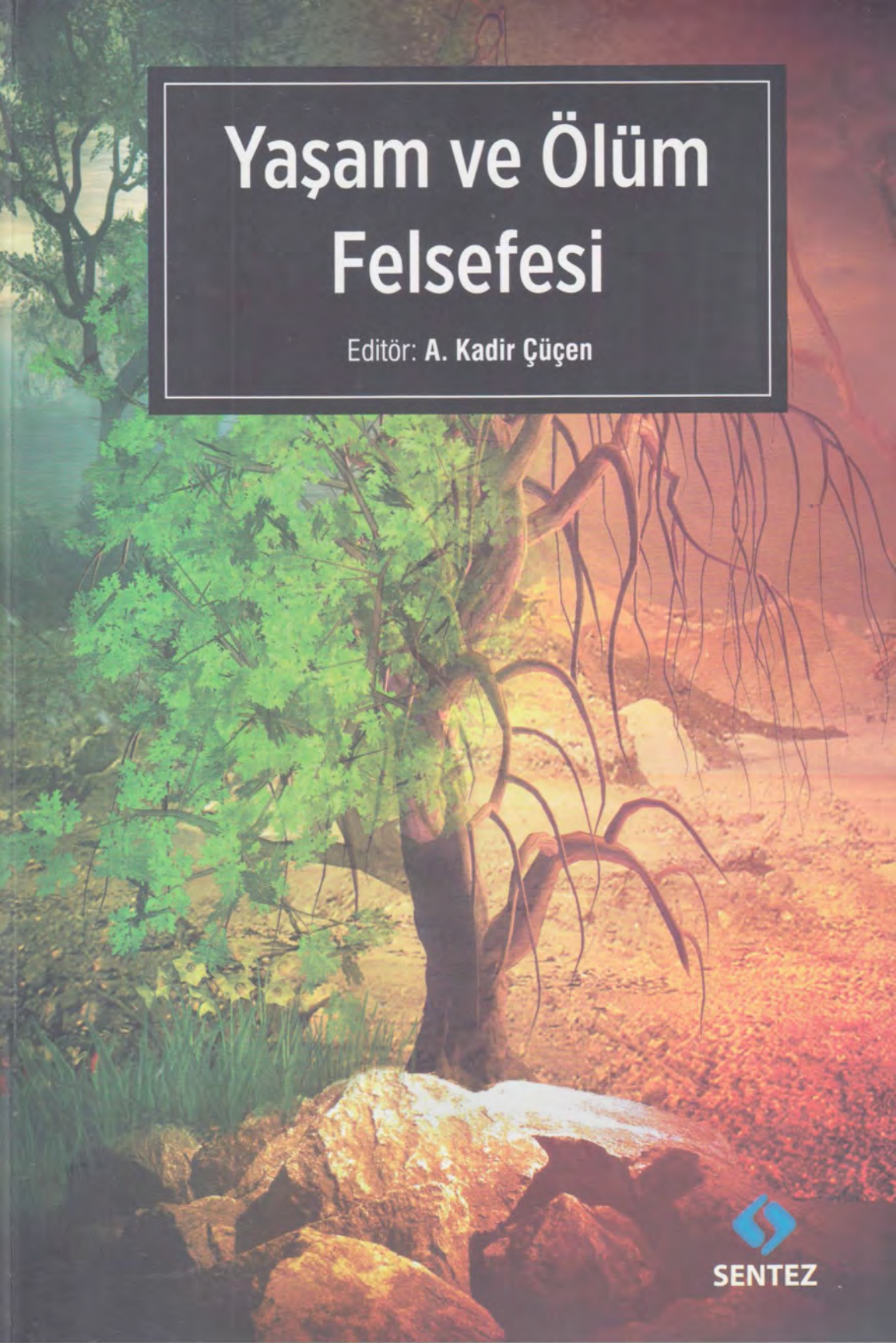
Yaşam ve Ölüm Felsefesi

Editör: **A. Kadir Çüçen**



SENTEZ

Yaşam ve Ölüm Felsefesi

Editör: A. Kadir ÇÜÇEN

Yaşam ve Ölüm Felsefesi
© Editör: A. Kadir Çüçen
Sentez Yayıncılık 2017

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-9922-67-8

1. Basım: Sentez Yayıncılık
Ankara Aralık 2017

Kapak ve İç Düzen: Sentez

Baskı
TARCAN MATBAACILIK
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

SENTEZ
YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr www.sentezkitap.com
Sertifika No: 14399

Editör: A. Kadir Çüçen

Yaşam ve Ölüm Felsefesi

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.

SENTEZYAYINCILIK®

A. KADİR ÇÜÇEN
kadir@uludag.edu.tr
http://kadir.home.uludag.edu.tr

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, 1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'de yardımcı doçent, 1997'de doçent ve 2003'te profesör oldu. Yazar; *Mantık, Martin Heidegger: Varlık ve Zaman, Felsefeye Giriş, Bilgi Felsefesi, Klasik Mantık, Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe, Varlık Felsefesi, Bilim Felsefesine Giriş* ve *İnsan Haklan* adlı kitapları yazmasının yanı sıra *Varoluş Filozoflan* ve *Felsefe Tarihi I, II* ve *III* kitaplarında editörüdür. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerin yanı sıra Rusya, Fransa, Hollanda, Küba ve ABD'de Heidegger üzerine çok sayıda bildirileri; Rusya, Fransa, Bulgaristan ve ABD'de yayınlanmış makaleeleri bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesi'nde Teknoloji Felsefesi üzerine araştırma yaptı. Çok sayıda Erasmus programı kapsamında Bulgaristan, Slovenya, Slovakya, Polonya ve Hırvatistan'ın çeşitli üniversitelerinde ders verdi. "Kültürlerarası Diyalog ve Eğitim" başlıklı Avrupa Birliği projesini 2008-2009 tarihleri arasında yürütücülüğünü yaparak tamamladı. 2012 yılı yaz döneminde YÖK burslusu olarak University of Kentucky'de araştırma yaptı. Şubat – Ağustos 2017 tarihleri arasında Tübitak 2019 Doktora Sonrası Araştırma bursu kapsamında yine Amerika Birleşik Devletleri Duquesne Üniversitesi'nde ölüm felsefesi üzerine araştırma yaptı.

Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

İçindekiler

ÖZSÖZ **9**

GİRİŞ: YAŞAM VE ÖLÜMÜN ANLAMI ÜZERİNE BİR DENEME **11**
A. KADİR ÇÜÇEN

I. BÖLÜM: ANTİK ÇAĞ'DA YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ **27**
1. İLKEL İNANÇLARDA YAŞAM VE ÖLÜM 28
FIRAT İLİM
2. MİTOLOJİK ESERLERDE VE DİNİ ÖĞRETİLERDE YAŞAM VE ÖLÜM 35
ZEYNEP BERKE ÇETİN
3. SOKRATES ÖNCESİ FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM ANLAYIŞLARI 49
ZEYNEP BERKE ÇETİN
4. SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE YAŞAM VE ÖLÜM 62
ZEYNEP BERKE ÇETİN

II. BÖLÜM: İNSAN FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ **73**
1. YAŞAMAK İÇİN ÖLMEK: SOKRATES'TE ÖLÜM VE YAŞAM 74
ALİ HAN BABUÇÇU
2. PLATON DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜMSÜZLÜK TECRÜBESİ OLARAK İRADÎ ÖLÜM 90
AYŞE GÜL ÇIVGIN
3. ARİSTOTELES'TE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK 100
ALİ HAN BABUÇÇU
4. EPİKÜROS'TA VE STOA FELSEFESİNDE ÖLÜM DÜŞÜNCESİ 117
YAZAR: WARREN SHIBLES ÇEVİREN: ALİ HAN BABUÇÇU

III. BÖLÜM: TEOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ **135**
1. HAYATTA KALMA HİPOTEZLERİ 136
VİNCANT BARRY ÇEVİREN. UFUK ÖZEN BAYKENT
2. İBN SİNA: YAŞAM VE ÖLÜM 154
SEDA ÖZSOY
3. GAZALİ: YAŞAM VE ÖLÜM 166
SEDA ÖZSOY

IV. BÖLÜM: MODERN ÇAĞ'DA YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ **177**
1. GIORDANO BRUNO: YAŞAM VE ÖLÜM 178
FIRAT İLİM
2. LEIBNIZ FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜMSÜZLÜK 183
EDA HAYRİOĞULLARI
3. SPINOZA'DA YAŞAM VE ÖLÜM 195
MEHMET FATİH ELMAS
4. KANT'TA İNSANI KENDİSİ KILAN ÖLÜMÜ BİLMESİ Mİ ? ÖZGÜRLÜĞÜ DÜŞÜNEBİLMESİ Mİ ? 207
AYŞE GÜL ÇIVGIN

5. HEGEL'DE YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE 218
ENVER ORMAN
6. KARL MARX: YAŞAM VE ÖLÜM 241
IRMAK GÜNGÖR
7. KIERKEGAARD: YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ 256
YASEMİN AKIŞ YAMAN

V. BÖLÜM: YAŞAM FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM 267
1. YAŞAMI OLUMLAYAN BİR FİLOZOF OLARAK BERGSON 268
ÖZGÜR EKİNCİ

VI. BÖLÜM: MARTIN HEIDEGGER'DE YAŞAM VE ÖLÜM 285
1. VARLIK SORUNSALININ UFKUNDA ÖLÜM MESELESİ 286
ÇİĞDEM YILDIZDÖKEN
2. YAŞAM İLE ÖLÜM İLİŞKİSİNİN AÇIKLIĞI OLARAK DÜNYA: FENOMENOLOJİK BİR HEIDEGGER OKUMASI 310
AYSUN GÜR

VII. BÖLÜM ÇAĞDAŞ FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ 329
I. VAROLUŞÇULUK VE ÖLÜM 330
ÖZGÜR AKTOK
2. CAMUS: YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ 359
YASEMİN AKIŞ YAMAN
3. MERLEAU-PONTY'DE YAŞAM VE ÖLÜM 375
TUNCAY SAYGIN
4. LEVINAS: YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE 387
GÜLAY ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
5. ÖLÜME KARŞI REALİST BİR TUTUM: BERTRAND RUSSELL 414
CENGİZ İSKENDER ÖZKAN
6. ANALİTİK FELSEFECİ WITTGENSTEIN KENDİ ÖLÜMÜNÜ DENEYİMLEDİ Mİ? 425
SERDAL TÜMKAYA
7. POSTMODERN FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM 436
SİNAN KILIÇ

VIII. BÖLÜM: SANAT VE EDEBİYATTA YAŞAM VE ÖLÜM 453
1. SİNEMADA YAŞAM VE ÖLÜM 454
ELİF NUYAN - GÖKHAN GÜRDAL
2. GÜNÜMÜZ ANADOLU MÜZİKLERİNDE YAŞAM VE ÖLÜM 465
FIRAT İLİM
3. KARŞITLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRK EDEBİYATINDA YAŞAM VE ÖLÜM ŞİİRLERİ ÜZERİNE 472
KERİME ÜSTÜNOVA - MUSTAFA ÜSTÜNOVA
4. AŞK VE ÖLÜME SUSAMIŞ BİR ŞAİR: PEYO YAVOROV 489
EMİN ATASOY - İSMAİL ORKUN ATASOY

IX. BÖLÜM: SİYASET FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM 519
1. SİYASET FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM 520
IRMAK GÜNGÖR

X. BÖLÜM: İNSAN HAKLARI AÇISINDAN YAŞAM VE ÖLÜM 529
1. TEMEL İNSAN HAKKI OLARAK YAŞAMA HAKKI..... 530
TAYFUN TORUN

XI. BÖLÜM: PSİKOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM 541
1. KLASİK PSİKANALİZDE YAŞAM VE ÖLÜM 542
SEDA AKTAŞ
2. PSİKOLOJİK AÇIDAN YAŞAM VE ÖLÜM..... 552
EYLÜL ŞENYÜREK
3. DEHŞET YÖNETİMİ KURAMI'NDA YAŞAM VE ÖLÜM 570
DUYGU DİNÇER

XII. BÖLÜM: ANTROPOLOJİ VE SOSYOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM 583
1. ANTROPOLOJİK AÇIDAN YAŞAM VE ÖLÜM..... 584
EYLÜL ŞENYÜREK
2. YAŞANABİLİR KENTLER İÇİN KENTSEL YAŞAM KALİTESİ YA DA KENTTE YAŞAMAKLA "KENTLİ" YAŞAMANIN FARKI 610
BEKİR PARLAK
3. HAYATIN ANLAMI, ÖLÜM VE SOSYAL HAYATIMIZ KONULARINDA BİR SÖYLEŞİ YA DA DENEME… 622
A. FÜGEN BERKAY

XIII. BÖLÜM: BİLİM VE TIPTA YAŞAM VE ÖLÜM..... 629
1. BEYNİN EVRİMİ IŞIĞINDA YAŞAM VE ÖLÜM..... 630
REYHAN PÜTÜN
2. TIPTA YAŞAM VE ÖLÜM 652
MUSTAFA BOZBUĞA

XIV. BÖLÜM: EKONOMİ AÇISINDAN YAŞAM VE ÖLÜM 673
1. YAŞAM VE ÖLÜMÜN EKONOMİ POLİTİĞİ..... 674
ESRA DOĞAN

XV. BÖLÜM YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE DENEMELER..... 687
1. ÜÇ ÖYKÜ..... 688
NACİ TEKDAL

BÖLÜM YAZARLARININ KISA ÖZGEÇMİŞLERİ 709

ÖZSÖZ

Bu çalışmanın ilk taslağı, doktoramı yapıp ülkeye döndüğümde oluşmuştu. "Neden Batı felsefecileri gibi kavram üretemiyoruz? ya da felsefe yapamıyoruz?" diye düşünmeye başlamıştım. Çünkü ana dilimizden alacağımız kavramları Martin Heidegger'in yaptığı gibi felsefeye kazandırma etkinliği olmadan felsefe yapmak olanaklı değildi. Bu nedenle acaba "yaşam" ve "ölüm" kavramları üzerine ne tür bir irdeleme yapılabilidi?" diye düşünmeye başlamıştım. Fakat uzun süren bir ders verme etkinliği, bu çalışmanın gecikmesine neden oldu. Yıllar sonra tekrar mezun olduğum üniversiteye Tübitak'ın doktora sonrası yurt dışı araştırma bursu ile gidince, yarım bıraktığım düşünce için yeni okuma ve araştırmalara fırsat buldum. Uzun bir araştırma ve okuma sonrası, bu düşünceyi hayata geçirmek için ülkemin değerli akademisyenleri ile iletişime geçmeye karar verdim. Çünkü yapmak istediğim, doktoasını yeni almış genç bir felsefecinin düşündüğünden daha büyüktü ve farklı disiplinleri de dahil ettiğimden kapsamlı bir çalışma olacaktı.

Çalışmalarımın sonucunda yaptığım taslak ve konu başlıklarını, alanında uzman olan arkadaşlarımla paylaştım. Arkadaşlarımın verdiği desteği görünce yapmak istediğimiz çalışmanın ne denli önemli ve gerekli olduğunu bir kez daha anladım. Böylece editörlüğünü üstlendiğim elinizdeki bu eser ortaya çıktı. Öncelikle tüm bölüm yazarlarına teşekkürü borç bilirim. Onlar olmadan böyle bir eser ortaya çıkamazdı.

Bu çalışmanın amacı, insanın varolma amacını, yani yaşayan varlık olarak kendisini var etmesinde sonlu olmasının/ölümlü olmasının rolü ve işlevini temele alarak irdelemek ve hem tarihsel süreçte felsefe ve filozoflardaki karşılığını ortaya koymak hem de farklı disiplinlere göre açıklamaktır. Bu nedenle çalışma, ölüm karşısında insanın yaşama tutunma ve kendisini varlık olarak ortaya koyma serüvenin felsefi açıklamasını yapmayı amaçlamaktadır.

İnsanın sonlu olmasının gerçekliği karşısında var olma serüvenini betimleme, anlama, yorumlama ve öneride bulunmayı içeren bir yöntemle yazılar kaleme alınmıştır. Kısaca fenomonolojik, varoluşçu ve hermeneutik bir anlayışla yaşam ve ölüm olgusu irdelenmiştir. Böylece bu çalışmada, insan varlığının sonlu ama kendini var etme sürecinin fenomenolojisi açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Yaşam ve ölüm diyalektiğinin varoluşçu ve hermeneutik irdelemesi ve yorumu, özellikle filozoflarından ve farklı disiplinlerden yola çıkılarak açıklanmıştır.

Farklı alanlardan yaşam ve ölüm olgusuna bakış, bu çalışmanın zenginliğini ve farkını ortaya çıkartacağına inanıyorum. Disiplinlerarası bir çalışma olan "Yaşam ve Ölüm Felsefesi", ülkemizde bir ilke de imza atmış olacak. Felsecicilerin yaşam ve

ölüm olgusuna bakışının yanıda siyaset, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, antropoloji, hukuk, sanat ve edebiyat gibi alanların yaşam ve ölümü ele alışları ve irdelemeleri konunun zenginliğini ve anlamının çeşitliğini göstermektedir. Çünkü yaşam ve ölüm, insan varlığının kaçınılmaz temel varlık ya da var olma olgusudur. İnsanın yaşamı ve ölümü farkeden ve üzerine konuşabilen biricik varlık olması, konuyu daha da cazip hale getirmektedir. Tüm bu farklı disiplinlerin yaşam ve ölüme yaklaşımı, aslında insanın ne olduğunu açıklama ve anlama çabasıdır.

Böyle bir çalışmanın başlamasına vesile olan Tübitak'ın "2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Programı"nın ne denli önemli olduğunu da göstermektedir. Araştırma geleneği oluştukça yaşamın değeri ve anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Tübitak'a desteğinden dolayı teşekkür ederim.

Editör
Kadir ÇÜÇEN
Aralık 2017, Bursa

GİRİŞ:
YAŞAM VE ÖLÜMÜN ANLAMI ÜZERİNE BİR DENEME



A. KADİR ÇÜÇEN[1]

Filozoflar yanıt vermekten çok soru sormayı ve sorulan sorunun analizini yapmayı daha çok severler. Bizde burada soru sorup, doğru ve tek yanıt yerine çok yanıt olanağı olduğunu ama sorunun kendisinin yanıtlardan daha çok ilgi çektiği ve irdelenmesi gerektiği üzerinde duracağız. "Yaşamın anlamı nedir?" gerçek bir felsefe sorusu olarak analiz edilmesi gerekmektedir. Bunun nedeni bu sorunun yanıtlanması en zor sorulardan bir tanesi olmasıdır. Bu nedenle yanıttan çok sorunun kendisi ne ifade etmektedir? Öncellikle, bu türden bir soru doğru mudur ya da iyi düzenlenmiş bir soru mudur?

"Yaşamın anlamı nedir?" sorusu ilk bakışta "Türkiye'nin başkenti neresidir?" gibi bir soru olarak gözükmektedir. Kısaca bu, "X nedir?" türünde bir sorudur. Fakat soruda geçen 'anlam" terimi, gerçekten bazı filozoflar için anlamsız bir terimdir. Örneğin analitik filozoflar için, bir şeyin anlamını aramak, metafizik uğraş oluğu için anlamsızdır. Çünkü 'anlam' terim olarak varlığa değil dile aittir. Fakat soruda biz

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

'yaşam' denilen olguyu sorgulamaktayız. Aslında bu soru ile yaşamın bizzat kendisi yerine yaşam hakkında yaptığımız diyalog ve konuşmalardan yola çıkarak anlam araması yapmaktayız. Bu nedenle, "yaşamın anlamı nedir?" sorusuna daha derinlemesine bakmak gerekebilir.

Felsefenin temel sorularından biri de "Niçin yokluk var değil de varlık vardır?" Böyle bir sorunun anlamı var mıdır? Yoksa saçma bir soru mudur? Filozoflar genelde varlığın var olduğunu kabul edip, ne türden varlık olduğunu irdelemekteler. Din bilimciler ise doğrudan evreni ve varlıkları Tanrı'nın yarattığını kabul ederler. Çünkü Tanrı, iyi, mükemmel ve güçlü varlık olarak yokluğu değil, varlığı yaratandır. 'Niçin varlık var da yokluk var değil?' gibi bir soru ister istemez evrenin yaratılmışlığı ya da oluşumu sorunu ile de ilgilidir. Evren nereden gelmekte ya da evrenin var olmasının nedeni nedir? gibi soruların da yanıtlanması gerekiyor. Thales'ten beri bu soruya çok çeşitli yanıtlar verilmiştir. Bu yanıtların çoğu ya metafiziğe ya da dinsel öğretilere giden yol üzerindedir. 'Niçin evren ya da varlık meydana geldi?' sorusu çoğu analitik filozofa göre sahte bir felsefe sorusu olup, Wittgenstein'ında belirttiği gibi asıl soru şöyle sorulmalıdır: 'Belli bir varlık nasıl oluştu?' Böylece Wittgenstein dilin kullanımına dikkat çekerek, sahte felsefe sorularının üretilebileceğini gösterdi. Çünkü sahte sorular anlamsız olduğu için felsefede yanıtı da yoktur. Ama filozoflar bu tür sorulardan çok hoşlanırlar ve düşünce pratikleri yapmayı severler. Bu nedenle asıl sorumuz olan 'Yaşamın anlamı nedir?' sorusunda 'yaşam' ve 'anlam' çok iyi irdelenmeli ve tanımlanmalıdır. Biz de bu çalışmada bu soruyu ve içinde geçen kavramları farklı açılardan ve farklı filozoflardan örnek vererek açmaya ve irdelemeye çalışacağız.

Robert Nozick'e göre yaşamın anlamını sorgularken önce "anlam" teriminin ne anlama geldiği araştırılmalıdır. Öncelikle anlamın çeşitlerini ve duyumlardan farkını ortaya koymak gerekmektedir.

1. *Dışsal nedenlerle ilişki olarak anlam:* Görünenden yola çıkarak olayı ya da olguyu anlamaya çalışmak, örneğin dumanı görünce ateşin olduğunu ileri sürmek, gece gökyüzü açık ise ertesi gün güzel olacak gibi.
2. *Dışsal simge ya da işarete göre anlam:* Bir nesnenin ya da olgunun işaret veya simge olarak kendi başına olmanın ötesinde anlam taşımasıdır. Örneğin beyaz bayrak kaldıran askeri gördüğümüzde teslim olmaya karar verdiklerini anlarız.
3. *Niyet ve amaç olarak anlam:* Bir şeyi amaçlı ve niyetli yaparak karşıdakinin anlamasını sağlamaktır. Örneğin, yapılan bir el hareketi ile gelmesini işaret etmesi gibi.
4. *Ders ve örnek olma olarak anlam:* Bir şeyi doğrudan karşıdaki gösterme ve ders verme amacıyla yapılan eyleme denir. Örneğin; Gandhi, kendi yaşamını diğerlerine örnekleme amacıyla ne yapmak istediğinin anlamını iletmiştir.
5. *Kişisel ve bireysel önem, değer ve kıymet olarak anlam:* Bir kişinin diğerine olan önemi ve değeri, o kişinin anlamıdır. Örneğin, 'sen benim için önemlisin" cümlesinde olduğu gibi.

6. *Nesnel ve objektif anlamlılık olarak anlam:* Bir şeyin yapısı gereği, yani özü ve mahiyeti gereği önemli, değerli ve kıymetli olmasıdır. Bu anlam, bir şeyde kendiliğinden var olma halidir. Örneğin, altının değerli olması gibi. (Benatar, 67-68).

Felsefe; gerçeği, doğruyu, hakikati, güzeli, haklıyı ve iyiyi, kısacası var olanı fark etme, sorgulama ve anlama etkinliğidir. Bu nedenle felsefe ilk ortaya çıkışından itibaren var olanın bilgisini edinme sevdasıdır. *Philosophia*'nın anlamı bilgi ve bilgeliği sevme etkinliğidir. Bilgelik sevgisi ile varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan insan, kendisini de bu anlamayla açmakta ve var etmektedir. *Philosophia* yani felsefe, insanın en üst düzeyde yaptığı düşünsel faaliyettir. İnsan, düşünsel etkinliği ile diğer canlı türlerinden ayrılarak *insan* olmaktadır. Çünkü insan beden yanıyla doğa yasalarına tabii zorunlulukların içinde yaşam sürmektedir. Fakat insan bilgelik, yani düşünce etkinliği özelliği ile diğer canlılardan ayrılarak var olanı ve kendini bilmeye, anlamaya ve yorumlamaya çalışır. İşte insan, düşünme yeteneğinin ona sağladığı değer ve anlam üretme hatta yaratma ile insanlaşmaktadır. Çünkü insan, anlayan ve sorgulayan varlık olarak varlığı açığa çıkartırken kendisini de var eder.

İnsan, nerede ve nasıl kendisini ve varlığı anlar?

İnsan, Dünya içinde varlık olarak kendini yaşadığı, düşündüğü, hissettiği, algıladığı, sevdiği, nefret ettiği zaman ve mekânda bulur. İnsan zamansal, tarihsel, kültürel ve mekânsal varlıktır. İnsanın içinde bulunduğu her şey değişime tabi olup başı ve sonu olan durumlardır. İnsan, mekânsal yani bir maddi yaşam alanı içinde vardır. Heidegger'in söylemiyle, insan, bu dünyaya fırlatılmış, kendini zaman ve tarih içinde gerçekleştirebilecek *olanaklar yığını* bir var oluştur. İnsan, olanaklarıdır.

İnsan, var olanı anlamaya çalışıp yorumlarken var olanların hep değiştiğini ve dönüştüğünü görür. Değişen ve dönüşen varlıklar, zaman ve mekân içindedirler. İnsan da zamana ve mekâna bağlı olduğunu önce bedene sahip olması dolayısıyla anlar. Böylece kendi bedeninin de başlangıca ve sona sahip olduğunu diğerlerini gözleyerek kavrar. İnsan sonludur yani bir zaman diliminde sonla buluşacaktır.

Sonlu olmak ne demektir?

Var olanlar, sonludur; çünkü onlar değişime tabiidirler. Değişim bir durumdan başka bir duruma geçiştir. Bu geçişler bir şeyi olumlu olarak geliştirip büyüttüğü gibi daha önce olmadığı bir duruma geçişle de olumsuz anlamda ilk durumun sonlanmasına neden olur. Her değişim son olmasa da değişimin sonunda sonluluğun başka olma hali vardır. Hiçbir şey sonsuza kadar aynı kalamaz. Herakletios'un dediği gibi değişim bir yasa olarak her şeyi içine alır ve değiştirir. Kısaca her şey akar, değişir ve dönüşür.

Değiştiğini, dönüştüğünü ya da yok olduğunu anlayacak bilinç, zihin, ruh, akıl yoksa değişim ve dönüşüm olumsuz bir değere de sahip değildir. Dünya içindeki

cansız varlıklar değişimin farkında olmadıklan için değişim bir son değil, belki de yeni bir başlangıç ya da oluşumdur.

Anlayan, fark eden ve bilinç sahibi varlık için son, değişim ve dönüşüm ne anlama gelmektedir?

Bildiğimiz kadarıyla dünya içinde anlayan, fark eden ve düşünen varlık yalnızca insandır. Çünkü Aristoteles'in deyişiyle, insan, doğası gereği bilmek isteyen, merak eden akıllı bir varlıktır. O halde insan, var olanların içinde tek fark eden, bilen, anlayan, yorumlayan, bilgi üretip kültür ve değer oluşturan canlıdır. Akıl sahibi olmak, var olanları bilme ve anlamayı gerektirmektedir.

İnsan, anlayan varlık olarak var olanların ve kendinin de değiştiğini, dönüştüğünü ve sona doğru gitmekte olduğunu da kavrar. Çünkü kendisinin bir başlangıca sahip olduğunu ve her başlangıca sahip olan varlığın bir sona doğru gittiğini içinde bulunduğu dünyadaki diğer var olanlara bakarak tecrübe etmiştir.

İnsan ilk çocukluk yıllarından itibaren büyüyerek değişmekte ve gelişmektedir. Bilinç, bilgi, deneyim düzeyi ve öğrenme süreci ile gelişmektedir. Bu büyüme insan için olumlu bir değişimdir. Fakat değişim ve büyüme durmamakta ve zamanla birlikte daha da hızlanarak bir sona doğru gitmektedir. Çünkü her canlı varlık gibi son, ölüm adı verilen değişim ya da dönüşümdür.

Ölüm olan değişim, dönüşüm ve son, insan için ne anlam taşımaktadır?

İnsan, sonu kavrayan ve fark eden tek canlıdır. Sonun henüz-olmayan ama bir gün olacak olan durum olduğunu başkasının ölümüyle tecrübe eder. Henüz-olmayan-olanak, kaçınılmaz zorunluluktur. Çünkü her canlı, henüz-olmayan-olanağa doğru yaşamaktadır ve ne zaman bu olanağın gerçekleşeceği de bilinmeyen bir belirsizliktir. Bilinmeyen bir anda karşılaşacağı henüz-olmayan-ama-olacak-olan-olanak, yaşamın zorunlu bir gereğidir.

Epiküros, ölüm karşısında insanın korkmaması gerektiğini dile getiren ilk düşünürdür. Çünkü ona göre insanın üç büyük korkusu ve kaygısı vardır: Tanrı korkusu, ölüm korkusu ve acı çekme korkusu. Epiküros'a göre, insanın ölümden korkmasına gerek yoktur; çünkü insan yaşarken, ölüm yoktur, ölüm varken ise yaşam yoktur. O halde 'Niçin ölümden korkmalıyız?' diye sorar. Ona göre, hissetme, algılama ve duyumsama acı ve hazın kaynağıdır. Acı, haz, duygu ve duyuları ancak insanın yaşarken hissettiği ve bilebileceği şeylerdir. İnsan yaşarken algı ve duyu deneyleriyle acı ve hazzı bilir. Ölü bir beden duyumsama ve algılama yapamaz. O halde ölü bir beden, haz ve acıyı hissetmez ve bilemez; çünkü artık bilinç sahibi olmayan beden algılayamaz. Epikuros'a göre, ölümden korkmaya gerek yok; çünkü ölüm anında yaşayan beden yoktur. Yaşayan beden yoksa acı ve haz da yoktur. O halde ölüm, korkulacak bir şey değildir; çünkü ölüm gerçekleştiğinde artık algılayan insan olmadığına göre neden ve niçin ölüm kötü olsun ya da korkulacak bir şey olsun?

Ölüm korkulacak bir şey değilse, ölümü gönüllü istemek doğru mudur?

Bu soru, 'İntihar doğru bir seçim midir?' düşüncesini çağnştırmaktadır. Felsefe tarihinde çoğu filozof intiharın doğru bir seçim olmadığını savunarak, yaşamın değerli olduğuna vurgu yapmışlardır. Ölümün henüz-olmayan-ama-olacak-olan-olanak olarak insan varlığının bir gün karşılaşacağı zorunluluk olması, insanın bu sonu gönüllü olarak isteyeceği anlamına gelmez. Çünkü ölüm bir son olarak dünya içinde anlayan, fark eden, düşünen ve anlam üreten insanın artık bu olanakları gerçekleştiremediği, sadece Sartre'ın deyimiyle 'kendisinde-varlık' olma halidir. Başka bir deyişle, Sartre 'kendisinde-varlık' olma halinin bilinçsiz var olan nesnelere ait olduğunu ileri sürerken, insanın 'kendisi-için-varlık' olduğunu belirtmektedir. Sartre'a göre, ölüm 'kendisinde-varlık' olarak cansız beden yani bilinçsiz var olma halidir. Bu olma tarzına da insan denilmemektedir.

Albert Camus ise, her türlü saçma duruma başka bir deyişle yaşamın saçmalığına rağmen intiharı değil 'yaşamı evetleyerek' saçmaya başkaldırıda bulunulabileceğini ileri sürmektedir. O halde, Camus'ye göre başkaldırı, intiharı değil; yaşamayı seçmekle olanaklıdır. Platon ise, yaşarken ölmeyi öğrenmeyi savunur. Ölmek bir son olarak çözüm olmayıp mesele yaşam sürecinde ölümün anlamını ve ne olduğunu kavramaktır. Çünkü Platon'a göre, ölüm bir son olmaktan çok ruh ve bedenin birbirinden ayrılması hatta Pheado diyaloğunda söylediği gibi ruhun sürgünde olduğu beden hapishanesinden kurtuluşudur. (Buden, 3) Fakat Platon hiçbir zaman gönüllü ölümü ya da intiharı değil, ruh-beden birlikteliğindeki yaşamda ruhun nasıl özgürleşeceğini bize felsefesinde özellikle idea öğretisinde anlatmaya çalışmaktadır. Çünkü yaşarken yani bir beden içindeyken ruhun hakikate ulaşma çabası, ölmeden ölmeyi öğrenmesi yani asıl hakikatin bilgisine ulaşması amaçlanmaktadır. Bu nedenle Platon ölüm korkusunun gereksiz olduğunu, yaşarken hakikati bulmaya çalışmanın önemli bir amaç olduğunu ileri sürerken, ölümün sadece ruh-beden ikiliğinin sona ermesi ve ruhun geldiği yere dönmesi olarak nitelediği için korkulacak bir şey olmadığını da kabul eder.

Ölüm, bir son mudur yoksa yeni bir başlangıç mıdır?

Ölüm, bir dönüşüm halidir. Bu durum, Dünya içinde yaşam ve cana sahip bir varlığın yine Dünya içinde yaşam ve cana sahip olmama halidir; canlı olma durumundan cansız olma durumuna geçiştir. Bu tanım inanç sistemlerine göre bu dünya için doğrudur ama başka dünyalar için doğru değildir. Tek Tanrılı dinler ve bazı inanç sistemleri, öte-dünya anlayışını kabul ettikleri için, ölümü bir son değil, diğer yaşam tarzı için başlangıç olarak kabul ederler. Diğer ya da öte-dünyadaki yaşamı sağlayan şey bu dünyadaki beden değil, bu dünyadan öte-dünyaya göç eden ruhtur. O halde, her tür öte-dünya anlayışını kabul eden din ya da inanç sistemleri, ölümsüz ruh kavrayışına ya da inancına sahiptirler.

Din ve inanç sistemlerinin yanı sıra, birçok düşünür ruhun, bedenin bozulmasından sonra da yaşadığını kabul eder. Pythagoras, Sokrates, Platon, Augustinus, Farabi, Ibni Sina ve birçokları, ölümü sadece bu dünyadaki ruh-beden birlikteliğinin bozulması ama ruhun yaşamına devam etmesi olarak yorumlamışlardır. Pozitivist, materyalist ve ateist filozoflar ise, ölümün bir son olduğunu, ölümden sonra ne ruh ne de bedenin canlı kalmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle bu filozoflara göre, yaşam değerli ve anlamlı olandır.

Ruhun ölümsüz olması, ölüm ve yaşamın değerini nasıl etkiler?

Pythagoras ve Platon gibi filozoflara göre, ruh ölümsüzdür ve birden çok yaşama gelmektedir. Reenkarnasyon yani tekrar tekrar doğma hali düşüncesini kabul eden filozoflara göre, ruh, birçok kez bedene girerek farklı yaşamların oluşmasını sağlar. Her ne kadar kendi içlerinde farklılıklar olsa da ortak nokta, ruhun ölümsüz olduğu ve yaşam-ölüm arasında yolculuk yaptığıdır.

Dinsel inanç sistemleri de ruhun ölümsüz olduğunu kabul ederek öte-dünya anlayışını ileri sürerler. Tek Tanrılı dinler olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'a göre de ruh ölümsüzdür, Ölüm denilen olay bu dünyaya ait olan bedenin değişime uğrayarak sonlanmasıdır. Ölüm, bedene aitken, ruh ölümsüz olarak yaşamaya devam eder ama farklı Varlık alanında bu yaşam sürer.

Sonsuz yaşama sahip olmak insan ve insan yaşamının anlamı için iyi midir?

Uzun yaşamak iyi ise, ölümsüz olmanın daha iyi ve istenilen bir değer olması gerekmez mi? Dünya üzerinde bilinçli, sağlıklı düşünen, haz ve zevk alan, duygulu ve duyusal verileri iyi olarak sonsuz bir yaşama sahip olmak acaba yaşamı da anlamlı yapar mı? Fakat insan bu Dünyada bedene sahiptir. İnsan bedeni de diğer var olanlar gibi sonludur. O halde sonsuz yaşam sonlu bedende nasıl gerçekleşecektir? İşte yaşam ve ölüm felsefesi bu soruların yanıt arandığı, bulunmasa bile sorgulandığı felsefedir.

Yaşamın anlamı, insanın yapıp eylediklerivle açığa çıkan bir süreçtir. Bu süreçte kişi eylemlerini akıl, duygu, erdem, değer, ilke, yasa, ahlak kuralları, kültür, vicdan, sezgi vb. gibi ölçütleri referans alarak yapar. Bu ölçütler, zaman, mekân, kültür ve tarihsel koşullara göre değişebildiği gibi kişilere göre de farklılık gösterebilir. Kişi, yaşamın anlamını dolduracağı eylemlerini belli bir zaman ve mekân diliminde gerçekleştirmektedir. İnsanın yaptığı hiçbir eylem zaman ve mekân dışında olmadığı gibi sonsuza kadar da sürmez. İnsan eylemlerinin başlangıcı ve sonu vardır. Çünkü insan sonlu varlık olarak zaman ve mekân içinde var olur.

Varsayalım ki insan, sonsuz yaşama sahip ve eylemlerini de sonsuzluk içinde sonsuz kere yapma olanağına sahiptir. Bu durum insanı mutlu yapar mı? İnsan yaşamını daha anlamlı kılar mı? Tanrı, sonsuzluk içinde var olmaktadır. Sonsuz

olan varlık, zamana ve mekâna yani cisimsel olana ihtiyaç duymaz ve cisimsel değildir. Tanrı eylemlerini gerçekleştirmek için bir zaman sıralaması yapmaz. O'nun eylemleri anında olur çünkü sonsuzlukta peş peşelik ya da art ardalık yoktur. Her şey bir bütündür. Fakat insan eylemleri art ardalığı ve bir süreci içermek zorundadır. Sonsuz yaşama sahip olan insan, acaba Tanrılaşmakta mıdır? Çünkü artık o varlık, insan değildir. İnsan olma ve eyleme özelliklerinden uzaktır. O halde insan, sonlu olma ve eylemlerini zaman-mekân içinde art ardalık içinde yapmak zorundadır. Ancak bu varlığa insan denilir. İşte bu insan, yaşamın anlamını da kendi bilinciyle fark etmeli ve gerçekleştirmelidir.

Albert Camus, "Sisyphos Miti" adlı kitabında yeraltı dünyasına yollanarak sonsuz yaşama mahkûm edilen Sisyphos'u örnekler. "Zeus, Sisyphos'un emrine karşı geldiğini ve yolladığı ölüm cinini bağladığını anlar ve ölüm cinini hemen kurtarır. İnsanlar ölümlü olmaya yeniden başlayınca da, ilk kurban olarak Sisyphos seçilir. Öldükten sonra da yeraltı ülkesinde sonsuzluğa değin kalma cezasına çarptırılır. Kocaman bir kayayı yuvarlaya yuvarlaya bir tepeye çıkaracaktır. Ama her seferinde kaya tam zirveye gelmişken elinden kayıp aşağıya yuvarlanacak ve o yine kayayı yuvarlayarak tepeye çıkarmak zorunda kalacaktır. Sonsuza değin Sisyphos'un bu cezası bitmek tükenmek bilmeden sürecektir..."

Albert Camus'den aldığımız bu mitte, 'acaba sonsuz yaşama sahip olmasına rağmen her gün aynı kayayı tepeye kadar çıkartmakla uğraşan Sisyphos'un yaşamı anlamlı mıdır? Sonsuz yaşam, insana anlamlı yaşam sunabilir mi? Sonsuz olmak iyi midir? Bu mitten anlaşılacağı gibi sonsuz yaşam, saçma ve anlamsızdır çünkü umut, plan, amaç, anlam ve gaye yok olmaktadır. Hep aynı şeyi sonsuzca yapmak, ne kadar anlamlıdır. Ayrıca sonsuz yaşamda insan, yapacağı şeyi çok rahatlıkla sonraya erteleyebilir çünkü sınırlı değildir. Sınırlı olmayınca yaşamın eylemleri zaten bir durumda olacağına göre, umut etmenin ve istemenin anlamı da kalmaz. Bu nedenle sonsuz yaşam, insan için iyi değildir ve mutluluk vermez.

Yaşamın anlamı nedir?

Yaşamın anlamını araştırmak gerçekten cevaplaması zor ve büyük bir sorundur. Hatta böyle bir sorunun yanıtı da yoktur. Fakat yine de yanıt vermek yerine soruyu analiz ederek bazı açıklamalara gitmek olanaklıdır. Soruda geçen 'yaşam' ve 'anlam' kavramlarını açıklamaya çalışmak suretiyle sorunun analizi ve belki de yanıtlanması olanaklı hale gelecektir. 'Anlam' kavramında amaç, gaye, önem, rol, umut, istek, plan, taslak, çerçeve, proje vb. gibi kavramlar içerilmektedir. 'Yaşam' kavramı ile bir zaman ve mekân diliminde geçen canlılık durumu ya da süreç kastedilmektedir.

Soruyu biraz daha analiz ettiğimizde kimin, neyin, kimlerin ya da nelerin yaşamı belirtilmek istendiği üzerine düşünülebilir: Bir insanın yaşamı, bir grubun yaşamı, bir toplumun yaşamı ya da bir kişinin ya da genel olarak insanın yaşamı (Benatar,

6). Yaşamın anlamı sorusunu bazılan tüm yaşam formlarını da dahil ederek sorgularlar. Örneğin ekolojide denge ve düzeni savunanlar, tüm evrenin ahenkli dengesi için tüm canlı ve cansız formlann gerektiğini savunurlar. Eko-sistemi savunanlara karşı geleneksel felsefe çizgisinde olanlar, yalnızca insan yaşamının anlamı ve değeri üzerinde araştırma ve sorgulama yapmanın anlamlı olacağını kabul ederler.

'Tek bireyin yaşamının anlamı nedir?' sorgulaması sadece o bireyin araması ve anlamlandırması gereken soru iken, 'genel olarak insan yaşamının anlamı ve değeri nedir?' sorusu, felsefenin temel sorularından biri olup, tüm insanları kapsayacak bir içeriğe sahiptir. Bu çalışma da genel olarak insan yaşamının ve ölümün anlamını ve değerini araştırmaktadır. Çünkü sorun, genel, soyut, kavramsal ve rasyonel boyutta ele alındığı sürece felsefenin ilgi alanı içinde kalacaktır. O halde, tek bireyin yaşamının anlamından çok, insan için yaşamın anlamının ne olduğu sorusu varoluşsal felsefi sorudur ve yanıtı aranan sorudur.

'Bazı bireylerin yaşamı anlamlı iken niçin bazılarının değil?' Bu tür soru ve anlam arayışı da sorunun yanıtının gözden kaçırılmasına sebep olabilir; çünkü anlamlı yaşamı belirleyen ölçütleri neye göre sınıflayıp değerlendireceğiz. Bir ideoloji, bir din, bir inanç, bir kabul, bir politik bakış, bir dünya görüşü, bir felsefe kuramla mı? O halde, yaşamın anlamını verecek ölçüt ya da ilkeler, öznel ve göreceli ilke ve kuramlarla değil de, evrensel ve nesnel ölçütlerle olmalıdır. Peki, bu evrensel ve nesnel ölçüt ya da ilkeler neler olabilir? Tanrı'nın planı, ahlaklı yaşam ya da yaratıcı olma mı? (Benatar, 7) Yaşamın anlamı için önerilen tüm ölçütler, bir diğeri tarafından çok rahatlıkla çürütülebilir ya da reddedilebilir. O halde yaşamın bir anlamı ve değeri yok mudur? Varsa bu değeri belirleyen ölçütler kişiden kişiye değişen öznel anlamlar mıdır? Yoksa tüm insanları içeren nesnel ve genel ölçütler midir? İşte bu çalışmada tüm bu yanıt önerileri felsefe tarihi ya da disiplinlere göre irdelenecektir.

Genel olarak kabul edilmesine rağmen yaşamın anlamına verilen şu yanıtlar belirsizlik içermekte olduğu için doğru yanıt olmaktan uzaktır: 1) Yaşam, tatmin olmak ya da içini doldurarak dolu dolu yaşamaktır. 2) Yaşam, bazı ilke, kural ve yasalara göre yaşamaktır. 3) Yaşamın anlamı iyi insan olmaktır. Tüm bu yanıtlar ne öznelci ne de nesnelci bakışla yaşamın anlamını sorgulayan filozofları tatmin etmemektedir. Çünkü her üç tanımda da içerik belli değildir ve göreceli olarak her bakış açısı kendine göre 'tatmin olma'yı, 'İlke, kural ve yasa'yı ve 'iyi insan olma'yı belirleyebilir. Örneğin özcülüğü savunan filozoflara göre, insanın doğasının ne olduğunu belirlediğimiz takdirde insanın nasıl yaşaması gerektiğini de belirleyebiliriz. Bu tür düşünce tüm insanlar için tek bir doğa ve tek bir amaç öne sürmektedirler. Böyle bir anlayış, insanların yaşamını belirlenen doğa ve amaç doğrultusunda geçirmelerini emretmektedir. Örneğin; Kant'ın kategorik imparetif yasalı ahlak öğretisi.

Bazıları ise yaşamın anlamını; uzlaşımsal (ortak onay) olarak elde edilen simge, mit, sembol, ilke, gelenek, töre ve yaşam biçimine göre tanımlarlar. Anlam, belirlenen sembollere göre yaşanırsa anlam kazanır düşüncesiyle tarihsel ve kültürel süreçte toplumlar çeşitli nesne, olgu ve kavramlara değer yükleyerek bu tür simgelere

değer biçerler. Değer biçilen sembol ve simgeler, kişinin yaşamını anlamlandırmaya başlar. Kişiler ne kadar bu uzlaşımsal onayla değer biçilen sembollere göre davranışta bulunursa, diğerleri tarafından övülür ve kabul edilir. Böylece kişi, toplum içinde yaşamını anlamlandırdığını kabul eder. Kişi, yaşamını simge ve sembollerin değeri ve anlamına göre yaşar. Örneğin, bir kişi bulunduğu toplumun biçtiği değere göre, vatanı, bayrağı, namusu, dini ve milli değerleri için gerekirse canın verir çünkü ona yaşamın anlamı olarak bu değerler öğretilmiş ve hakikat olarak sunulmuştur.

Bazı kişiler yaşamın anlamını kendi oluşturdukları değere göre tanımlamayı ve yaşamayı tercih ederler. Kişi, çeşitli insan, nesne, olgu ve kavramlara verdiği önem ve yarar ilkesi doğrultusunda oluşturduğu değer sonucu onları diğerlerinden farklı bir yere koyarak, yaşamının anlamını değer atfettikleri sayesinde bulduğunu varsayar. Öznel olan bu değer atfetmeleri kişiyi bir şekilde tatmin eder. Böylece kişi anlamı ve amacı bu değer atfettikleriyle açığa çıkartır. Örneğin âşık olan bir kişi, eğer âşık olduğu kişi ile olamazsa yaşamın anlamsız olduğunu ileri sürebilir. Yaşamının anlamının sevdiği ile olacağı düşüncesi, öznel değerlendirme ile yapılan bir anlamlandırma edimidir.

Robert Nozick, yaşamın anlamını arayan adamın hikâyesini anlatarak yaşamın anlamının ne kadar önem taşıdığını vurgular. Hikâyenin birçok versiyonu var ama biz burada bir tanesini ön plana çıkartarak yaşamın anlamını irdeleyeceğiz. Yaşamın anlamını öğrenmeye çalışan biri, sonunda Himalayaların bir yerinde yaşayan kutsal bir insanın olduğunu duyar ve onu bulmak için yola koyulur. Çok zahmetli ve uzun bir süreçten sonra yaşamın anlamını bildiği öne sürülen kutsal kişinin yanına varır. Kutsal kişiye hemen sorusunu sorar. 'Yaşamın anlamı nedir?' Uzun bir sessizlikten sonra yanıt gelir: 'Yaşam, bir pınardır'. Çok çaba harcayan adam bu kısa ve net cevap karşısında şaşırır ve kutsal kişiye sorar: 'Yaşamın anlamı pınar gibi demekle ne demek istiyorsun? Bu kadar yolu bunu duymak için mi geldim? Bütün söyleyeceğin bu kadar mı?'. Kutsal kişi, mağaranın kapısına bakıp biraz düşündükten sonra, 'Sen yaşamın bir pınar olmadığını mı söylüyorsun? Öyle ise yaşam bir pınar değildir.' der. (Schmidz, Benatar, 94)

Kutsal kişi ve yaşamın anlamını arayan adam, daha çok belirsizliğe ve merak içinde düşmüşlerdir. Bu hikâyede olduğu gibi yaşamın anlamını bulmak ve anlamak zordur. Yaşam bir pınar gibi akmakta ve değişmektedir.

Yaşam, bir ev gibidir. Anlam ise evi, yani yaşamı doldurmaktır. İstediği gibi dekore etmek kişinin kendi elindedir. Yaşam, zaman ve mekân içinde sürekli ileri doğru aktığı ve bir gün de sonlanacağı için, evi dekore etmek sınırlı zaman ve olanaklara tabidir. Bu nedenle kişi en doğru kararları vererek seçimlerini yapmak zorundadır. Bu durum, kaygıya neden olur. İnsan, sürekli yaşamını seçme kaygısı içinde sonlu bir varlıktır, bu nedenle, kandırılması, bir sahte anlamlar dünyasını benimsemesi, kendisini değil de başkalarını takip etmesi kısaca kendi olmayan anları yaşaması da olanaklıdır. Her şeye rağmen, insan kendini de seçebilme olanağını taşımaktadır.

Sorun, kolay olanı seçme sorunudur. Bu nedenle, Platon, sahte var olanların bulunduğu mağaradan ancak eğitimin insanı varlık ve yaşam hakikatine çıkarabileceğini söylemektedir. Karanlık, verilmiş olan ve kolayca yaşanan sahte hakikatin olduğu alandır. Aydınlık, çaba, uğraş, sabır, bilgi ve eğitim sonucu ulaşılabilen gerçek varlık ve hakiki yaşamın olduğu alandır. Seçim ise insana yani her bir kişiye aittir. Siz neyi seçerdiniz?

1. Yaşamın anlamı, kişinin yaşam deneyimi esnasında anlamlandırdığı semboller ve simgelerdir. Her bir kişi olguları çeşitli anlamlarda kavrar ve yorumlar. Olguların içerdiği anlama göre yaşamın anlamını da tanımlar. O halde, yaşamın anlamı yaşadığımız dünya ve deneyimlerimizde, hangi olgu ve olayı hangi sembol ile kısaca neyi, nasıl anlayıp yorumladığımızla bağlantılıdır.

2. Yaşamın anlamı seçimlerimizle oluşur. Heidegger ve Sartre'ın söylediği gibi insan seçimleridir. Çünkü insan bu dünyaya fırlatılmış ve terkedilmiş varlık olarak kendi var oluşunu seçebilen tek varlıktır.

3. Yaşamın anlamı ilişkilerde ortaya çıkar. İnsan, toplumsal varlık olarak sosyal ilişkilerle kendini var eder. Levinas ve Sartre'ın ileri sürdüğü gibi, insan diğerleri, başkaları ve ötekileriyle birlikte vardır. Onlarla girdiği ilişki ile kendini belirleyerek benliğini oluşturur. Descartes'ın Özne'sinden farklı olarak, diğeriyle ilişkisinde 'ben' ya da 'özne' açığa çıkar.

4. Yaşamın anlamı deneyimlerimizle belirlenir. İnsan yaptıklarıyla var olur. 'Kişi, işinin aynasıdır' söyleminde olduğu gibi, kişi, eylem ve deneyimleriyle var oluşunu ve yaşamının anlamını ortaya koyar. (Schmidtz, 101-104)

Yaşamın anlamı, insanları ve Dünyayı değiştirmek midir?

Anlamlı bir yaşam, Dünyadaki olaylara ve Dünyanın değişimine kalıcı etki eden yaşamdır. Çünkü böyle bir yaşam, herkesin yaşamına bir şekilde etki eder. Fakat bazı insanlar Dünyanın tarihsel akışında olumsuz geri dönüşlere neden olabilirken bazı insanlar tarihsel akışa ve insanlığa katkı yapmaktadırlar.

Hegel'e göre büyük kahramanlar (olumlu anlamda), evrensel aklın tarihteki akışını görüp bu akışı hızlandıran eylemlerle evrensel aklın tarih içinde yürüyüşüne katkı yaparlar. Bazıları da (Hitler gibi) tarihin akışında evrensel aklın özgürlüğe giden sürecinde olumsuz karşı duruşla gerilemesine neden olurlar. Fakat tarih bu geri sapmalara rağmen evrensel aklın planı doğrultusunda gelişir. Hegel'e göre anlamlı yaşam, tarihin akışını kavrayan insan aklında açığa çıkar.

Yaşamın anlamı, mutlu olmak mıdır? Yani mutlu bir yaşam sürmek midir?

Birçok filozof ve insana göre, yaşamın anlamı mutluluktur. İnsan yaşadığı sürece mutlu olmayı ister ve huzur bulduğunda haz alarak dinginliğe varır. Kant'a göre, doğada canlıların amacı, mutlu olmaktır. Canlılar temel ihtiyaç ve bedensel gereksinmeleri karşılayınca mutlu olurlar. Kant sorar: Acaba insanların amacı da mutlu

olmak mıdır? Eğer mutlu olmak olsaydı insan temel ihtiyaçlarını karşıladığında mutlu oldurdu. Ama insan temel ihtiyaçlarının ötesinde bir amaca yönelmektedir. Nedir bu amaç?

Diğer yandan araştırılması gereken asıl soru, 'mutluluk nedir?' sorusudur. Mutluluğun bir ve herkesçe kabul edilebilecek bir tanımı yoktur. Göreceli, öznel ve hazza yönelik bir içerikle, mutluluk tanımlanamaz. Hedonistlerin mutluluk anlayışı tüm insanları kapsamamaktadır. İnsan haz, zevk, şevk arzu gibi duyguların ötesinde başka şeyleri aramaktadır. O halde mutluluk nerede ve nasıl elde edilir ya da tanımlanır? Mutlu yaşam nedir? Ya da nasıl ve ne ile olanaklıdır? O halde insanın amacı bireysel mutluluktan çok genel bir mutluluk, yani ilk çağ filozofların ileri sürdüğü gibi devletin mutluluğudur. Ancak devletin mutluluğu da tek tek vatandaşların mutluluğu ile oluşur. O halde, mutluluk bir ideal istek midir? Yoka o bir ütopya mıdır?

Diğer yandan mutlu olmayan insan da yaşayan ölü gibidir. Mutsuz insan ölü bir yaşamın içindedir. Yaşamın amacı mutlu olmak ve mutlu biçimde yaşamı sürdürmektir. Mutsuzluk, yaşamı anlamsızlaştırırken, mutluluk yaşama anlam ve amaç katmaktadır. Çünkü mutlu olmasını sağlayan şey, insanı hazza, umuda, geleceğe, olanaklarına yönelmesini sağlar. Mutluluk, insanda uyancı etkisi yapar. İnsan, olumlu yanlarıyla hayata bakar ve anlamaya çalışır. Burada sorgulanması gereken ise mutluluğu sağlayan şey, olgu, nesne veya kavram her ne ise devamlı ve sürekli mi? Yoksa geçici ve bir süre sonra bitecek mi? Mutluluk aracının değeri, niteliği, niceliği, zamansallığı ve mekânsallığı evrensel ve objektif ölçütler içermekte midir? Çünkü mutluluk bir şeye bağlı olarak insanda ortaya çıkan bir ruh hali olduğuna göre, o bir şeyin neliği irdelenmelidir.

Eğer mutluluğun nedeni dışsal bir etki ise, mutluluğun gerçek olduğu ne kadar ileri sürülebilir? Çünkü mutluluk, kişinin içinden gelen ya da kişiye ait bir duygu ya da haz değil, nedeni kişinin dışında olan bir şeye bağlı olarak var olmaktadır. Dışardan gelen etki ya da neden bitince, kişi tekrar mutsuz bir duruma düşebilir. Örneğin bir çocuğun dondurma yediğinde mutlu olması, dondurması bitince de tekrar ağlamaya başlaması dışsal nedenin sürekli sağlanması gerektiğinin işaretidir. Eğer mutluluk dışardan gelecek sürekli bir nedene bağlı ise, gerçekliği tartışılabilir.

Mutlu olmayı yaptığımız eylemlerin değer ve anlamına göre değerlendirmekteyiz. Eylemler ise değer yargıları içeren etkinliklerdir; İyi, kötü, doğru, yanlış, haklı ve haksız gibi. Bu değer yargılarını belirleyen ve içini dolduran nedir? Çevre, kültür, ideoloji, siyaset, ahlak, din vb. gibi olgular değer yargılarını oluşturmaktadır. O zaman mutluluğa götüren eylemlerin arkasındaki değer yargıları kişiden kişiye, toplumdan topluma ve çağdan çağa değişme özelliğine sahiptir. O halde sonsuz yani kalıcı mutluluk var mıdır?

Joyce'a göre, yaşamın bir anlam taşımadığını ileri sürenlerin içinde bulunduğu durumu belirleyen dört unsur vardır: Değersizlik, anlamsızlık, önemsizlik ve boşluk. Kişi yaşamı değersiz görüyorsa, eylemleri değerlendirecek yani gerekçelendirecek bir referansa ya da ölçüte sahip değildir. Çünkü olguyu, eylemi ve her şeyi anlamsız

kabul etmektedir. Böyle olunca da hiçbir şeyin önemi yoktur ve kişi boşluğa düşmüştür. İşte Sisyphos mitinde olduğu gibi her gün kayayı tepeye çıkartması ve sonsuzca tekrar olması artık yapılan eylemi ve yaşamı anlamsızlaştırmıştır (Benatar, 55-56). Eylemi değerli ve anlamlı yapan ise kişinin yaptığı eylemi rasyonel biçimde anlamasıdır. Eğer eylem kişinin bilinçli, istekli ve özgürce yaptığı rasyonel ve anlaşılabilir bir etkinlik ise, eylem değerli ve bir anlama sahiptir. Değerli ve anlamlı eylemler ise insanı mutlu yaparken aynı zamanda kişi yaşamın anlamını deneyimler.

Yaşamın anlamı, bir şey için ya da bir şey uğruna çabalamak mıdır?

İnsan, geleceğe yönelir ama hiçbir zaman geçmişi onu yalnız bırakmaz. Gelecek ve geçmiş içinde bir ileri bir geri giden insan, aslında şimdide yaşamaktadır. Şimdide geçmişinden aldığı bilgi, deneyim ve ruh hallerinden yola çıkarak geleceğini kurmayı umut eder. O halde, insan şimdide geleceği umut eden varlıktır. İnsan, geleceğini bir şey için ya da bir şey uğruna planlamayı, kurmayı, oluşturmayı ve yaşamayı umut ederek düşünür.

İnsan, yaşamını anlamlandırmak için bir şey uğruna ya da bir şey için çalışır durur. Acaba yaşamın anlamı, bir şey için uğraşmak ya da bir şey uğruna çabalamak mıdır? "Doğada her şey bir şey için vardır" düşüncesi hem bilim insanları hem de metafiziksel bakışta olanlar tarafından çok kabul görmektedir. Doğadaki neden-sonuç ilişkisi göstermektedir ki, her şey bir nedene bağlı olarak oluşmaktadır. Başka bir deyişle bir şey diğer şeyi oluşturmaktadır. Bir canlı diğer canlı için besin kaynağı olurken, kendisi de başka bir şey için gereksinme olmaktadır. Besin zinciri, olaylar zinciri, ilişkiler zinciri, nedenler zinciri, olgular zinciri. O halde, insan için bir şey için olmak, ne demektir? Ne için insan bu yaşamda vardır? Ne uğruna insan bu yaşamda vardır?

İnsan, mutluluk adına ya da uğruna yaşamını devam ettirmediğine göre (çünkü hazcılık göreceli ve öznel idi), insan ne uğruna ve neye yönelmektedir? Tanrı'ya mı? Vatana mı? Sevdiğine mi? Paraya mı? Mal ve mülke mi? Aileye mi? Çocuklara mı? Şana ve üne mi? Kahramanlığa mı? Soyut kavramlara mı? Örneğin; özgürlük, insan hakları, adalet, iyilik, güzellik vb. Nedir insanın uğruna yaşamını harcadığı, feda ettiği, geçirdiği ve tükettiği?

Bir şey uğruna ya da için yaşanan hayat, kişinin kendi hayatı mı yoksa adanmış ve başkası ya da başka amaçlar için yaşanmış bir yaşam mıdır? Kişinin kendi öz yaşamı nerededir? Bir şey uğruna ya da için yaşamak, kişinin kendi yaşamı olmayacağına göre, boşa yaşanmış bir anlam ya da yaşam mıdır?

Yaşamın anlamı, iyi insan olarak hayat sürmek midir?

Öncelikle 'iyi' kavramının ne anlama geldiği irdelenmelidir. Ancak iyinin ne olduğunu açıklayabilirsek 'iyi insan olmak nedir?'e yanıt verebildiğimiz gibi iyi yaşamın insan için amaç olduğunu ileri sürebiliriz. Kant'a göre üç tür iyi vardır. 1) Verdiği yarardan dolayı iyi 2) Bir şeyden dolayı iyi ve 3) Kendi başına iyi.

Bir şey sonucunda oluşan fayda, başarı, yarardan dolayı iyi olması acaba o şeyin kendisini iyi yapar mı? Örneğin para, doğru kullanıldığı zaman iyiyi ortaya çıkartabilir. İnsanın amacı bu tür bir iyi peşinde yaşam sürmek olamayacağına göre, iyi insan olmak nedir? İkinci iyi tanımını irdelersek, bir şey kendiliğinden iyi değil, başka bir şey onu iyi yapıyor. Örneğin iyi insan olmak, yasaların korkusundan olunuyorsa, o kişi aslında iyi değil ama korku onu iyi yapıyor, demektir. Kendi başına iyi, doğası gereği ya da var olmasının temeli iyi olan şeydir. İnsanın amacı bu tür bir iyiden yola çıkarak yaşamını sürdürmek olmalıdır. İnsan, iyi olanı iyi olduğu için yapmalı, ne sonuca ne de başka bir şeye dayanarak değil de, iyiyi iyi olduğu için aramalı ve yapmalıdır. Peki, iyiyi, iyi olduğu için yapan insan nasıl yetişecek ya da ortaya çıkacak? Durup dururken insan var olmuyor? İnsan, bir sürecin ürünüdür. O halde, insanı iyi yapan nedir? Onun doğasında olduğu düşünülen iyi ideası ya da düşüncesi midir? İyi insan olmak, bir eğitimin sonucu ise, hangi eğitim bunu gerçekleştirecektir? Bir inancın sonucu ise hangi inanç iyi insanı oluşturacaktır?

İnsan, çok özel olarak yaratılmış ve evrenin en şerefli varlığı mıdır?

Orta Çağ Batı dünyasında özellikle Hristiyan düşüncesinde insan, Tanrı tarafından özel olarak yaratılmış ve kendisinden verdiği bir parça ile onu diğer varlıklara göre daha değerli ve olanaklı yaratmıştır. Bu nedenle insan, hem hayvanlardan hem de diğer canlı ve cansız türlerden farklı yaratılmıştır. Bu düşünceyi destekleyen evren tasarımına göre Dünya evrenin merkezinde hareketsiz durmaktadır. Tüm diğer gezegenler yani göksel evren, Dünyanın etrafında dönmekteler. Doğada yani evrendeki her değişim, dönüşüm ya da varlıklarda, Tanrı'nın özel bir planı ve amacı gerçekleşmekteydi. Evren, bu planın gizemi ile dolu idi. İnsanın amacı da bu planı anlamak ve ona göre bir yaşam sürmekti.

Tüm tek Tanrılı semavi dinler, insanın evrende özel bir konumu olduğunu, bu konumunda Tanrı'nın insana verdiği ruh ile yaratıldığını kabul ederler. İnsan, evrendeki en şerefli varlık olarak evrenin merkezinde bulunan Dünya'da ikamet etmektedir. Evren ve Dünya hatta tüm yaratılanlar insan için yaratılmıştır. İnsan, Tanrı'nın kendisine verdiği tüm nimetleri yani var olanları kullanma, değiştirme ve dönüştürme hakkına da sahiptir. O halde insan, Tanrı tarafından yaratılan özel bir varlık olarak diğer varlıklara göre üstünlüğe sahiptir. Bu üstünlük onun ruh yanına yönelmesi ve Tanrı'nın ondan beklediği yaşamı sürmesi ile sonsuz yaşam ve mutlulukla ödülleneceği inancı ile birleşince de insanın bu yaşamdaki amacı dinsel yaşama yönelmekti. Aziz Augustinus bu amacı, yeryüzü devletini terk edip, Tanrı Devleti'ne yönelmek ile açıklamaktadır.

Tinsel yaşamın önemi vurgulanarak, yeryüzünün kıymetsiz olduğu görüşü, insanın doğa bilimlerinden uzaklaşmasına neden oldu. Metafiziksel bir düşünme ile ölümden sonra sonsuz yaşamın cennette olduğu inancı ile insanlar, gelecek yaşamın umudu ile varlıklarını anlamlandırma çabasına girdiler. Bu düşünceye göre, ya-

şamın anlamı, öte Dünyada tüm günahlardan arınmış olarak mutlu bir yaşam sürmekti. Böylece bu Dünyada yapılabilecek her olanak kötü ve günah sayılırken yaşamın amacı, anlamı ve mutluluğu öte Dünya inancı ile ertelenmiş oldu.

İnsan, evrendeki tüm diğer varlıklar gibi mekanik yasalara uymak zorunda olan bir varlık mıdır?

Rönesansla başlayan bilgi ve doğa bilimlerindeki gelişim, öncellikle evren tasarımında değişime giden süreci başlattı. Kopernik, Kepler, Galilei ve Newton gibi bilim insanlarının uzun süren mücadelesi sonucu evrenin merkezinden Dünya alındı ve yerine Güneş konuldu. Böylece evrenin yapısındaki tanrısal plan, amaç ve anlamda değişime uğrayarak eleştirildi. Sonuçta bilimsel gelişmeler, insanın evrendeki konumunun da değişmesine neden oldu. Artık insan, evrenin merkezinde olduğu düşünülen Dünya'da değil, diğer gök cisimlerinden farkı olmayan ve merkezde de bulunmayan Dünya üzerinde yaşamaktaydı. Buna ilaveten insan, özel bir varlık da değildi; çünkü evrendeki yasalara tabi idi. Evrenin yasaları mekanik bir zorunlulukla çalışan bir saat gibi işlemekteydi. İnsanın amacı da bilim yaparak bu yasaları anlamak ve bu yasalarla yapacağı her tür teknik ve aletle yaşamını daha huzurlu, sağlıklı ve mutlu yapmaktı. Bacon, bu düşünceyi şöyle dile getirmekteydi: Evreni bilmek onun yasaların bilmekti. Yasaları bilmek ise evrene hükmetmektir.

Sonuç

Felsefecilerin aslında çok dile getirmediği ama hem bireysel yaşamlarını hem de felsefelerini etkileyen en önemli unsurlardan biri de, yaşam ve ölüm karşıtlığıdır. İster ölüm karşısında yaşamın anlamını arasınlar ister doğrudan yaşamın ya da ölümün ne'liğini irdelesinler, filozofların sordukları ve yanıt vermeye çalıştıkları soru: "İnsan denilen varlık, ne türden bir Varlığa ve Varlık anlamına sahiptir?" Bu soru çerçevesinde ölüm karşısında ölümsüzlüğü, sonluluk karşısında sonsuzluğu, umutsuzluk karşısında umudu, acı karşısında hazzı, köütülük karşısında iyiliği, yanlışın karşısında doğruyu, hakikat olmayanın karşısında hakikati arayan Varlık olarak insan, yaşamını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Çünkü yaşamın anlamı ile kendi varlığını Varlığa çıkartacaktır. İşte bu çalışma, insan Varlığının kendini açığa çıkartma serüvenini hem felsefede hem de diğer alanlarda arama ve açıklama etkinliğidir.

Genel Kaynakça

Adam, Buden, *Meaning and Morality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*, Northwestern Uni. Press, Illinois, 2016.

Adler, Felix, *an Ethical Philosophy of Life*, D. Applelton & Comp., New York, 1920.

Aries, Philippe, *Western Attitudes towards Death: From the Middle Ages to the Present*, John Hopkins Uni. Press, Baltimore, 1975.

Barry, Vincent, *Philosophical thinking about death and dying*, Thomson-Wadsford Publ. 2007

Becker, Ernest, *the Denial of Death*, the Free Press, New York, 1973
Benatar, David (ed.), *Life, Death and Meaning*, Littlefield Publ., London 2010.
Carse James F., *Death and Existence; A Conceptual History of Human Mortality*, A Wilet İnterscience Publ. New York, 1980.
Choron, Jacques, *Death and Western Thought*, Collier MacMillan Publ. New York, 1963.
Chukwaelpbe, Mattthew C., *The Relevance of Heidegger's Articulation of Death to Eschatology from an Igbo Perceptive*, Ph.D. dissertation, Duquesne University, Pittsburgh, 1991.
Dastur, Françoise, Death: *An Essay on Finitude*, Trans. From French by John Llewelyn, Athlone Press Hall, London, 1996.
Dastur, Françoise, *How Are we to Confront Death?* Trans. By Robert Valler, Fordham University Press, New York, 2012
Dolimore, Jonathon, *Death, Desire and Loss in Western Culture*, Routledge, New York
Donnelly, John, *Language, Metaphysics, and Death*, Fordham University Press, New York, 1978.
Feifel, Herman (Ed), *the Meaning of Death*, McGraw-Hill Book Comp., New York, 1959.
Fairfield, Paul, *Death: A Philosophical Inquiry*, Routledge Press, Oxford, 2015.
Goetz, Stewart, *the Purpose of Life*, Continuum Int. Publ., 2012.
Güven, Ferit, *Madness and Death in Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2005.
Ireton, Sean, *an Ontological Study on Death from Hegel to Heidegger*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007.
Kellehear, Allan, *Eternity and Me*, Baywood Publ. Comp., New York, 2004.
Klemke, E. D., *the Meaning of Life*, Oxford Uni. Press, Oxford, 1981.
Koestenbaum, Peter, *Is there an answer to death?* Prentice Hall, Inc. New Jersey, 1989.
Luper, Steven, (Ed), *the Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2014.
McWhorter, Ladelle (Ed), *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, the Thomas Jefferson University Press, Missouri, 1992.
Mills, Gretchen& others, *Discussing Death*, ETC Publication, California, 2976.
Mills, Liston O., *Perspective on Death*, Abington Press, New York, 1969
Morra, Joanne, Robson; Mark & Mith, Marquard, *the Limits of Death between Philosophy and Psychoanalysis*, Manchester University Press, Manchester, 2000.
Nulland, Sherwin B., *How We Die*, Vintage Books, New York 1995.
Olson, Sheldon Ekland, *Life and Death Decision*, Routledge, New York, 2013.
Sanders, Steven & Chaney, David R. (Ed.) *The Meaning of Life*, Prencite-Hall, New Jersey, 1980.
Schumacher, Bernard N, *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*, Cambridge Uni. Press, Cambridge 2011.
Schott, Robin May (ed.) Birth, *Death and Femininity*, Indiana Uni. Press, Bloomington, 2010.
Seachris, Joshua (ed.), *Exploring the Meaning of Life*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2013.
Shibles, Warren, *Death: An Interdisciplinary Analysis*, the Language Press, Wisconsin, 1974.
Strickland, Albert Lee & DeSpelder, Lynne Ann, *The Path Ahead*, Mayheld Publ. Comp.,

London, 1995.
Stefanovici I. Leman, *the Event of Death: A Phenomenological Enquiry*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987.
□wie□y□ski, Adam, *the Philosophy of Human Death an Evolutionary Approach, Warszawa*, 2009.
Terkel, Studs, *Will the Circle be Broken?*, The New Press, New York, 2001
Timko, Tobert & Hoff, Joan W., *Philosophies for Living*, Prentice Hall, New Jersey, 2001.
Thagard, Paul, *The Brain and the meaning of Life*, Princeton Uni. Press, Princeton, 2010.
Thomson, Garrett, *On the Meaning of Life*, Wadsworth/Thomson, 2003.
Tuttle, Howard N. *Human Life and Radical Reality*, Peter Lang Publ., New York, 2005.
Vernon, Glenn M., *Sociology of Death: An Analysis of Death-Related Behavior*, the Ronald Press Comp., New York, 1970.
Warren, James, *Facing Death*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
Wyschogrod, Edith, *Spirit in ashes: Hegel, Heidegger, and man-made mass death*, Yale University Press, New Haven, 1985.
Wyschogrod, Edith (ed.) *the Phenomenon of Death*, Herper&Row Publ. London, 1973
Young, Juhan, *the Death of God and the Meaning of Life*, Routledge Press, London, 2003.

I. BÖLÜM:
ANTİK ÇAĞ'DA
YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

1. İLKEL İNANÇLARDA YAŞAM VE ÖLÜM



FIRAT İLİM[1]

İlkellerin yaşam ve ölüm anlayışı ile ilgili düşünürken iki ayrı düzlemi ayırmamız gerekir: Bunlardan biri herhangi bir topluluğun yaşamsal faaliyetlerinde (ya da diğer bir deyişle toplumsal yaşamın üretim süreçlerinde) karşılaştığı doğal olguların kendini dayatması olarak "doğa" düzlemidir. Diğeri ise bu topluluğun söz konusu olgularla ilişki kurma biçimi ve bu ilişkilerin ürünlerinin düzlemi olarak "kültür" düzlemidir. Elbette bu iki düzlem birbirinden büsbütün ayrı olmadığı gibi yer yer birbirinden ayırt dahi edilemeyecek kadar iç içe geçmiş halde karşımıza çıkabilir. Bu iki kategoriyi açıklamak için antropolog Max Gluckman'ın aktardığı Zulu'lar ile ilgili bir örneğe bakalım:

> Bir nedensellik teorisi olarak cadılık bir insanın yediği belirli gıdalardan dolayı hasta olmasını inkar etmez, fakat onların neden bazı zamanlarda öldüklerini ve bazı zamanlarda da ölmediklerini açıklar. Cadılığa dair bu inanç kaza olarak isimlendirdiğimiz şeyin ortaya çıkışıyla açıklanır. Çocuğu bir yılan tarafından ısırılan ve ölen bir Zulu tanıyorum. Oğlunun büyü ile öldürüldüğünü söylüyordu. Bu demek değil ki bu adam oğlunun bir yılan tarafından ısırıldığını görmedi, ya da bazı yılanların zehirli olup bazılarının zehirli olmadığını ve zehirli bir yılanın ısırığının ölümcül olduğunu bilmiyor değil. Oğlunun büyü ile öldürüldüğünü söylediğinde,

[1] Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

> bir cadının bir yılanın onun oğlunu öldürmek için ısırmasına neden olduğunu kastediyor.
>
> Her talihsizlik için, her iyi şans için olduğu gibi, iki soru belirir: İlki bunun "nasıl" meydana geldiği ve ikincisi "neden" meydana geldiği."Nasıl" meydana geldiği sağduyuya dayalı ampirik gözlemle cevaplanır: çocuk ölmüştür zira zehirli bir yılan tarafından ısınlmıştır. Fakat bu, çocuğun neden o zamanda ve o yerde bir yılan tarafından ısırıldığını ve neden başka bir yılan tarafından başka bir yer ve zamanda ısırılmadığını açıklamaz; ya da neden başka bir insanın değil de o insanın ısırıldığını. Cadılığa dair inanç neden belirli kişilerin belirli zamanlarda ve yerlerde belirli talihsizliklerden muzdarip olduğunu açıklar – kaza, hastalık, vb. Bir nedensellik teorisi olarak cadılık, talihsizliğin tekilliği ile ilgilenir. (Gluckman, 1955: 83-84)

Gluckman buradaki meseleyi bir "metafizik problem" olarak adlandırır. Fakat yukarıdaki iki kategoriyi bu örneğe uyguladığımızda kabaca görürüz ki, bir Zulu için yılanın varlığı ve zehirli bir hayvan olması doğal birer olgudur. Topluluğun yılanlarla temas edecek bir yaşamsal koşulda yaşaması ve ölümün kendisi de aynı türden birer olgudur. Öte yandan yılan sokması sonucu ölen bir çocuğun ölümünün açıklanması artık doğa düzleminin içermediği yeni bir unsur içermektedir: Cadılık.

Diğer taraftan, hatırlamamız gereken bir diğer temel nokta şudur ki, C. Levi-Strauss ve Levi-Bruhl'ün bize öğrettiği kadarıyla günümüz modern birey kavrayışı ilkeller için geçerli değildir. Levi-Bruhl'ün deyimiyle ilkel insan için "tür bireyde içkinleşir" ve birey çoğu durumda türün bir temsilcisidir. (Levy-Bruhl, 2006: 1. Kitap, 1. Bölüm; Levi-Strauss, 2000: 7. Bölüm). Durkheim da ilkel insan için türün ya da topluluğun bireyi öncelemesini şu gerekçelendirmeyle özetlemektedir:

> Her şeyden önce, kişisel olarak varlığını devam ettirme ihtiyacının, başlangıçta aktif olarak hissedildiği doğru değildir. Ilkel insan, genel olarak ölüm düşüncesini bir tür ilgisizlikle kabul eder. Kendi bireysellikerine çok az değer verme hususunda eğitilen ve hayatını sürekli olarak tehlikeye atmaya alışkın olan ilkel insan, hayattan kolaylıkla vazgeçer. Dahası, uyguladığı dinler tarafından vaat edilen ölümsüzlük, kişisel bir ölümsızlük değildir. Birçok durumda ruh, ölen insanın şahsiyetini sürdürmez ya da onu uzun süre devam ettirmez; çünkü evvelki varlığını unutan ruh, bir müddet sonra bir başka bedene hayat vermek için çeker gider ve böylece de yeni bir şahsiyetin hayat verici bir esası haline gelir. (Durkheim, 2005: 321)

Erken modernlerin inançlarının aksine, birçok ilkel toplulukta genel idelerin varlığına dair kimi işaretler görülebilir. Burada idenin tözsel varlığını öne sürmekten ziyade, onun kimi işlevlerini kastediyoruz. Bu konudaki en temel kanıt, bireysellik ilkesinin temsil yoluyla tümeli ikame etmesidir. Ilkeller için topluluğun bir bireyi belirli etkinliklerde topluluğu ya da insan türünü temsil edebilir. Tanrılara yahut doğal güçlere sunulan kurban/sunak topluluğun bir tikeli olarak kabul görür ve bir topluluk,

sunulan bir tikeli yoluyla tanrıları veya doğal güçleri toplulukla ilişki haline sokabilir. Bireyin ölümü bu durumda benzeri olmayan bir tekilin varlığını sonsuza dek yitirmesi olarak görülmez, aksine, burada türün ya da topluluğun tikel bir bireyi bireyselliğini yitirerek türün ya da topluluğun devamını sağlayan adeta bir tohum işlevi kazanır. Üstelik bu durum sadece insan türü için de geçerli değildir; bir boğa, boğa türünün ve bu türün sahip olduğu niteliklerin temsilcisi olarak anlamlandırma düzleminde kendine yer bulur. Bir ağaç tüm ağaçları, bir su birikintisi tüm suları temsil edebilir.

Doğadaki bu sürekliliği sağlayan, varolanların arkasında duran değişmeyen bir ilkedir ve bu ilke/güç şimdiye dek araştırmacılar tarafından çeşitli isimlerle kavramsallaştırılmıştır: *Mana, lebenskraft, Seelenstoff, zielstof, Potenz*. (Levy-Bruhl, 2006: 19) Holmes ise bu güçten şu şekilde söz ediyor:

> Bu gücün her şeyle ilişkisi vardır. Hiçbir canlı ya da cansız varlığın ondan bağımsız bir şekilde var olabilmesi söz konusu değildir. Ona şeylerin ruhu denilebilir... İçinde yaşadığı varlığa özgü özelliklerle doğru orantılı bir kişiliğe sahiptir... İyi ya da kötü olabilmekte, birinin canını acıtabilmekte ya da acı duyabilmektedir. (Aktaran: Levy-Bruhl, a.g.e.: 19)

İlkellerin varlığı ve oluşu düşünme biçiminde etkili olan en temel bileşenlerden biri de zaman algısıdır. Günümüzde artık kanıksanmış bir biçimde kabul edilen lineer zaman anlayışı çoğu ilkel topluluk için ve insanlık tarihinin önemli bir bölümü için söz konusu değildir. Bunun yerine doğanın gün döngüsü, mevsim döngüsü ve biyolojik döngülerden ilham alınarak zamanın akışının da "döngüsel" bir niteliğe sahip olduğu düşünülür. Aksamaz bir kararlılıkla gündüz geceyi takip eder, yaz bitiminde biliriz ki aynı mevsim sonraki yıl tekrar gelecektir. Aynı şekilde, mevsimlik bir çiçek de kışın bastırmasıyla ölüp giderken sonbaharda toprağa düşürdüğü tohumları sayesinde sonraki bahar tekrar yaşam bulacaktır. Tek ve yinelenemez birey anlayışı dayatılmadığı sürece epey anlaşılır bir durumdur bu.

Doğanın bu döngüsel hareketi bir tür zamansal projeksiyondur ve bu projeksiyon bireysel doğum ve ölüm durumlarını anlamlandırmada da kendi özgün işlevini kazanır. İlkeller için ruhun ölümsüzlüğü neredeyse evrensel bir inançtır. (Levy-Bruhl, a.g.e.: 232) Burada kastedilen, bireysel bedenin doğal çözülmeye uğramasına rağmen ruhun ölüm sonrası etkinliklerine bir süre veya süresiz bir biçimde devam edebilmesidir. Ruh bir başka insan bedeninde, yahut başka bir canlılık formunda varlığını devam ettirebilir. (Levy Bruhl, a.g.e., 193) Dahası, ruhun bedeni terk ettikten sonra yaşayanlar ile diyalogu devam edebileceği gibi, ölmüş kişinin ruhu diğer yaşayanları tehdit edebilir, onlara zarar verebilir yahut onların besinlerini tüketebilir. Örneğin Palonglar bir ölünün ruhunun ölümünden hemen sonra yolculuğuna yalnız devam etmemek için bir yoldaşını beraberinde götürmek isteyebileceğine inanır. Bu nedenle insanlar 8 gün kadar önlemler almakta ve bu sürenin tamamlanmasıyla ölünün ruhunun kendilerini rahat bırakacağına inanmaktadır. Yine

örneğin Wanga'da ya da Endonezya'da ölünün ruhunun ölmüş olduğuna inanamadığı ya da bunun farkına hemen varamadığına inanılmaktadır. (Aktaran: Levy Bruhl, a.g.e.: 229, 231) Dieyrieler'de örneğin, ölüler gömülürken geri dönmeyi denemesin diye ayak parmakları bağlanır ve mezarın etrafı dört hafta boyunca kontrol edilir. Yine bazı toplulukların geri dönüp yaşayanlara zarar vermesin diye ölülerinin cesetlerini parçaladıkları, yaktıkları, tüm kemiklerini kırdıkları ya da canlılarla cinsel ilişkiye girmeye çalışmasınlar diye cinsel organları kesip mezarın yakınlarından görülebilecek bir ağaç dalına astığı biliniyor. (Levy Bruhl, a.g.e.: 267-270)

Ilkellerde ölüm inancıyla ilgili bir diğer ilginç nokta, ölümün bulaşıcı bir niteliğinin olduğuna yönelik inançtır. Bu inanç nadir de olsa kimi topluluklarda görülmektedir. Örneğin Mali Yanmadası'nda yaşayan Sakailer'de ölünün kasti olmadan topluluğa ölümü bulaştırabileceğine inanılmaktadır. Sözü edilenin bulaşıcı bir hastalık sebebiyle gerçekleşen bir ölüm olması gerekmediğine dikkat çekmekte fayda var. Kendi eceliyle ölen bir birey dahi topluluğa ölümü bulaştırabilir. Bu nedenle ölünün topluluktan uzak tutulması için önlem alınması gerekir. (Levy-Bruhl, a.g.e.: 226-227)

Ölümden sonra bir başka bedende hayat bulma da bir diğer inançtır. Bu inanç Hindistan, Yunanistan, İran'da ve Kuzey Amerika'da karşımıza çıkar. Buna göre, ölmüş bir kişinin ruhu bir başka insan bedeninde ya da başka bir canlıda yeniden beden bulabilir (re-enkarnasyon/ yeniden ete kemiğe bürünme). Örneğin Huronlar ölü çocukları yolların altına gömerler ki yoldan geçen kadınların içine girerek yeniden doğabilsinler. (Eliade, 2009: 182, 253) Antik Yunan'da Pitagorasçıların ve kadim bir inanç olan Budizmin de bu inanışı paylaştığı bilinmektedir. (Jung, 2003: 46-48) Ülkemizde bu inancın kendini Tunceli ve Antakya kimi gibi bölgelerde devam ettirdiğini görmek mümkündür. Özellikle Antakya'nın güney batısında bu inancın bir uzantısı olarak, yeni doğan bir bebeğin önceki hayatını hatırlamaması için ağzının içine tükürülmesi gibi bir adet olduğu uzun yıllardır söylenegelir. Ancak bu konuda elimizdeki veriler kişisel tanıklıkların ötesine geçmemektedir.

Ölümün kolektif etkinliklere yansıyan ve bireysel olmayan kimi görünümlerine bakalım. Birçok toplulukta şimdiye dek sıklıkla görülmüş olan bir ritüel kategorisi mevcuttur: Döngü sonu ritüelleri. Yıllık döngünün sonlanıp yeniden başladığı kimi eşiklerde yaşam ve ölümün karşı karşıya geldiği bir temsili düzen yaratılır. Önceki yıl sona ererek ömrünü tamamlar ve yeni yıl başlayarak yaşam bulur. Bu bir anlamda doğal güçlerin topluluk açısından ölümü ve yeniden doğuşu demektir. Gaster bu iki aşamayı "boşalma" (*kenosis*) ve "dolma" (*plerosis*) olarak adlandırıyor. (Gaster, 2000: 23-95) Topluluk bu süreçlerde yaşam alanlarındaki tüm ateşi söndürüp tekrar yakarak, yoğurtları öldürüp sıfırdan mayalayarak, önceki yıldan kalan tüm gıdaları tüketip yeni yılda üretilecek olanlara yer açarak doğal güçlerin ölüş ve yeniden doğuş süreçlerine eşlik eder. Ölen şey yeniden yaşam bulacağı için bu tür bir ölüm yadırganmaz ya da ötelenmez, aksine onay ve kabul görür. Diğer bir deyişle

doğa, ölümü de kapsayarak aşar ve onu yaşamın süreçlerinden biri haline getirir.[2]

Topluluk için kutsal görülen totemin de ölümü bu etkinliklerde istisnai bir şekilde yadırganmaz. Frazer ve Freud'un (Freud, 1998: 99; Frazer, 2012: Bölüm III: Tanrının Yenmesi) aktardığına bakılırsa California'da yaşayıp totemi şahin olan bir kızıldereli oymağı gündelik süreçlerde bir şahinin öldürülmesini ölüm cezasına çarptırırken, senenin belirli bir dönemi -sözünü ettiğimiz işleve sahip bir etkinlikte- totemi temsil eden bir şahini kendi elleriyle kasten öldürür ve bazı örneklerde kurbanın parçaları topluluğun üyeleri tarafından bölüşülerek tüketilir ya da saklanır. Ölüm ve yaşamın bu tür iç içe geçmişliği ve birinin diğerinin içerisinde yaşatılarak kabul edilmesi günümüz insanı için anlaşılması epey zor bir olgudur. Freud bu tür çelişik görünen kimi kültürel olguların ikirciklik/ ambivalence ile anlaşılması gerektiğini düşünür ve kültürel yasaklama üzerine uzlaşımın ikili yapısını bu yoll açıklamaya çalışır.

İlkel insan için ölüm yalnızca doğal nesneler ve doğal güçlere uygulanabilecek bir kategori değildir; aynı zamanda uzlaşımsal kurumlar da ölümü tatma ve yeniden doğma döngüsüne dahildir. Bu noktada verilebilecek ilk örnek ahlak kurumunun ölümüdür. Boşalma ve dolma süreçleri arasında eski ahlaki yasanın ölümü gerçekleşir ve yeni yasa yürürlüğe girene dek bu kurumun yokluğunun tabiri caizse tadı çıkarılır. Yine siyaset kurumu da aynı kaderi tadacaktır. Iktidar fikrinin kendisi ya da siyasal iktidar fikri tümden ölmese de her tikel iktidar ölüm karşısında boyun eğmek ve ölmek zorundadır. Bu fikrin bir uygulaması olarak, boşalma sürecinden yeniden dolma sürecine geçene kadar kasti olarak bir başka geçici ve gülünç yönetici seçilir. Bu, bir kral, bir Tanrı ya da üst düzey bir yönetici olabilir. Yönetici geçici olarak topluluğa kural koyar ve yeniden doldurma sürecine geçilirken tahtından indirilir. Bazı örneklerde bu kişinin tahttan indirilirken fiziksel, psikolojik ya da dolaylı şiddet görmesi de ritüelin esaslı bir parçası sayılır. (Burke, 1996: Başaşağı Dönmüş Dünya)

Bu durumda akıllara şöyle bir soru geliyor muhtemelen: Acaba ilkel insan için ölmeyen herhangi bir şey yok mudur? Günümüzde kadirimutlak olmakla nitelenen Tanrı veya tanrılar örneğin. Bakın Frazer bu konuda ne diyor:

> İlkel insan sonsuz zaman fikrinden yoksun olduğu için, doğallıkla tanrıların da kendisi gibi ölümlü olduğunu varsayar. Grönlandlılar rüzgarın, en güçlü tanrılarını bile öldürebileceğine ve tanrının bir köpeğe dokunursa mutlaka öleceğine inanırlardı. Hıristiyan Tanrısı diye bir şeyin olduğunu öğrendiklerinde, onun hiç mi ölmediğini sorup durdular, ölmediğini öğrendiklerindeyse çok şaştılar ve onun gerçekten de iyi bir tanrı olması gerektiğini söylediler. Bir Kuzey Amerikalı Kızılderili, Albay Dodge'un sorularına verdiği yanıtta, dünyanın Büyük Ruh tarafından yaratıldığını söyledi. Hangi Büyük Ruh'tan, iyisinden mi yoksa kötüsün-

[2] Benzer kimi ritüeller eski Türk kültründe de bulunur. Bu konuda işaret edilebilecek Metin And'ın o muhteşem eserini hatırlamakta fayda var. (And, Nisan 2016: özellikle 187-200)

> den mi söz ettiği sorulduğundaysa,"Yo, onlardan hiçbiri," diye yanıt verdi, "dünyayı yaratmış olan Büyük Ruh çoktan ölmüş. Bu kadar uzun yaşayamaz belki de." Filipin Adalarında bir kabile, İspanyol fatihlerine Yaratıcının mezarının Cabunian Dağının tepesinde olduğunu söylemişti. Hotantoların bir tanrısı ya da kutsal kahramanı olan Heitsi-eibib birçok kez ölmüş ve yeniden yaşama dönmüştü. Mezarlarına genelllikle dağlar arasındaki dar geçitlerde rastlanır. Yunanistan'ın büyük tanrısı Zeus'un mezarı ziyaretçilere daha çağımızın başlangıcına kadar Girit'te gösterilirdi. Dionysos'un vücudu Delfi'de altın Apollon heykelinin yanına gömülüdür, mezar taşında şunlar yazılıdır: "Burada Semele'nin oğlu Dionysos'un ölüsü yatmaktadır." Bir öyküye göre Apollon'un kendisi Delfi'de gömülüdür, çünkü Pythagoras'ın tanrının mezarı üzerine onun piton tarafından nasıl öldürüldüğünü ve üç ayaklı altarın altına nasıl gömüldüğünü anlatan bir yazıt yazdığı söylenmektedir. Cronus, Sicilya'da gömülüdür, Hermes, Aphrodite ve Ares'in mezarları Hermopolis, Kıbrıs ve Trakya'da gösterilmektedir. (Frazer, 2014: 211, 212)

Diğer kimi dinlerin peygamberlerinin ölümlü olarak görülmesinden tamamen ayrı bir durum olarak, Hıristiyanlık inancı için üçlemenin (teslis) özsel bir parçası olan İsa'nın bile belirli bir şekilde ölebildiği biliniyor. Dahası, kurumsal hıristiyanlık kendi devamlılığını sağlamak amacıyla din kurumunun yılda belirli aralıklarla temsili düzlemde "öldürülmesine" dahi izin vermiştir. Kutsal metinlerin tahrip edilmesi (*parodia sacra* / kutsalın parodisi), İsa ve Meryem'in ve papalığın aşağılanması yine bu geleneğin bir tür devamı olarak görülebilir. (Bakhtin, 2004: 40-41; 2002) Bu son sayılan uygulamaların önemli bir bölümü Reform ve Karşı-Reform dönemlerinde yasaklanmışsa da, bugün hala özellikle de Katolik inancının yaygın olduğu İtalya ve İspanya gibi güney Avrupa ülkelerinde gerçekleşen kimi karnavalarda bu tür uygulamaların izlerine rastlamak mümkün.

Görüldüğü gibi, türlü uygulamalarında ölüm olgusu çoğunlukla mutlak bir son olarak görülmemekte ve dahası, toplumsal yenilenme süreçleriyle ilgilisinde ölüm, yaşam kategorisinin altına yerleştirilmektedir. Bu sonucu sağlayan en temel iki unsur ise bireysellik anlayışı ve döngüsel zaman fikridir. Türün diğer üyeleri ile temsil edilebilirlik, ölümü tür karşısında kadirimutlak konumundan mahrum bırakmaktadır. Dahası zaman, ölüm karşısında yenilen bireyi oluşa belli farklı formlarda fakat eni sonu yeniden taşıyacak şekilde düşünülmektedir.

Kaynakça

And, Metin, *Oyun ve Bügü:Türk Kültüründe Oyun Kavramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Nisan 2016

Bakhtin, M. M., *Rabelais ve Evreni*, Çeviren: Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005

Bakhtin, M. M., *The Dialogic Imagination, Four Essays* by M. M. Bakhtin, Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 2002

Boas, Franz, *Primitive Art*, Dower Publications, Mineola-New York, 2010

Burke, Peter, *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, Çeviren: Göktuğ Aksan, İmge Kitabevi

Yayınlan, Ankara, 1996
DaMatta, Roberto, *Carnivals, Rogues and Heroues: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, Transtaled by John Brury, University of Notre Dame Press, London, 1991
Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çeviren: Fuat Aydın, Ataç Yayınlan, İstanbul, 2005
Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, Çeviren: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009
Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu I- II*, Çeviren: Niyasi Berkes, Cumhuriyet Yayınları, Aralık 1998
Frazer, James G., *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 2004
Frazer, James G., *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri II*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 2012
Gaster, H. Theodor, *Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000
Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell Pressl, Oxford, 1955
Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010
Jung, Carl Gustav, *Dört Arketip*, Çeviren: Zehra Aksu Yılmazer, Metis Yayınları, İstanbul, 2003
Levi - Strauss, *Yaban Düşünce*, Çeviren: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, Ekim 2000
Levy - Bruhl, Lucien, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, Çeviren: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınlan, İstanbul, Haziran 2006
Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, New York, 1991

2. MİTOLOJİK ESERLERDE VE DİNİ ÖĞRETİLERDE YAŞAM VE ÖLÜM

"Öyleyse kim bilebilir Yaşamın Ölüm olmadığını ve burada Ölüm dediğimiz şeye aşağıda Yaşam denmediğini"
Euripides[1]

ZEYNEP BERKE ÇETİN[2]

Mitolojik eserler, özellikle de Homerik destanlar, ilkel insan zihnini felsefeye hazırlayan bir ara aşama, ilkel düşünce ile felsefe arasına gerilmiş bir köprü gibidir.

> Mit felsefenin dolayımsız müjdecisiydi ve felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı. Mit zaten bir dünya düzenini, filozofların *kozmos* diye adlandıracakları şeyi öngerektirir, fakat onu esasen tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirir. (Peters 2004:6)

Mitoloji yazarları, evreni sistemli bir biçimde açıklamaya, Tanrılar da dâhil her şeyi yerli yerine koymaya çalışır ve pek çok yönüyle kendisini önceleyen ilkel düşünceden ayrılır. Ancak düzeni, aşkın ve şahsi öğeden, yani dünyanın ötesinde duran, insana benzer tanrılardan hareketle açıklama çabasından tümüyle kopamaz. Yaşam ve ölüm kavrayışında da bir değişim söz konusudur. Homeros, ruhları, yaşayanların dünyasına etkide bulunamayacakları Hades'e hapsederek, yeni bir bakışa doğru ilk adımı atacak ancak yine de ruhu, ölümden sonra bedenden ayrılan başka bir beden olarak düşünmekten vazgeçmeyecektir. Kimi zaman mitolojiden çok teolojiye yakın duran diğer eser ve öğretiler ise, Homeros'un dünya görüşünden çok, kadim kültlerin kabullerine dayanmaktadır. Bu eserlerdeki yaşam ve ölüm anlayışlarının incelenmesi, hem felsefenin filizlendiği tarihsel ve kültürel koşulların biçimlenmesindeki rolleri hem de filozofların düşüncelerine yaptıkları gizli ve açık etkiler nedeniyle, Yunan filozoflarının görüşlerini tam anlamıyla idrak etme noktasında büyük bir önem taşımaktadır.

A) HOMEROS

Homeros'un destanları, Yunan kültüründe hem insana, yaşama ve ölüme hem

---

[1] Euripides'ten aktaran Kranz, 1994:226.

[2] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

de genel evren tasavvuruna yönelik kavrayışta büyük bir değişimi ve dönüşümü gözler önüne serer. Homeros, her ne kadar içinde bulunduğu kültürün bir parçası olan inanışlardan, kültlerden, mitlerden ve dini uygulamalardan beslenmiş de olsa, bu devasa kütleyi, kendi zihinsel tasarımı doğrultusunda şekillendirmiştir. Homeros'unki, kendi içinde tutarlı, belli düşünce ve inanç kalıpları üzerinde temellenen ve onun görüşlerini yansıtan bir dünyadır. Homerik destanlar, ilkel kültler ile felsefe arasında adeta bir köprü görevi görür. Homeros, dağınık bir şekilde duran inançları sınıflandırırken aynı zamanda da sınırlandırır, yerel kült ve inançlarda sayısız tutarsızlığın ve çelişkinin ardında, tek bir evrensel ve genel kavram bulur. Örneğin, ilkel toplumun ortak hafızasında yer etmiş binlerce Tanrı imgesini alır ve hepsini Olympos'a taşır. Artık tanrıların bulundukları yer, dünyaya ne ölçüde müdahale ettikleri ve nelere muktedir oldukları bellidir. Ancak tanrılar bile kozmosun ve doğanın yasalarına tabidirler. (Snell 1982:29) Her Tanrının, huyları, güçleri, kişiliği belirlenmiştir. Ona göre tek bir Zeus, tek bir Apollon vardır. "Onun çizdiği resimde, tanrılar, tıpkı politik durum, tavır ve ahlak gibi tek biçimlidir." (Rohde 2010:25) Hatta Zeus figürü de bir dönüşüm geçirmiş, *İlyada*'da eylemlerini gördüğümüz, bizzat karşımıza çıkan bir varlık olarak betimlenirken, *Odysseia*'da doğrudan insanın karşısına çıkmayan, etkisi ancak dua, adak, dilek gibi dinsel uygulamalarda ortaya çıkan biri olarak resmedilir. (Türkkan 1976:18) Bu açıdan Homeros, ilkel düşünce yapısında bir kırılma noktası sayabileceğimiz değişikliklerin ilk örneğini verir. Homeros'un destanlarında yansımasını bulan bu dönüşüm, aslında Yunanların kültürel ve dini bilincinde gerçekleşen bir değişimin sonucudur. Tanrılar hala insanlara egemendir, doğaüstü ve kaprisli güçleri vardır ancak genel dünya düzenine yönelik bir kavrayış oluşmaya başlamıştır. Evrenin aslında, bir kozmos, kusursuz bir organizasyon olduğuna yönelik inanç artmıştır. Bruno Snell'e göre "Homeros'un dini, deyim yerindeyse, Yunanların inşa ettiği yeni entelektüel yapının ilk detaylı tasarısıdır." (Snell 1982:XII)

Homerik metinlere ilişkin araştırmaların vardığı ortak sonuç, Homeros'ta insanın psikolojik bütünlüğüne karşılık gelen tek bir kelime olmadığı bunun yerine daha sonra üniter ruh kavramı altında toplanacak olan yetilerin farklı kavramlar ile ifade edildiği şeklindedir. (Bremmer 1993:3; Bremmer 2010:1; Onians 1988:94; Snell, 1982:8; Katona 2002:1) Homerik metinlerin yazıldığı dönemde Antik Yunan'da ruh kavramının üniterleşme süreci henüz tamamlanmamıştır, dolayısıyla bu sürecin, yazılı metinler aracılığı ile adım adım izini sürmek ve iki ayrı ruh türünün ruh/psukhe kavramı altında nasıl ve ne zaman birleştiğini göstermek mümkün olmaktadır. Antik Yunan kültürüne ilişkin kapsamlı araştırmalar yapan Jan Bremmer, Arbman'ın yaptığı ayrımı Homerik metinlerdeki kavramlara uygulayarak, Homerik metinlerde en sık karşılaşılan ruh kavramları olan *psukhe, thumos, noos* ve *menos*un tanımlarından hareketle, kişinin bireyselliğini temsil eden özgür ruh ile kişiye hareket ve farkındalık veren beden ruhları arasındaki ayrıma dayanan düalitenin Homeros'un destanlarında gözlemlenebileceğini öne sürmüştür. Buna göre *psukhe* kavramı özgür ruh tanımına karşılık gelirken, *thumos, noos* ve *menos* kavramları beden ruhlarına

karşılık gelmektedir. Bu kavramlann Homerik metinlerdeki kullanımları Arbman'ın ayrımı ile neredeyse tamamen uyuşmaktadır. Bremmer'in çalışmasını önceleyen dönemde verilmiş eserlerde böyle açık bir ayrım bulunmamakla birlikte Snell, Onians, Choron ve Claus'un bu konudaki analizlerinin Bremmer'in çıkarımını destekleyen ve detaylandıran sonuçlara vardıkları görülmektedir.[3]

Homerik dönemde yazılmış metinlerde böyle bir düalite bulunduğunun tespit edilmesi, ruh/*psukhe* kavramının kökenine ilişkin araştırmalarda dikkat edilmesi gereken bir noktayı ortaya çıkarmıştır. Yunan felsefesindeki *psukhe*yi, kavramın etimolojik kökenine ve felsefe öncesi kullanımına bakarak anlamaya çalışmak madalyonun yalnızca bir yüzünün görülmesine sebep olmaktadır. Çünkü felsefe öncesi dönemde *psukhe* yalnızca özgür ruha karşılık gelirken, filozofların metinlerinde karşımıza çıkan *psukhe* beden ruhlarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla Yunan felsefesindeki ruh/psukhe, aslında felsefe öncesindeki *psukhe, thumos, nous* ve *menos* kavramlarının bir bileşimidir.

Homerik ruh kavramlarına geçmeden önce üzerinde durmak istediğimiz analizlerden biri Snell'in *The Discovery of the Mind* kitabındaki analizidir. Bu analiz, yalnızca ruh kavramının değil, beden kavramının da üniter hale gelmeden önce birden fazla öğeden oluştuğunu göstermektedir. Snell'in incelemesi bu bağlamda yalnızca Bremmer'in analizine sağlam bir dayanak sunmakla kalmayıp, ilkel kavramlara yönelik semantik ve etimolojik araştırmalar için yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bunun yanı sıra Homeros sonrası dönemde karşımıza çıkacak olan yaşam ve ölüm anlayışlarını ve ruh-beden karşıtlığını tam anlamıyla kavramak için, ruh kadar beden kavramının geçirdiği değişimlere de vâkıf olmak gerekmektedir.

Snell'e göre Homerik metinlerde *beden* kelimesi bugün anladığımız anlamda, kişinin fiziksel kütlesinin tamamını simgeleyen yani bir *bütün*lüğe karşılık gelen anlamda kullanılmaz. Fiziksel bedeni temsil eden tek bir kelime bulunmaması, bu dönemde insan bedeninin, bir bütün olarak değil, farklı uzuvların birleşimi olarak görüldüğü yönündeki yorumun temelini oluşturmaktadır. Daha sonra *beden* anlamında kullanılacak olan *soma* kelimesi Homerik metinlerde yaşayan bedeni ifade etmek için kullanılmaz; *soma*, yalnızca ölü bedenden yani cesetten bahsedilirken kullanılan bir kelimedir. Yaşayan beden için kullanılan farklı kelimeler bulunmaktadır. Kişinin bedensel biçimini ifade etmek için *demas* kelimesi kullanılırken, kişinin beden yüzeyi[4] *chros* kelimesi ile ifade edilir. Ayrıca bir insandan bahsedilirken uzuvları ile

---

[3] Bu tespite ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: David B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, 1981; Richard B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988; Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Dover Publications, New York, 1982; Jacques Choron, *Death and Western Thought*, Collier MacMillan Publishers, London, 1973.

[4] Örneğin "vücudu yıkamak" ya da "kılıcın vücudu delip geçmesi" gibi ifadelerde bedenin yüzeyi kastedilerek *chros* kelimesi kullanılmaktadır. Snell, 1982:6.

ilgili özelliklerin vurgulanması da yaygındır. Homeros'ta bir insanın hızlı bacaklarından, güçlü kollarından, hareket halindeki dizlerinden bahsedilerek (Snell, 1982:8) tasvir edildiği görülmektedir. Bu gibi anlatımlarda kimin bedeninden bahsedildiğinin ortaya konmasını sağlayan şey, o kişinin adının söylenmesidir. Bu bağlamda kişinin bütünlüğünü ifade eden tek kelimenin o kişinin adı olduğu söylenebilir. Snell'e göre "beşinci yüzyılın klasik sanatına dek bedenin, parçaları arasında karşılıklı ilişki bulunan organik bir birim olarak betimlenmesi yönünde bir girişim bulunmamaktadır." (Snell 1982:6)

Snell, çıkarımını insanın resmediliş biçimi ile ilgili ilginç bir örnek sunarak pekiştirir. Buna göre günümüzdeki bir çocuğun insan çiziminde en merkezi ve önemli öğe olarak bedeni gördüğü için ilk önce bedeni çizdiği daha sonra buna uzuvları eklediği görülmektedir, bu da onun içinde bulunduğu toplumda insanın öncelikli olarak bir bütün şeklinde görüldüğünü göstermektedir. Oysa Homeros döneminden kalma insan çizimlerinde böyle bir merkezi parça veya bir bütünlük yoktur. İnsan, farklı uzuvların bir araya getirilmesi ile resmedilmiştir, etli bölgeler abartılı biçimde şişkin iken eklem yerleri birer nokta halindedir. Snell'e göre iki çizim arasındaki zıtlık, iki dönemin algı ve düşünüş biçimleri arasındaki zıtlığı açık bir biçimde ortaya koymaktadır. İlkel çizim insan bedeninin kırıklığını gösterirken, modern çocuğun çizimi bedenin bütünlüğünü ve birliğini göstermektedir. (Snell 1982:7) Bugün modern zihinler için apaçık olan üniter kavramların, aslında tarihsel bir süreç sonucunda *inşa edilmiş* olduklarını fark etmek, yalnızca kavramsal analizler için değil içinde bulunduğumuz düşünce evreninin kökenlerini idrak etmek açısından da büyük önem taşımaktadır. Örneğin üniter bedeni nitelemek için daha önce ceset anlamında kullanılmış olan *soma* kelimesinin seçilmiş olması, Homeros sonrası dönemde ortaya çıkarak ruh-beden karşıtlığını vazedecek ve ruh karşısında bedenin bir hapishane, bir mezar olarak görülmesine neden olacak olan görüşler ile birlikte yorumlandığında kavramların toplumsal kavrayışın birer yansıması oldukları bir kez daha görülecektir.

Yunan felsefesinde hareket ve/ya duyum ilkesi, yaşam gücü, ölümsüz parçamız ve ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı anlamlarında kullanılan *psukhe*/ruh Homerik metinlerde bu anlamların çoğuna henüz sahip değildir. Ruh, yaşayan bedeni cesetten ayıran yaşam-gücü olmakla birlikte, kişinin yaşamını oluşturan etkinliklerden, tepkilerden, operasyonlardan sorumlu değildir. Yani kişinin hayatta olup olmamasını belirleyen şey ruhtur ancak bunun dışında yaşam esnasında, insanla, onun duyguları ya da düşünceleriyle bir ilişkisi yoktur. (Burnet 1916:14) Ruhun bu anlamını günümüz dünyasından bir örnekle netleştirmek mümkündür. Bilgisayarlarımız elektrik olmaksızın çalışmamakta ve elektrik gücü olmadığında kapanmaktadır. Yaşamı oluşturan etkinlik ve tepkiler ise bilgisayardaki yazılımlara benzemektedir. Elektrik, bilgisayarın çalışması için ön ve gerek koşuldur ancak bilgisayarın diğer işlevlerinden sorumlu değildir. Öyleyse özgür ruh olarak *psukhe*'nin –burada bah-

settiğimiz anlamıyla– elektriğe, daha sonra ele alacağımız beden ruhlarının ise yazılımlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Ruh/*psukhe* kelimesinin kullanımına bakıldığına, dikkati çeken bir diğer olgu, bu kavramdan neredeyse istisnasız bir biçimde ölüm anında ya da kişinin yaşamının tehlikede olduğu anlarda bahsedilmesidir. Achilles, savaşta ruhunu riske attığından bahseder. (Snell 1982:8) Achilles Hector'u kovalarken ödülünün Hector'un ruhu olacağı söylenir. (MacDonald 2004:13) İnsanlar bayıldıklarında ruhlarının bedenden çıktığından bahsedilir. Kişi öldüğünde ruhu uzuvlardan, ağızdan, göğüsten ya da kişinin aldığı ölümcül yaradan çıkarak bedeni terk eder ve bir daha geri dönmemek üzere ölüler ülkesi Hades'e gider. Burada *psukhe*'nin etimolojik kökeni olan *psukhein*, yani *nefes almak* fiili ile kurulan ilişki açıktır. Bu nedenle Homerik *psukhe* pek çok araştırmacı tarafından *nefes-ruhu* olarak adlandırılmaktadır. (Onians 1988 : 93) Kişinin nefesi ile yaşamın sürmesi arasındaki ilişki, daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi farklı toplumlardaki ortak algılardan biridir. Kişinin canlı, uyanık ve aktif olduğu anlarda *psukhe*nin etkin olduğundan bahsedilmez ama psukhe olmaksızın yaşamın sürmeyeceği açıktır çünkü *psukhe* tarafından terk edilen beden ölmektedir.

Ancak Homerik ruh/*psukhe*yi, Homeros öncesi özgür ruh kavrayışından ayıran çok önemli bir fark bulunmaktadır. Homeros öncesi Grek kültüründe ölüm kültleri, ölülerin ruhlarının insanların arasında dolaştığı, onların hayatlarına etki edebildiği inancından hareketle şekillenmiş, bu yüzden de adak adama, kurban kesme gibi uygulamalar yaygın bir biçimde benimsenmiştir. Oysa Homerik dünya, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yunan düşüncesindeki ve evren tahayyülündeki değişimin izlenebildiği, Tanrıların ve insanların yerlerinin belirlendiği, kendi içinde kuralları olan düzenli bir dünyadır. Böylesi bir dünyada, ölülerin ruhlarının önceden kestirilemeyen davranışlarına, kaprislerine yer vermek mümkün değildir. İrrasyonellik ve açıklanamazlık, hayaletlere yani aramızda gezen ruhlara yönelik inancın bir parçasıdır. Aynı zamanda insanların içinde oluşan korkuların da kaynağıdır. Bunun aksine akılla yaşayan Homerik dünyanın tanrıları, anlaşılabilir varlıklardır. Bu dönüşümü gerçekleştiren insanların, daha sonrasında bilim ve felsefeyi *icat eden* adamlarla aynı gruba ait olduklarını ve ilkel kültlerin karşısına aklı koymaya başladıklarını söylememiz mümkündür. (Rohde 2010:29) Bu tasavvurun da etkisiyle şekillenen Homerik dünya, kesinlik arz eden, belirsizlik ve ön görülemezlik içermeyen, kapalı ve tutarlı bir yapıdır. Bu dünyada güçlerinin sınırı bilinmeyen ve ne yapacağı belli olmayan hayaletlere yer yoktur.

Ancak Homeros ölümden sonra varlığını sürdüren *psukhe* kavramını tümden reddedemez. Zira bu, içine doğduğu kültürde ve konuştuğu dilde var olan bir inanıştır. Ölümsüz özgür ruh kavramını reddetmek yerine Homeros zekice bir manevra yapar: Bedene canlılık bahşeden *psukhe*nin varlığını kabul etmekle birlikte, ölen insanların *psukhe*lerinin bir daha geri dönmemek üzere Hades'e gittiğini, burada bilinçsiz bir şekilde, bir gölge, bir imge, bir *eidolon* olarak sonsuza dek kapalı kaldığını

söyler.

> *Psukhe*, duyguları olmayan, zihin ve zihnin öğeleri tarafından terk edilmiş bir şeydir. İrade, duyu ve düşünce güçleri, bireyin parçalanması ile yok olmuştur. (Rohde 2010:4)

Ölümden sonra Hades'e giden ruhların, bu dünya ile artık bir ilişkisi kalmamıştır, yaşayanlar dünyasından haber alamaz ve oraya haber gönderemezler. Hades'teki ruhlar hareket edebilir ancak amaçtan yoksundur, sesleri vardır ancak bu ses bir cızırtı gibidir, kansız birer hayalet olarak yer altı dünyasında dolaşıp dururlar. (Katona 2002:34; Choron 1973:32)

Bu ruhlar için sonsuz bir "yaşam"dan söz etmek de pek yerinde değildir. Zira bu ruhlar, bedenlerini, dolayısıyla da bilinçlerini ve her türlü güçlerini kaybetmişlerdir, bu dünyada yaptıkları şeyleri sonsuz bir zaman dilimi üzerinde bir robot gibi tekrarlayan gölgelerden ibaretlerdir. "Benzetmelere bakarsak ruh bir gölgeydi, bir görüntü, bir düş, bir dumandı, debelenen bir yarasaydı." (Guthrie 2011:206) *Psukhe*nin Hades'teki varoluşu bilinçten, farkındalıktan, özgür iradeden ve hafızadan yoksun bir varoluştur.[5] Bu gölgenin, aynadaki yansımamızdan daha fazla gerçekliği yoktur. (Burnet 1916:14) Yaşayanların dünyasına etki edemez, dolayısıyla da yaşayanların tapınmalarından, adaklarından, dualarından fayda sağlayamaz. Ölüler, korku ya da sevgi gibi duyguların ulaşamayacağı yerdedir. Ölüm sonrasındaki bu huzursuz ve amaçsız varoluşa yaşam adını vermek öylesine uygunsuzdur ki pek çok yorumcu Homeros'ta aslında ölümden sonra herhangi bir varoluştan bahsedilmediğini söylemektedir. Homerik dünya görüşüne göre yaşam ile beden birbirinden ayrılmaz kavramlardır ve ancak fiziksel varoluş yaşam adını almaya layıktır. Homeros, Yunan kültürünün daha sonraki dönemlerinde yaygınlaşmış olan ruh çağırmadan ya da kâhinlerden de bahsetmez. Homeros'un hemen ardından gelen epik gelenekte bu konuda farklı düşünenler vardır ama Homeros'a göre Hades'e bir kez giden *psukhe*'nin artık hiçbir önemi kalmamıştır. Tam da bu nedenle Homerik metinlerde ölüm en büyük kötülük olarak algılanır.

Bu tasavvur ile ilkel kültler arasındaki fark çok temel ve belirleyici bir farktır; Homeros, aramızda yaşayan ruhlara yönelik inancı tümüyle reddeder. *Psukhe*'nin varlığı reddedilmez ancak onun ölümden sonraki varoluşu, bu dünyayı hiçbir şekilde etkilememektedir. Dolayısıyla Homeros'ta ölümsüz ruh kavramı yalnızca sembolik bir öğe durumuna indirgenir. Rohde'nin ifadesiyle "Homeros'un dünyasında gecenin hayaletlerine yer yoktur." (Rohde 2010:9) Buradan hareketle Homeros'ta, ilkel kültlere hâkim olan öte dünyacı odağın bu dünyaya çevrilmesi sürecinin ilk emarelerini bulduğumuzu söylemek mümkündür.

---

[5] Bu konudaki tek istisna Hades'te *noos*a sahip olduğu belirtilen Teiresias'tır ancak bu ona Persephone tarafından bahşedilmiş istisnai bir yetidir ve kaideyi bozmaz. bkz. Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1994, s. 187; Burnet, 1916:14.

Homerik metinlerde en sık karşılaşılan beden ruhu *thumos*tur. *Thumos*, canlı varlıklarda bulunur ve tüm beden ruhlarında olduğu gibi yalnızca beden uyanık halde iken aktif haldedir. *Thumos*, dostluk ve intikam, yas ve mutluluk, öfke ve korku gibi duygulanımların ve hareketlerin temel kaynağıdır.(MacDonald 2004:15; Snell 1982: 9) *Thumos*'tan aktif, hareketli, azalıp çoğalabilen ve kişinin kararlarını etkileyen bir ruh türü olarak söz edilmektedir. Ayrıca thumosun parçalandığının ya da darbe aldığının söylendiği bölümler de bulunmaktadır. Bu gibi anlatımlar da *thumos*un bedene bağımlı olduğunu göstermekte ve beden ruhlarının tanımına uygun olarak bedenden bağımsız varlığını sürdüremediğini göstermektedir. (Snell 1982:11) Homeros'taki beden ruhları içinde modern zihin kavramına en yakın duran kavram *noos*[6] kavramıdır. *Noos* kelimesinin etimolojik kökeni *görmek, fark etmek* gibi kelimelerle karşılanan noein fiilidir. Burada kastedilen dış dünyaya ilişkin bilgilerin görme duyusu yoluyla algılanarak bilinir hale gelmesi ve bir şeye dair açık bir görüşe sahip olunmasıdır. Dolayısıyla *noos* günümüz terminolojisi ile bilişsel süreçler olarak ifade edilebilir. *Noos* genel olarak düşünme, anlama ve akıl yürütmeden sorumludur, ayrıca "fikirlerin ve imgelerin sebebidir." (Snell 1982:9) Onians'a göre günümüzdeki *bilinç* kavramına en yakın Homerik terim *noos*tur. (Katona 2002:36) Homerik metinlerdeki beden ruhu tanımına karşılık gelen üçüncü kavram *menos*'tur. *Menos* bir eyleme yönelik anlık dürtü olarak tanımlanabilir. (MacDonald 2004:17) Onians'a göre *menos*un, akıcı ya da gaz formunda bir madde olduğu düşünülmektedir ve bu kavram –bugünkü terminolojiden yardım alınarak– kişinin içinde hissettiği bir tür *enerji* olarak adlandırılabilir. (Onians 1988: 51-52)

Homerik metinlerdeki kavramlara yönelik kapsamlı araştırmaları bulunan uzmanların fikir ayrılığına düştüğü pek çok nokta ve farklı şekillerde yorumladıkları çok sayıda metin bulunmaktadır. Ancak hepsi Homeros'ta üniter bir ruh kavramı bulunmadığı konusunda hemfikirdirler. MacDonald'a göre Homerik metinlerde karşılaştığımız insan doğası *çokluktaki birlik* olarak tanımlanabilir. (MacDonald 2004:19) Tıpkı insan bedeninin farklı fonksiyonlara sahip çok sayıda organdan oluşması gibi, insanın psikolojik varlığı da benzer şekilde farklı ruh türlerinden oluşan bir yapı olarak anlaşılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki bambaşka bir paradigmanın üretmiş olduğu Homerik kavramları *organ* ya da *fonksiyon* gibi modern kelimelerle karşılamak bize yabancı olan bir dili kendi kavrayışımıza uyarlamak anlamına gelir; dolayısıyla bu kavramları dakik ve tüketici bir biçimde ifade etmek ya da idrak etmek aslında mümkün değildir. (Snell 1982:15)

Homerik Destanlarda Kadim Kültlerin İzleri

Homerik dünya, genel olarak tutarlı ve tek biçimli bir şekilde tasvir edilmiş ol-

---

[6] Bu kavram Yunan felsefesinde karşılaşacağımız *nous* kavramının Homeros'taki kullanım şeklidir.

makla beraber, şiirdeki bazı bölümler, Homeros tarafından çizilen resim ile uyumsuzluk göstermektedir. Bu bölümlerde kimi zaman kadim kültlerden aşina olduğumuz cenaze törenleriyle, kimi zaman bilincini ve bedenini kaybetmeksizin ölümsüzlük bahşedilen kişilerle, kimi zaman da Hades'te bilinçli bir şekilde yaşamını sürdüren insanlarla karşılaşırız. Homerik dünyanın genel atmosferi ile çelişen bu durumlar, pre-Homerik döneme hâkim olan ruh kültlerinin soluk birer izidir. (Rohde 2010:12; Snell 1982:35) Toplumun kolektif bilinçaltından tümüyle silinmemiş olan bu inanışlar, Homeros'un destanlarında –kimi yerlerde orijinal anlamını ve fonksiyonunu kaybetmiş bir şekilde de olsa– su yüzüne çıkmaktadır.

Burada *İlyada*'da Patroklos'un ölü bedeni ile ilgili olarak anlatılan hikâyeye bakabiliriz. Bu hikâye, Akhilleus'in, ölü arkadaşı Patroklos'un cenaze ateşi için çok sayıda hayvanı ve on iki asil Truvalıyı katlettiğini ve bunların kanlarını cesedin üzerine döktüğünü anlatmaktadır. Ayrıca Patroklos'un *psukhe*'si, Akhilleus'un karşısına çıkarak ondan hemen yakılmasını talep eder. Ölü yakıldıktan sonra ise, şerefine bir ziyafet verilir ve atletizm oyunları düzenlenir. Burada anlatılanlar normalde Homerik konsepsiyonda görülen, *psukhe*'nin bedenden ayrıldıktan sonra geri dönmemek üzere Hades'e giderek bir anlamda yok olması düşüncesi ile çarpıcı bir şekilde zıt düşmektedir. Eğer *psukhe*, bedenin ölümünden hemen sonra bilinç ve duygulardan yoksun bir hale geliyorsa, bu kurban etmelerin bir anlamı olmayacaktır. Bu anlatımın ardında, yakın zamanda ölmüş bir insanın *psukhe*'sinin dökülen kanlar, sunulan şaraplar ve yakılan hayvan ve insanlar sayesinde tazelenebileceği fikri yatmaktadır. Komutanın ölümünden sonra yapılan cenaze oyunlarının, bir ölüm kültüne ait olduğu ve böylesi bir tapınmanın *psukhe*'nin bu eğlenceye bilinçli bir şekilde katılabileceğine inanılan bir dönemden kalmış olabileceği açıktır.

Bu seremoni daha önceki zamanlarda yaşanmış olan etkin bir ölüye tapınmanın kalıntısıdır ve bedensiz ruhun büyük ve kalıcı bir gücü olduğu inancının tam ve yeterli bir ifadesidir. (Rohde 2010:14)

Homerik dünya görüşünde bir diğer şaşırtıcı nokta, çok istisnai durumlarda söz konusu olan şahsi ve bedenli bir ölümsüzlük türünden bahsedilmesidir: Elysian Adası (veya Ovası). *Odysseia*'nın dördüncü kitabında bazı insanların tanrılar tarafından buraya yollandığını okuruz. Dünyanın sonunda bulunan Elysian Adası'nda yaşam çok kolaydır. Kar, fırtına ve yağmur yoktur, Okeanos ferahlatıcı rüzgârlarını yollar. Hikâyeye göre Menelaos buraya gidecektir çünkü Helen ile evlidir yani Zeus'un damadıdır. Burası yaşadığımız dünyanın bir parçasıdır ve buraya bedensiz ruhlar değil, ruhları bedenlerinden ayrılmamış, yani gerçek anlamda ölmemiş olan kişiler gitmektedir. (Burnet 1916:14) Şair, bedenden ayrılan ruhun bilinçli ölümsüzlüğü gibi bir kavrayışa sahip olmadığı için, ölümsüzlük ancak bedensel ölümün hiç yaşanmaması şeklinde gerçekleşebilir. Homeros'a göre ancak bedene sahip bir insan düşünebilir, hissedebilir ve yaşamın tadını çıkarabilir. Öte yandan bu ölümsüzlüğü sağlayan şey erdemler değildir, Menelaos'un Elysian Adasına gitmesinin tek sebebi de Zeus'un damadı olmasıdır. Bu örnekler birer istisnadır ve buradan tüm

insanlara ölümsüzlük şansı verileceği sonucu doğmaz. Öte yandan Homeros'ta bu fikrin var olması, bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz savı güçlendirmektedir. Homeros, yeni bir dünya görüşünün ilk işaretlerini ortaya koymuş olsa da, kendisini içinde bulunduğu kültürden, tanıdığı dinlerden, geleneklerden ve ayinlerden tümüyle soyutlaması imkânsızdır. Ruh kavramını koruması, mezar ayinleri ve ölümsüzlük fikri, adeta Homeros'a bile fark ettirmeksizin destanlara sızabilecek kadar güçlü kadim kültlerin ve geleneklerin birer izidir.

Peki, kadim ruh kültlerinin izlerinin Homerik destanlarda karşımıza çıkması neden ve nasıl bir önem taşımaktadır? Bu izler, bir toplumun uzun bir dönem boyunca benimsediği inanışları içselleştirdiğini ve böylesi kültlerin toplumsal hafızadan kolaylıkla silinmediğini göstermektedir. Daha da önemlisi, post-Homerik dönemde karşımıza çıkacak olan inanışlar, gelenekler ve ayinler, ancak kadim kültlerin hüküm sürdüğü bir arka plana dayanarak açıklanabilmektedir. Homerik destanlar ilkel ruh ve ölüm kültlerinden kopmuş ve Yunan toplumunun bir kısmı yüzünü daha az ötedünyacı olan bir görüşe çevirmiş olsa da, bu durum o devirde yaşayan tüm Yunan halkları için geçerli değildir. Homeros'un şiirleri İyonya kıyı şehirlerinin ve Küçük Asya adalarının yaygın inançlarını ortaya koyar ama eserlerindeki dünya görüşünün tüm Yunanistan'ı temsil ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Diğer bölgelerde, ilkel ruh kültleri daha canlı bir şekilde korunmuş ve gelenekler sürdürülmüştür. Homeros sonrası dönemde karşımıza çıkacak olan dini inanışlar ve kültler ancak küllenmiş bu kalıntıların tekrar alevlenmesiyle açıklanabilir.

B) HESİODOS

Homeros sonrasında eser veren ozanlar içinde en öne çıkanlardan biri M.Ö. 700lü yıllarda yaşadığı tahmin edilen Hesiodos'tur. Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinin, *İnsanlığın Beş Çağı* bölümünde ruh kavrayışına yönelik yeni ve farklı bir bakış açısı karşımıza çıkmaktadır.[7] Bu şiire göre insanlık o günkü durumuna gelmeden önce dört farklı çağ yaşamıştır. İlki Olympos tanrılarının yarattığı Altın Çağ'dır ve bu dönemde insanlar hastalık, sıkıntı ve yaşlanma olmaksızın yaşamış, öldükten sonra da Zeus'un isteğiyle dünyaya hükmeden ölümsüz Daimonlar haline gelmişlerdir. Bir sonraki çağ olan Gümüş Çağı'nda hayatlarının büyük bölümünü çocuk ve son bölümünü de genç olarak geçiren insanlar yaşamıştır. Zeus onları öldükten sonra yer altı dünyasının *Daimon*ları yapar; çünkü gururları ve umursamazlıklarından rahatsız olmuştur. Üçüncü çağ olan Bronz Çağı'nın insanları güçlü ve acımasızdır, bu yüzden de Zeus tarafından onursuz bir biçimde Hades'e gönderilirler. Yaratılan dördüncü çağ Kahramanlar Çağı'dır. Kahramanlar adil ve iyi insanlardır ve onlara aynı zamanda *Yarı tanrı* adı verilmiştir. Zeus bu kahramanların bazılarını Kutsanmış Adalar'a göndererek onlara ölümsüzlük bahşeder. Beşinci çağ, Hesiodos'un içinde yaşadığı çağı temsil eden Demir Çağı'dır.

---

[7] Bu şiire ilişkin açıklamalar Rohde'den derlenmiştir. Bkz. Rohde, 2010:67-79.

> Bu çağda yorgunluk ve keder insanın peşini bırakmaz; herkes herkese düşmandır; güç, hakkı fethetmiştir ve şeytan-dilli, acımasız bakışlı, kötülükten zevk alan Kıskançlık her şeyin üstündedir. (Rohde 2010:68)

Hesiodos'un eserinde farklı ölümsüzlük biçimleri karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle hem Homeros'ta hem de pek çok filozofta Tanrı anlamında kullanılan *Daimon*ların daha önce insan olduğu söylenmektedir. Her ne kadar Demir Çağ'da yaşayanlar için bir seçenek olmasa da, dünyaya hükmeden bu tanrısal varlıkların insan olarak resmedilmeleri önemli bir ayrıntıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, insanların *Daimon* haline gelmesini sağlayan şeyin *ölümsüzlük* olmasıdır. Altın Çağ'ın insanları zaten sıkıntısız, hastalıksız bir hayata sahiptirler ancak onları Tanrı seviyesine çıkaran şey ölümsüzlüktür.

Hesiodos'ta karşımıza çıkan bir diğer ölümsüzlük türü Kahramanların ölümsüzlüğüdür. Kahramanların gönderildikleri Kutsanmış Adalar, Homeros'un Elysian Adalarına benzemektedir. Burada dikkat çekici olan, ölümsüzlüğün kazanılan bir şey olmasıdır. Altın ve Gümüş Çağlarında yaşayan insanların tamamı ölümsüz *Daimon*lar haline gelirken, Kahramanların yalnızca bazıları Zeus tarafından Kutsanmış Adalar'a gönderilmektedir. Bu anlatımda –Homerik anlatımdan farklı olarak– bazı insanların yapıp ettikleri karşılığında bir ödül olarak ölümsüzlüğü elde edebileceği fikri karşımıza çıkmaktadır.

Hesiodos'ta karşımıza çıkan bu düşüncelerin kaynağının Homeros olması mümkün değildir zira bu anlatımlar Homerik dünya görüşüne benzememektedir. Capelle'ye göre Hesiodos'un eserleri Greklere özgü olmayan, Doğu etkisi altında yazılmış eserlerdir, Rohde ise bunların ilkel Yunan kültlerinde zaten bulunduğunu öne sürmektedir. (Capelle 1994:26) Her iki durumda da Hesiodos'un şiirlerinde ilkel kültlerin etkili olduğu görülmektedir. Hesiodos'un kendisinden sonra gelen şairler üzerinde ne denli büyük bir etki bıraktığı göz önünde bulundurulduğunda, onun ölümsüzlüğe, Tanrıların ve insanların doğasına ilişkin düşünceleri ayrı bir önem kazanmaktadır. Nitekim Yunan kültürünün ilerleyen aşamalarında karşımıza çıkacak olan Pindaros, Orpheus gibi şairlerin görüşleri Homerik dünya görüşünden çok Hesiodos'un görüşüne yaklaşmaktadır.

C) ORPHEUSÇULUK

Yunan tarihinde karşımıza çıkan akımlar içinde çalışmamız açısından en fazla önem taşıyanlardan biri Orpheusçuluktur. Bu akım ismini Orpheus adındaki bir ozandan almaktadır ancak ne bu kişinin tam olarak nerede ve ne zaman yaşadığına, ne de söylediklerine dair kesin bir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Buna karşın, bu kişinin adı ile ilişkilendirilen dini bir hareket bulunduğu ve bu dini hareketin M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren Yunan dünyasında etkili olduğu bilinmektedir. Bu hareket ile ilgili günümüze ulaşan eserler Orphik teogoniyi içeren *Derveni Papirüsü*, Olbia'da bulunan kemik tabletler ve mezarlarda bulunan Orphik Altın Yapraklar'dır.

Orpheusçuluk ile Homerik paradigma arasında bir farklılık olduğu açıktır. Bremmer, bu farklılığın varlığını kabul etmiş ancak bunu Yunan kültürüne uymayan, yabancı bir öğe olarak görülmemesi konusunda defalarca uyanda bulunmuştur. Ona göre antik Yunan düşüncesini tek biçimli bir akım gibi görmek yanlıştır ve Orpheusçuluk da en az diğer mitolojik eserler ve felsefi düşünceler kadar Yunan'a aittir.[8] Benzer bir uyarı Werner Jaeger tarafından da yapılmıştır. Ona göre Orpheusçuluğun "sanki vücuda giren bir yabancı madde gibi Yunan ruhunun organik gelişimine dışarıdan usul usul sokulan Doğu tipi bir din" (Jaeger 2011:96) olarak algılanması, "teoloji ve dogmanın kesinkes Doğu'ya özgü bir zihniyetin belirtileri olduğu" (Jaeger 2011:99) şeklindeki yanlış kabule dayanmaktadır. Jaeger ve Bremmer'e göre, Yunan kültüründe dinsel ve dogmatik öğelerin bulunması doğal ve hatta –içinde bulundukları kültür ve dönem düşünülürse– kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu fikirlerin kökeni, Doğu kaynaklı öğretiler olsa bile, özgün sentezlerini oluşturarak bunları kendi kültürlerinin bir parçası haline getirenler Yunanlılardır.

Orpheusçuluk ile ilgili yazılı kaynaklar, bu öğretinin içeriğine ilişkin pek çok bilgi vermektedir. Orphik teogoni daha önce hiçbir Yunan şairinde karşılaşılmayan bir dünyayı resmetmektedir.

> Orphik inancın en çarpıcı özelliği, Yunan dininin baş doktrininin, yani tanrılar ile insanlar arasında aşılmaz veya neredeyse aşılmaz, bir uçurum bulunduğunun reddedilmesi üzerine kurulu olmasıdır. (Burnet 1916:17)

Dionysos kültlerinden doğan Orphik teogoniye göre Zeus'un kızı ile birleşmesi sonucunda doğan Dionysos, Titanlar tarafından parçalanmış ve yutulmuştur; ancak Athena Dionysos'un yüreğini kurtararak Zeus'a götürmüş ve Zeus ondan yeni bir Dionysos-Zogreus yaratmıştır. Daha sonra Zeus, Titanları şimşeği ile öldürmüş ve onların küllerinden insanları yaratmıştır. Titanlar Dionysos'u yedikleri için küllerinde tanrısal bir parça bulunmaktadır, bu nedenle insanlar kısmen tanrısal bir doğaya sahiptir. (Zeller 2008:44) İnsanın bedeni Titan kökenli iken, ruhu Dionysos kökenlidir, yani tanrısaldır. Yaratılan insanlar tanrıların katında yaşamaya başlarlar ancak Titan kökenli tarafları nedeniyle çeşitli günahlar işlerler. Bu günahların cezası bir bedenin içine hapsedilerek dünyaya gönderilmektir. Ruh-beden karşıtlığını benimseyen bu öğretide beden bir hapishane, hatta bir mezar olarak görülür. İnsan ruhu tanrısal olduğu için aynı zamanda ölümsüzdür ancak cezası nedeniyle öldüğü zaman tekrar bir bedene girerek mahpusluğunu sürdürmek zorundadır.

Öyleyse Orpheusçuluk yalnız ruh-beden karşıtlığını değil ruh göçünü de savunmaktadır. İnsan ruhu binlerce yıl bu ruh göçüne maruz kalacak, bitki, hayvan ve insan formunda tekrar tekrar dünyaya gelecektir. İnsanın bu dünyadaki görevi, ruhu

---

[8] Bu görüşe karşı Zeller ve Capelle Orpheusçuluğun Doğu kökenli, yabancı ve Grek mizacına ters bir düşünce olduğu konusunda epey ısrarcıdır. Zeller'e göre bu düşüncenin kökeni Hindistan'daki Upanişadlar ve İran'daki Zerdüşt dinidir.

mümkün olduğunca arındırarak Tanrısal doğasına yakın hale getirmektir. Ruh göçü zincirinden kurtulmanın ve yeniden tanrısal bir hale gelmenin tek yolu ruhu tümüyle arındırmaktır. Orpheusçuluk bu arınmayı sağlayacak bir dizi uygulamayı şart koşmaktadır. Bu yüzden Orpheusçuluk dini bir öğretinin yanı sıra bir yaşam biçimini de vazetmektedir. Bu yaşam biçimi ruh ile beden arasındaki bağların zayıflaması için bazı çilecilik uygulamalarını içerir. Ruhu arındırmak için, ruh sahibi varlıkların yani hayvanların yenmemesi, kan dökülmemesi, hayatın olabildiğince saf ve temiz bir biçimde sürdürülmesi gerekmektedir.

Görüldüğü gibi Orphik ruh görüşü, daha önce karşımıza çıkan Yunan destanlarından oldukça farklıdır.

> Orphik gizem dini, bedenlenmiş insanın gerçek insan, ruhun bir tür güçsüz gölge imaj olarak kabul edildiği gerçek Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesidir. ... Greklere göre güneşin altında yeryüzündeki hayat gerçek hayattır, öte dünya onun hazin ve solgun bir taklidinden ibarettir. (Zeller 2008:45)

Oysa Orpheusçuluğa göre insan; ruhunun öte dünyadaki akıbetinden sorumlu olan, ruhu daha yüksek ve kutsal bir yerden gelmiş olduğu için kendini bedeninin içindeki geçici bir misafir gibi hisseden, dünyada kendini evinde gibi hissetmeyen ve ancak rüyalarda ve bedenden kurtulduğu ölüm anında tamamen kendisi olan bir varlıktır. (Jaeger 2011:129) Orpheusçuluğu, Yunan'a yabancı, aykırı, Doğu kaynaklı bir öğe olarak kabul etmek için yeterli kanıtımız bulunmadığı daha önce de belirtilmiştir. Ancak bu dini öğretinin yeni ve farklı bir gelenek olarak görülmesi gerektiği açıktır.

> Orpheusçu ruh öğretisi, her ne kadar Platon ve Aristoteles bu kavramı kendisine bağlı bütün maddi özelliklerinden soyutlamış olsalar da, her ikisinin de benimsediği ruhun ya da zihnin kutsal bir niteliği olduğu görüşünün dolaysız bir habercisidir. (Jaeger 2011:129)

Jaeger'e ve Bremmer'e göre Orpheusçuluğun Yunan toplumundaki yükselişinin ardında politik-ekonomik nedenler bulunmaktadır. Buna göre alt sınıfların sosyal ve siyasal yükselişi, kendi dini görüşlerinin de entelektüel yaşama nüfuz etmesini sağlamış, tiranlar Orpheusçuluk tarafından temsil edilen Dionysos kültünü diğer kültlerin yerine geçirmiş ve büyük ölçüde aynı siyasal güçler tarafından desteklenen bölgesel kadim gizem dinlerinin yeniden canlanması ele ele gitmiştir. (Jaeger 2011:95-96) Zeller de insanların ruhun ölümsüzlüğü öğretisine sarılmalarının ardında politik karışıklıkların yarattığı endişenin yattığını düşünmektedir.

> Siyasi devrimlerle birlikte can ve mal güvenliğinin kalmayışı, her türden dünyevi şeylerin gelip geçiciliğine ilişkin derin ve köklü inancı daha da pekiştirmekten ve bütün bu ölümlü ve değişken şeylerin ortasında ona itimat ve ebediyet hissini temin edecek göksel bir dayanak arayışını güçlendirmekten başka bir işe yaramadı. (Zeller 2008:42)

D) PİNDAROS

Pindaros, ruhun özelliklerinin en belirgin ve açık biçimde incelenebildiği şairlerden biridir. Ona göre "her insanın bedeni ölümün güçlü çağrısına boyun eğer. Ancak yaşamdan geriye bir hayal (*eidolon*) kalır. Çünkü bir tek bu hayal tanrısal kökenlidir. İnsanların uzuvları etkin durumdayken bu hayal uyur, insanın uyuduğu sırada ise ona neşe ve üzüntü yaratacak kararları bildirir." (Pindaros'tan aktaran Dürüşken 1994:76) Bu kısa fragman, ruhun özelliklerine ilişkin inançların hepsini özetlemektedir. Pindaros'a göre ruh Homeros'taki *psukhe*de olduğu gibi bir hayal, bir *eidolon*dur. Ancak o ruhun tanrısal olduğunu vurgulayarak Homerik görüşten ayrılır. Ruhun ölümden sonra yaşamına devam etmesinin nedeni de tanrısal olmasıdır. (Bremmer 1993:80) Pindaros'ta aynı zamanda –daha önce Mısır'daki ruh inanışında görmüş olduğumuz– ruhu ölümden sonra bir yargılamanın beklediği inanıcıyla da karşılaşılır. Buna göre kişinin yaptıkları sonucunda onu bir ceza ya da ödül beklemektedir. Orpheusçuluk ile arasında açık paralellikler bulunan bu görüşlerin, Orphik öğretilerin etkisi altında oluşturulmuş olması muhtemeldir ancak bu konuda kesin kanıtlar bulunmamaktadır.

Pindaros'ta karşımıza ruhun ölümsüzlüğü dışında bir ölümsüzlük türü daha çıkmaktadır. Buna göre kimi insanlar yaşarken bir anda yeraltına inerek gözden kaybolmakta ve burada ölümsüz bir yaşam sürmektedir. Ancak Hesiodos'taki dünya ile hiçbir iletişim kurulamayan Kutsanmış Adalarda yaşayan kahramanların aksine, yeraltında yaşayan bu kişiler ile bağlantıya geçmek, onlara sorular sormak ve geleceğe dair bilgiler almak mümkündür. Bu yüzden adalara gidenlere yönelik bir ibadet yokken, yeraltındaki güçlü ve etkili varlıklara yönelik ibadet vardır. Tıpkı Katonik tanrılara[9] sunulduğu gibi, onlara da kurbanlar sunulur. Kurban ayinlerindeki uygulamalar, yer tanrıları ve ölülerin onurlandırılması için yapılanlar ile tamamen aynıdır. Bunların aslında pagan inancına göre yer altı mağaralarında yaşayan tanrılar olduğunu ve onların yerini zaman içinde kahramanların ve kutsal insanların aldığını gösteren sayısız kanıt bulunmaktadır.

Yeraltında yaşayan kahramanlar kültü Homeros'a ters düşen bir fikri içermektedir: Ölümden ve bedenden ayrılıştan sonra daha yüksek ve yok edilemez bir hayata sahip olan ruhlar. Burada ölümden sonra ve ruh bedenden ayrılmış olduğu halde, yaşayanların yakınında, bilinçli bir varoluş durumunun sürdürülmesi söz konusudur. Bu da Homerik dünya görüşü ile tümüyle çelişir. O halde Kahramanlara yönelik inancın, özünde dini bir kült üzerinde temellendiği açıktır.

Kahramanlar ile birlikte karşımıza çıkan bilinçli ve şahsi ölümsüzlük fikri, ilkel kültlerde gördüğümüz ruhun ölümsüzlüğü ve yaşayanların dünyası içindeki varoluşu düşüncesinin güncellenmiş bir versiyonu gibidir. Destan yazarlarının ve okur-

---

[9] Yer altı tanrıları.

larının zihninde, uzak geçmişte yaşanmış dahi olsa, ölümsüzlüğün mümkün olduğuna ilişkin bir kavrayış filizlenmektedir. Bu kavrayış, Yunan dünyasının Yakın Doğu kültürleriyle, özellikle de Trakya ve Batı Karadeniz'i ele geçiren Pers İmparatorluğunun kültürüyle ilişkilerinin artması neticesinde, farklı kültürlerde benimsenen ruh kavrayışları ile eski ruh ve ölüm kültlerinin sentezlenmesinin bir sonucudur. M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllara damgasını vuran savaşlar esnasında (Hellen-Pers Savaşları, Sparta-Atina Savaşları, Sparta-Pers Savaşları), cephede birbiriyle savaşan toplumlar, kültürel arenada birbirlerini beslemiş ve zenginleştirmiştir. Göçler, koloniler, ticaret gibi faktörler de göz önünde bulundurulduğunda, hem mitolojide, hem dinlerde, hem de felsefede karşımıza çıkan benzerlikler ve etkiler daha kolay anlamlandırılabilmektedir. Unutmamamız gereken nokta, Yunanların, tüm bu etkileşimler sonucunda kendi özgün ve orijinal sentezini gerçekleştirdiğidir. Hem dışarıdan gelen etkiler, hem de kültürün yeni ürettiği fikirler, bir arada özümsenmiştir. Bu arada eski fikirler de terk edilmemiş, yeni fikirler ile aşamalı olarak birleştirilerek yeniden yorumlanmıştır. Rohde'nin ifadesiyle "ırmak kendi huzurlu yatağında akmış ama yine aynı ırmak olarak kalmıştır." (Rohde 2010:88)

3. SOKRATES ÖNCESİ FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM ANLAYIŞLARI

ZEYNEP BERKE ÇETİN[1]

Thales ile birlikte Yunan dünyasında başlayan süreci *değişim* terimi ile değil *dönüşüm* veya *düşünsel devrim* terimleri ile anlamak gerekir. Rasyonel düşünce geleneği, kendisini hem Pre-Homerik düşünce hem de mitolojik dünya görüşünden ayıran yepyeni bir bakış açısı benimsemiş ve bu yönelim Batı düşüncesi açısından kelimenin tam anlamıyla bir dönüm noktası olmuştur. "Yunan felsefesi, olayların görünüşteki kaosunun altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı insanların zihninde biçimlenmeye başlayınca", ortaya çıkmıştır. (Guthrie 2011:41) İnsan duyuları yoluyla algıladığı kaosun ardındaki düzeni, akıl yoluyla anlamaya muktedir bir varlıktır. O halde Yunan felsefesini doğuran iki temel kabul içkin bir düzenin varlığı ve aklın tek başına bu düzeni keşfetmek için yeterli olduğudur. Bu, modern terimlerle ifade edilirse, bir paradigma değişimidir. Her şeyin üzerinde durduğu temel yıkılmıştır; bu, o güne değin ortaya konmuş her şeyin yıkılması, sonra da yeni temelin üzerine yeniden inşa edilmesi anlamına gelmektedir.

İşte yaşam ve ölüme yönelik kavrayışların da bu dönüşüm projesi kapsamında tümüyle yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Her filozof, yaşamı temsil eden ruhu ve ruhun yokluğu anlamında ölümü, evrende hüküm süren düzene ilişkin ortaya koyduğu açıklamaya göre yorumlamış ve kendi sistemi ile tutarlı olacak bir biçime sokmuştur. Örneğin her şeyin maddi olduğunu söyleyen bir filozofun, ruhu da bir madde olarak kabul etmesi ve şahsi ölümsüzlük fikrini reddetmesi gerekir. Benzer şekilde doğuştan getirdiğimiz bilgilerin varlığını öne süren bir filozofun, ruhun dünyaya gelmeden önce bir varoluşa sahip olduğunu kabul etmesi, kendi düşüncesinin iç tutarlılığı açısından mecburidir.

Thales ile başlayan, evreni akıl yoluyla kavrama ve açıklama teşebbüsünün, insanlık tarihi açısından taşıdığı önem ortadadır. Ancak dikkat etmemiz gereken nokta bu teşebbüsü, mitolojik ve teolojik düşünceden tümüyle bir kopuş, tarihteki bir kırılma gibi görmemektir. Felsefe "bilim öncesi bir çağın sisleri arasından" "yavaş ve aşamalı olarak" açığa çıkmıştır, bu yüzden de "sarsılmaz gibi görünen aklın çatısı ve duvarları dâhilinde mitlerin nasıl barındıklarını gözlemlemek" (Guthrie 2011:9) bize çok şey öğretecektir.

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

Cornford ve Whitehead, aynı çağda ortaya konan felsefi tartışmaların, o dönemin tüm filozoflarınca bilinçsizce doğru kabul edilen bir dizi ortak varsayım üzerinde temellendiğini vurgular. (Guthrie 1988:18-19) İlk Yunan filozofları için bu ortak varsayımların bir kısmı felsefe öncesi düşüncenin açıklamalarına dayanmaktadır. Miletosluların felsefi anlamda bir önceli olmaması, onları önceleyen düşüncenin mitolojik öğelerle iç içe geçmiş geleneksel halk inanışları olması, bildikleri tek edebî formun şiir olması, farklı dillerde metinler okuyamamaları da onların düşüncelerine sınırlar koymuştur. Öyleyse çalışmamız süresince, filozofların düşüncelerinde, mitlerden ve kültlerden izler bulunmasının, tarihsel gelişim sürecinin doğal bir sonucu olduğunu da hesaba katmamız gerekmektedir.[2]

a) Miletos Okulu: Thales, Anaksimandros, Anaksimenes

Thales'in projesi, artık tatmin edici bulmadığı öte dünyacı, mitsel düşünceyi bir kenara bırakarak, dünyada olup biten her şeyi, bu dünyaya içkin olan doğal bir ilkeye dayandırmak ve bu şekilde de evrende doğal bir düzenin hüküm sürdüğünü ortaya koymaktır. Thales, evrendeki sayısız farklı varlığın, doğaya içkin olan tek bir yapıtaşından türemesi gerektiğini ve bu ilkenin su olduğunu düşünür. Thales'in ilk ilke olarak neden suyu seçtiği konusunda iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre, bu seçimin temeli mitsel düşünceye dayanır zira hem Mezopotamya hem Mısır hem de Yunan mitolojilerinde su, merkezi öğedir. Diğer görüşe göre ise suyun seçilmesi, rasyonel bir seçimdir zira doğaya baktığımızda canlıların hayatta kalmak için suya muhtaç olduğunu, suyun yaşam verici gücünü gözlemleyebiliriz. Ayrıca doğada hem katı, hem sıvı hem gaz halini gözlemleyebildiğimiz tek madde sudur, bu Thales'e suyun her maddeye dönüşebileceği fikrini vermiş olabilir.

Aslında, Thales'i bunca önemli kılan ve Yunan felsefesinin ilk temsilcisi payesi almasını sağlayan şey, ilk ilke olarak suyu seçmesi değil, değişimin altında yatan maddi bir neden aramasıdır. Wightman'ın esprili ancak bir o kadar da isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi Thales "tek öğe diye pekmez ilkesini savunsaydı bile haklı olarak spekülatif bilimin babası olarak onurlandırılırdı". (Guthrie 2011:80)

Thales, yaşama ve ölüme ilişkin görüşlerini bu varlığa ilişkin açıklamaları ile tutarlı bir biçimde oluşturur. O, yaşamın kaynağını yani ruhu maddeye yani suya içkin olan devindirici neden olarak tanımlar. Bu görüş, Yunan düşüncesinde ruhun birincil özelliğinin devindiricilik olduğu görüşüne de uygun düşmektedir. Bu dönemde madde ile devindirici neden iki ayrı öğe olarak ele alınmamaktadır. Empedokles bu

---

[2] Guthrie'ye göre bu durum yalnızca ilk filozoflar için değil her çağda yaşayan tüm insanlar için de geçerlidir. İnsanlar mitsel kavramları alttan alta kabul etmekten asla kurtulamamıştır ve asıl tehlikeli olan insanların mitten tümüyle bağımsız olduklarını ve yalnızca mantığa ve bilimsel çıkarıma dayanan bir düşünce biçimi izlediklerini zannetmeleridir. Bkz. Guthrie, 2011:19-20.

ayrımı yapıncaya dek, ne Thales ne de ondan sonra gelen bir başka filozof, devinimin nedenini maddenin dışında bir ilkeye bağlama ihtiyacı hissetmemişlerdir; onlara göre devinim maddeye içkin bir özellik olmalıdır. Evren, var olan her şeyin temel taşı olan tek bir maddeden meydana gelir ve hareketi açıklamak için bu tek maddeye içkin olan devinim ilkesi yeterlidir. Bazı kaynaklara göre Thales'e atfedilen, ancak Thales öncesi dönemde bir çeşit atasözü gibi kullanıldığı gösterilmiş olan "Her şey Tanrılarla doludur"[3] sözü ile kastedilen şey tam da budur. Çünkü Yunanlılar için Tanrı, ölümsüz ve ebedî şeyler için kullanılan bir sıfat gibidir.

> Dünyada işbaşında gördüğümüz, bizimle birlikte doğmamış ve biz öldükten sonra da var olmaya devam edecek herhangi bir güç, şu halde, bir tanrı olarak adlandırılabilirdi ve gerçekte, böyle güçlerden her biri birer tanrıydılar. (Guthrie 1988:18)

Bu bağlamda ruh, ezelî ve ebedî devindirici ilke olması anlamında tanrısaldır ve ölümsüzdür. Ancak bu kesinlikle şahsi bir ölümsüzlük değildir. Burada kastedilen, maddenin yok oluşa tabi olmaması anlamında, devindirici gücün de ebedî olmasıdır.

Thales'in görüşünü, Arbman'ın analizi ışığında değerlendirdiğimizde, onun ruh tanımının, felsefenin ortaya çıktığı dönemde üniter hâle gelmiş olan ruh kavramının bir parçası olan beden ruhlarına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere beden ruhlarının ayırt edici özelliği, insanın aktif olduğu durumda etkin olmalarıdır. Özgür ruh ise yalnızca kişi pasif iken aktif hale geçen parçadır. Thales'e göre ruh, insana ve doğaya canlılık ve hareket veren şeydir, bu yüzden de özgür ruha atfedilen özelliklere sahip olması düşünülemez.

Miletos Okulu'nun ikinci filozofu olan Anaksimandros da, Thales gibi düzensizliğin ardında yatan düzeni doğaya içkin maddi bir nedende arar. Her şeyin kendisinden meydana geldiği yapıtaşı niteliğindeki bu ilk ilkeye *arkhe* adını ilk veren kişi Anaksimandros'tur. Simplikios ve Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, Anaksimandros her şeyin temelinde yatan ilkenin, günlük hayatta algıladığımız öğelerden biri olduğu fikrini ikna edici bulmaz. Ona göre evrendeki öğeler, sürekli olarak birbirleri ile çatışma içinde olan, dolayısıyla da karşıtlık içeren maddelerdir. Doğaları gereği su ateşi, ateş suyu yok etmeye çalışır. Herhangi bir öğenin kendi karşıtını yaratmasını akla yatkın bulmayan Anaksimandros'a göre ilk ilke bu karşıtlıktan bağımsız, çatışan öğelerin dışında ve ötesinde bir şey olmalıdır. Anaksimandros bu *arkhe*ye sınırsız anlamına gelen *apeiron* ismini verir. Tüm evrenin kendisinden ayrışmak suretiyle meydana geldiği, ölümsüz ve sonsuz *apeiron*, algılanamayan bir maddedir.[4] Anaksimandros, ebedî bir devinimin, her şeyin kendisinden ayrıştığı bu maddeye

---

[3] Bu cümlenin kökeni ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Guthrie, 2011:78.

[4] Fizikçi Von Weizsaecker fiziksel perspektifin, bütüncül bir dünya görüşüne ulaşmak amacıyla, algılanamayana hep eğilim gösterdiğini, algılananlan sık sık "algılanamayan" bir maddeyi "varsaymak" suretiyle açıkladığını ifade eder. Aktaran Guthrie, 2011:90-91.

içkin olduğunu kabul eder. İçkin devinim Yunanların o dönemdeki ortak kabullerine uygun bir şekilde tanrısallık anlamına da gelmektedir. Elbette burada kastedilen felsefe öncesi düşüncede karşımıza çıkan türde bir Tanrısallık değildir. *Aperion*, tanrısallığın en temel özelliklerinden biri kabul edilen ölümsüzlük özelliğine sahiptir. Ayrıca *apeiron*a içkin devinimin yanı sıra yönetici bir güç de yüklenir, yöneticilik ise bir tür bilincin var olmasını gerektirir. "Bu noktada Anaksimandros bağlamında daha fazla kanıta sahip değiliz, ama sonraki birci filozoflar kendi maddi *arkhe*lerine açıkça bilinç ve zekâ yükler. Bu nokta, devindirici neden ve madde arasındaki ayrıma, yani madde ve ruh ayrımına giden yolun başıdır." (Guthrie 2011:101)

Anaksimandros'un çağdaşı olan Anaksimenes, onun hem öğrencisi hem de dostudur ve tıpkı onun gibi evrendeki çokluğu tek bir *arkhe*ye indirgeyen birci geleneği temsil etmektedir. Ancak o hocasının aksine, bu ilkenin doğada var olan öğelerden bir tanesi olduğunu ve bu öğenin de hava olduğunu savunmuştur. Anaksimenes'e göre hava, sürekli olarak devinime sahip olan, sınırsız maddedir ve diğer maddeler –toprak, ateş, su– havanın seyrelmesi ve yoğunlaşması sonucunda meydana gelmektedir.[5]

Capelle ve Guthrie'ye göre Anaksimenes'in ilk ilke olarak havayı seçmesinin nedeni, ilkel düşünme tarzının etkisinde kalarak nefes ile canlılık ve ruh arasında bir ilişki kurmuş olmasıdır. (Capelle 1994:77; Guthrie 2011:141) Bu görüşü destekleyen bir fragmana göre şöyle demiştir Anaksimenes:

> Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes (*pneuma*) ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır. (Anakasimenes'ten aktaran Zeller 2008:59)

Öyleyse ruh, havadan yani ilk ilkeden meydana gelir, dolayısıyla –tıpkı Thales'in su ilkesinde olduğu gibi– sonsuz, ölümsüz ve tanrısaldır. "Anaksimenes bütün Oluş'un temelindeki sınırı olmayan özün hava olduğunu söylerken, esas olarak havayı hayatın taşıyıcısı olarak görmektedir." (Jaeger 2011:122)

O halde –farklı *arkhe*ler belirlemiş olsalar da– Miletos okulu filozoflarına göre canlılığı sağlayan ruh, maddeye içkin olan devindirici güçtür. Onlara göre ilk ilke, kendi kendine elektrik üreten ve bu şekilde hareket eden bir makine gibidir ve ruh, bu örnekte elektriğe karşılık gelmektedir. Bu yüzden de bu filozoflar için, her bir makinenin şahsi ve eşsiz bir elektriği olduğunu söylemek ne denli anlamsızsa, insanların ölümden sonra varlığını sürdüren kişisel bir ruha sahip olduğunu söylemek de o denli anlamsızdır. Miletos okulu filozofları yaşamın, yani canlılığın ön koşulunun ruh olduğu konusunda öncelleri ile hemfikir olmakla birlikte, kişinin benliğini temsil eden ve ölümden sonra varlığını sürdüren bir ruh inancını reddeder. Elbette

---

[5] Bu yaklaşım, Thales'in düşüncesine benzemesi bakımından ilk bakışta bir gerileme gibi görünmekle birlikte, aslında bir ilerlemedir zira ilk kez Anaksimenes tek bir maddeden çok sayıda maddenin oluşmasını seyrelme ve yoğunlaşma kavramları üzerinden açıklamıştır.

bu yeni kavrayış ilkel düşünceden radikal bir kopuşu ifade eder ve ölüme yönelik olarak tümüyle yeni bir bakış açısı benimsemeyi zorunlu kılar. Bu anlamda Miletos okulu filozofları, felsefe tarihi boyunca sayısız filozofta karşımıza çıkacak olan, "şahsi benliğin mutlak sonu olarak ölüm" fikrinin ilk temsilcileri olarak görülebilir.

b) Pythagorasçılık

Pythagorasçılık ile birlikte, Miletoslu filozofların evren tasavvuru ile hiçbir açıdan benzeşmeyen bir yorumun felsefe tarihi sahnesine çıktığını görürüz. Pythagoras, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda dinsel bir tarikatın kurucusudur ve kurduğu tarikat dini dogmalar ve bunun öngördüğü bir yaşam biçimi üzerinde yükselmektedir. Dolayısıyla o, bir yanı ile evreni rasyonel bir biçimde kavramaya çalışırken, bir yanıyla dogmatik öğretileri ve gizemleri kabul etmekle felsefe ile dinin iç içe geçtiği, alışık olmadığımız türde bir sentez ortaya koymuştur.

Pythagoras, felsefe tarihi içindeki en gizemli şahsiyetlerden biridir. Bunun bir sebebi, diğer tüm Pre-Sokratik filozoflarda olduğu gibi yazılı kaynaklara sahip olmayışımızdır. Ayrıca Pythagoras'ın azizleştirilmesine yönelik eğilimin bir sonucu olarak, onun hakkında pek çok doğaüstü hikâye ortaya atılmış, bu da günümüze ulaşan bilgilerden hangilerinin mitsel hangilerinin gerçek olduğu konusunda soru işaretleri oluşmasına sebep olmuştur. Dinsel tarikatlara özgü bir tavırla, tüm öğretiler, kaynağı kim olursa olsun tarikatın kurucusuna, yani Pythagoras'a mal edilmiştir, dolayısıyla hangi fikrin bizzat Pythagoras'a ait olduğunu belirlemek oldukça güç hale gelmiştir. Tüm bu engelleri gördükten sonra Pythagoras'ın neden "gayya kuyusu" (Guthrie 2011:158) olarak nitelendiğini anlamak güç değildir.

Görüşümüze gölge düşüren tüm bu etkenlere rağmen, Pythagoras hakkında bildiklerimiz, onun Batı felsefesine yaptığı etkinin ne denli büyük ve derin olduğunu görmemize yetmektedir. Aslında bunun dolaylı bir etki olduğunu söylemek daha doğrudur çünkü Pythagoras'ın görüşlerini bunca önemli kılan, onun Platon üzerindeki etkisidir. Platon, Batı felsefesindeki en önemli ve merkezi figürlerden biridir. Bu da Platon üzerinde etkisi bulunan filozoflara ayrı bir önem kazandırmaktadır zira Platon'u layıkıyla anlamanın yolu onun düşüncesinin nüvelerini barındıran bu filozofları anlamaktan da geçmektedir. Buna bir de Pythagoras'ın Platon'un felsefesine yaptığı etkinin, ruh ve ölümsüzlük görüşü ile ilgili olduğu gerçeğini eklediğimizde, Pythagoras'ın çalışmamız açısından ne denli büyük bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Pythagoras'ın felsefe sahnesine taşıdığı ruh ve ölüm öğretisi, Platon yoluyla tüm felsefe tarihini etkilemiş ve bugün bile süren ruh-beden-zihin-ölüm-ölümsüzlük tartışmalarının temelini oluşturmuştur.

Bu tespitimizden hareketle çalışmamızda Pythagoras'ın felsefi fikirlerinden çok dini fikirlerine odaklanmamız gerektiği açıkça görülmektedir. Ancak bu öğretinin içeriğine geçmeden önce, Pythagorasçılık ile Orpehusçuluk arasındaki ilişkinin üzerinde de durulması gerekmektedir. İki öğretinin dogmaları, özellikle de ruh göçü ve

ruhun ölümsüzlüğü dogmaları birbirine öylesine benzemektedir ki aralarında bir etkileşim olduğunu inkâr etmek neredeyse imkânsızdır. Felsefe tarihçilerinin büyük bir kısmı Trakya'nın Dionysos kültü ile ilişkilendirilen Orpheusçuluğun kronolojik olarak Pythagorasçılıktan önce geldiğini ve Pythagoras'ın gizem öğretisinin şekillenmesine sebep olduğunu öne sürmektedirler. Ancak yakın zamanda ortaya çıkan arkeolojik bulgular, hangi akımın diğerini etkilediği hususunda kesin bir söz söylemenin aslında mümkün olmadığını göstermiştir. Kesin olan şey iki öğretinin de aynı dini dogmalar üzerine inşa olduğudur. Pythagorasçılar, ruha ve ölümsüzlüğe yönelik inançlarını her ne kadar felsefi düzleme taşımış ve bu inançları ile tutarlı bir evren tahayyülü geliştirmiş olsalar da, öğretilerinin temelinde yatan kabullerin dogmatik bir doğası vardır. Choron'un ifadesiyle "Orphik ölüm anlayışının felsefeye dahil oluşu Pythagorasçılık aracılığıyla olmuştur." (Choron 1973:33) Nitekim Pythagoras'ın yola çıkış amacı da Miletoslu filozoflardan tümüyle farklıdır.

> Pythagoras'la birlikte felsefenin itici gücü, İyonyalılardaki gibi merak ya da teknik gelişme olmaktan çıkar ve filozofla evren arasında doğru bir ilişkinin kurulmasını sağlayacak bir yaşama biçimi arayışı haline gelir. (Guthrie 2011:160)

Pythagoras'ın bu arayışta, aklının rehberliği kadar, yaşadığı topraklarda var olan dini ve mitolojik açıklamaların rehberliğine de başvurmuş olduğu görülmektedir.

Pythagorasçı ruh öğretisinin merkezinde ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inanç ve ruh göçü öğretisi durmaktadır. Ruh göçü, her şeyden önce bitkilerin, hayvanların ve insanların her birinin ayrı, kişisel ve eşsiz bir ruha sahip olduğu varsayımı üzerinde şekillenir. Bu ruh, kişisel olmaktan başka ölüm esnasında yok olmayan ve bedenden ayrı olarak yaşamını sürdürebilen bir varlıktır. Bu varlık tanrısal bir doğaya sahiptir ve dünyadaki yaşamından önce sonsuz bir dinginlik durumunda bulunmaktadır. Ancak işlediği günahlar nedeniyle, cezalandırılmış ve etten bir giysinin içine hapsedilerek dünyaya gönderilmiştir. Ruhun nihai amacı, günah işlemeden önce bulunduğu tanrısal mertebeye geri dönebilmektir. Bunu başarabilmesi için ruhunu, onu kirleten öğelerden tamamen arındırması gerekmektedir. Ancak bir ömür, ruhu tümüyle arındırmak için yeterli olmamaktadır. Bu nedenle ruh, farklı bedenler içinde, kimi zaman bitki, kimi zaman hayvan, kimi zaman insan olarak yeniden doğmakta ve her bir yaşamında ruhunu biraz daha arındırmaya, kutsal varoluş durumuna biraz daha yaklaşmaya çalışmaktadır. Ruh öğretilerine bağlı olarak tüm var olanların aynı ilahi kaynaktan geldikleri, dolayısıyla da birbirlerine akraba olduklarına inanılmaktadır. Ayrıca tıpkı insana olduğu gibi, evrene de canlılık veren ilahi ruhtur, dolayısıyla insan ile evren arasında da daimi bir ilişki olduğu düşünülmektedir.

Pythagoras'ın kurmuş olduğu tarikat, ruhun arındırılmasını sağlamak için uyulması gereken kuralları ve takip edilmesi gereken yaşam biçimini öğretmektedir. Bu yaşam biçiminin en temel ilkesi, ruhun kendisine aslen yabancı olan ve bu yüzden de onu kirleten maddi öğelerden, yani bedensel zevklerden ve dünyevi arzulardan mümkün olduğunca uzak durması gerektiğidir. Ruhun arınmasına yardımcı olan ve

kirlenmesini engelleyen pek çok uygulama bulunmakla birlikte,[6] bunlar içinde en etkili ve değerli olan zihinsel çalışmalardır. "Bu, (...) kişiyi bedeninden, kendisiyle ruhun lekelenip kirlendiği bu kötülükten kurtarmanın, en emin ve güvenilir yoludur." (Zeller 2008:62) Öyleyse Pythagorasçılık, insanın nihai kurtuluşunun ancak felsefe ile mümkün olduğunu varsaymaktadır.

Pythagorasçılık, hem ebedî kurtuluş hem de şahsi ölümsüzlük vadeden bir öğretidir ve bu özelliğiyle hem Homerik dünya görüşünden hem Miletoslu filozofların görüşlerinden ayrılmaktadır. Pythagorasçılığa göre ruh, özgür ruhun özelliklerine sahiptir; çünkü bedenden çıkabilmektedir; ancak aynı zamanda beden ruhlarının özelliklerine de sahiptir çünkü düşünebilen, hissedebilen, algılayabilen bir varlıktır ve kişi aktifken aktif halde bulunur.

> *Psukhe* kavramında yaşam soluğuyla bilinç arasında gerçekleşen bu tam kaynaşma, altıncı yüzyıldaki Orpheusçuların ve Pyhtagorasçıların dini inançlarında, kendi ruhgöçü öğretilerinin bir önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır. (Jaeger 2011:125)

İlkel dönemde ve Homerik destanlarda karşımıza çıkan beden ruhları ve özgür ruh, dönemin evren görüşüne uygun olarak maddi öğelerdir. Pythagorasçılıkta ise ruh, maddi bir öğe değildir, aksine maddi olan her şeye yabancı olan, tinsel bir varlıktır. Öyleyse burada, ruh kavramı yeni bir özellik kazanmakta, beden ruhları ve özgür ruha atfedilen özellikleri barındırmasının yanında maddi olmayan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu görüş, sonrasında filozofların çokça kafa yoracakları ruh-beden dualizminin felsefi temellerini de atmaktadır.

Ruh-beden karşıtlığı yalnızca kavramsal bir ayrım, bir sınıflandırma değildir. Bu kavrayış ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve politik alanı biçimlendiren ve Miletosluların felsefesine oldukça yabancı olan sayısız kabulü de beraberinde getiren bir paradigma ortaya koymaktadır. Miletosluların felsefesinin merkezinde bu dünya ve bu dünyada yaşayan insanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla değerli ve anlamlı olan her şey bu hayatın içindedir. Pythagorasçı gelenek ise bu dünyaya aşkın ve ondan çok daha değerli olan bir evrene vurgu yapar. İnsanın bu dünyadaki varlığı bir ceza, bir eziyet, bir tutsaklık hali olarak görülmektedir. Dolayısıyla maddi dünya ve bu dünyadaki bedensel yaşam ikincil, değersiz ve ruhun kirlenmesine neden olan yabancı bir öğe konumuna düşürülür. Böylesi bir evren tahayyülü yaşamın amacını ve odak noktasını tümüyle değiştirmektedir. Üniter ruh kavramı, hem özgür ruhun hem de düşünce ve duygulardan sorumlu beden ruhlarının tüm yetilerini bünyesine katmakla, insanın psikolojik yanını oluşturan tüm öğelerin taşıyıcısı durumuna gelmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Homerik metinlerde ceset anlamına gelen soma kelimesinin üniter beden anlamında kullanılmaya başlanması bir tesadüf değildir ve

---

[6] Et ve fasulye yememek, çileci uygulamalarda bulunmak vb.

bu kullanımda Orphik-Pythagorasçı dünya görüşünün etkisi izlenebilmektedir. Beden yalnızca ruhu taşıyan bir araç, etten bir giysi olarak algılandığı ve âdeta bir ceset olarak görüldüğü için, soma kelimesi ile ifade edilmiştir. (Snell 1982:16-17) Bedenin ve dünyanın değersizleşmesi, bu dünyada yaşanan hayatı Miletosluların felsefesinde olduğu gibi kusursuz bir kozmos olmaktan çıkaran ve beden ile ruhun savaş alanına döndüren bir bakış açısını da beraberinde getirir. Snell'e göre tıpkı ruh ve zihin gibi, ruh-beden karşıtlığı da bir keşiftir ve bu keşif zaman içinde öylesine benimsenmiştir ki, ruh-beden karşıtlığı âdeta apaçık bir hakikat olarak görülmeye başlanmıştır. (Snell 1982:17)

Pythagorasçı öğretinin getirdiği bir diğer yenilik, ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu yönündeki vurgudur. Kişinin doğru eylemleri seçmek suretiyle taşıdığı bedensel kirlerden ve günahlardan arınması fikri, insanın doğru ile yanlış arasında seçim yapabilen bir varlık olduğunu ve insanı ahlaki kılan kısmının ruhu olduğu varsayımını da beraberinde getirir. "Kişinin, kendi kaderinin oluşmasına bizzat etki eden, aklen ve manen sorumlu bir birey olarak daimiliği fikri"(Jaeger 2011:127) yeni ve çığır açıcı bir fikirdir. Bu görüş her ne kadar dini temeller üzerinde yükselse de, Sokrates ve Platon ile birlikte felsefi spekülasyonun konusu haline getirilerek felsefe düzlemine taşınacak ve ahlaka ilişkin tartışmaların en merkezi öğelerinden biri haline gelecektir.

Daha önce Orpheusçuluk ile ilgili bölümde de belirtmiş olduğumuz gibi, M.Ö. 5. yüzyılda ruhun ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne yönelik inançların büyük kitleler tarafından benimsenerek Yunan kültürünün bir parçası haline gelmesinin ardında çeşitli politik ve toplumsal nedenler yatmaktadır. Arkaik dönemde politik gücünü ve etkisini kaybetmeye başlayan aristokratların, bu dünyadaki konumlarıyla ilgili güvensizlik hissetmeye başlamaları, yeni bir umuda ve inanca sarılarak ruhun ölümsüzlüğüne yönelik düşünceyi benimsemelerinin sebeplerinden biri olarak yorumlanmaktadır. (Bremmer 2010:12; Snell 1982:69)

c) Herakleitos

"Öylesine derindedir ki özü, bucak bucak arasan da bulamazsın ruhun sınırlarını."[7]

Efes'li Herakleitos ile birlikte Miletos okulunun rasyonel tavrına ve felsefenin doğayı akıl yoluyla açıklama projesine geri dönülür. Herakleitos da Miletoslular gibi, doğadaki çokluğu ve değişimi gözlemlemiş ve buna her türlü mit ve dogmadan arınmış, akli bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Herakleitos'a göre doğadaki sürekli değişimi yadsımak, onun ardında sabit ve kalıcı bir dayanak olduğunu varsaymak duyularımızın sebep olduğu bir yanılgıdır çünkü evrene hükmeden ve onu var eden şey bu değişimin ta kendisidir.

---

[7] Herakleitos'tan aktaran Capelle, 1994:130.

Herakleitos bu tespiti yapmış, ancak değişimin kendisinde gerçekleştiği temel bir madde belirlemek durumunda kalmıştır. Çünkü bir şeyin değişmesi için onun öncelikle var olması lazımdır. Herakleitos'a göre bu maddi varlık ateştir ancak "onun ateşten anladığı ne kor, ne de alevdir, genel olarak sıcaklıktır ve bu sebepten dolayı da onu yükselen buhar ya da nefes olarak adlandırır." (Zeller 2008:76)

Herakleitos'a göre insan ruhu, her şeyin temelinde bulunan ilkeden, yani ateşten oluşmaktadır. Ateşin olduğu yerde su bulunmadığı için, "en bilge ve en yüce ruh kuru olan ruhtur" (Herakleitos'tan aktaran Capelle 1994:135) demiştir. Ruhumuz daimi dönüşüm döngüsü içinde aslında mütemadiyen ateşini kaybetmektedir, bu yüzden de nefes alarak ve duyular yoluyla dışındaki hava ve ateşten beslenerek kendini sürekli olarak yenilemek durumundadır. Beden bu yenilenmeyi yapamadığı zaman canlılığını devam ettiremez ve ölür. Ancak onu canlı kılan ateş yok olmaz, kaynağına geri döner. Capelle'nin ifadesiyle "Herakleitos ruhun ölümsüz olduğunu öne sürüyor çünkü bedenden ayrıldıktan sonra evrensel ruha, akrabasına geri dönüyormuş" (Capelle 1994:127). Burada da Miletoslularda olduğu gibi kişisel bir ölümsüzlük fikri değil, maddenin yok olmamasına dayanan bir ölümsüzlük fikri bulunmaktadır. Yine onlarda olduğu gibi ruh, canlılık ve düşünce ilkesi olarak kavranmaktadır ve bunlar beden ruhlarının tanımına uymaktadır. Ancak ruhun bedenden ayrılması ve akrabasına geri dönmesi gibi tanımlar, özgür ruhun kimi niteliklerinin Herakleitos'un ruh anlayışında etkili olduğunu göstermektedir.

Orphik-Pythagorasçı bağlamda olmasa da, Herakleitos'ta da ruh ve beden birbirinden çok farklı niteliklere sahiptir ve ruh, maddi varlıklar ile karşıtlık içinde, sonsuzluğa uzanan bir varlık olarak tanımlanır. (Snell 1982:17) Düşünme insan ruhlarının ortak özelliğidir çünkü "insan ruhunda tanrısal logos-ateşinden bir parça bulunmaktadır". (Kranz 1994:59) Herakleitos "ruhun logosu kendi kendini çoğaltan bir logostur" (Herakleitos'tan aktaran Kranz 1994:65) demiştir yani ruh, çeşitli gelişimleri mümkün kılan bir tür temel olarak algılanmaktadır. (Snell 1982:19)

d) Empedokles

"*Ağladım, inledim acı acı, görünce bu alışmadığım yeri*"
Empedokles[8]

Agregentumlu Empedokles ile birlikte, yolumuz yeniden Orphik-Pythagorasçı dünya görüşü ile kesişir. Bu kesişme, mistisizm kaynaklı bu dünya görüşünün, Yunan kültüründe ve felsefesinde kalıcı bir yer edinmeye başladığının da bir işaretidir. Empedokles aynı zamanda mito-poetik düşüncenin Yunan kültüründe hâlâ etkili olduğunu ve mitsel anlatımların felsefi düşüncedeki yerini görmemizi sağlar.

Empedokles'in varlığın doğasına ilişkin felsefi görüşleri, Herakleitos ve Parme-

[8] Akt. Jaeger, a.g.e., s. 198.

nides'in zıt görüşlerini uzlaştırmaktadır. Ona göre Herakleitos'un değişimin yadsınamayacağı yönündeki görüşü doğrudur, ancak o varlığın oluş ve yok oluştan muaf olması gerektiği konusunda Parmenides'le de hemfikirdir. Empedokles bu çıkmazdan, felsefe sahnesinde ilk kez karşımıza çıkan ve onu takip eden pek çok filozof tarafından da benimsenmiş bir görüş olan plüralizm ile çıkmayı başarır. Ona göre, evren *kökler* (*risomata*) adını verdiği ezelî ve ebedî temel öğelerden oluşmaktadır. Bu dört kök; hava, su, toprak ve ateştir ve dünyada gördüğümüz değişim bu dört kökün farklı şekillerde bir araya gelmesi ya da ayrışması ile gerçekleşmektedir. Ancak Empedokles'in kökleri, kendisinden önceki filozofların ilk ilkeleri gibi içkin bir devinime sahip değildir.

Böylelikle Empedokles, felsefe tarihindeki bir diğer ilke imza atarak, maddenin dışında bir *hareket ettirici* olması gerektiği yönündeki görüşünü ortaya atmıştır. Ona göre, dört kökün hareketine sebep olan iki hareket ettirici bulunmaktadır: Sevgi (*philotes*) ve nefret (*neikos*). Sevgi, köklerin birleşmesine, nefret ise ayrışmasına neden olmaktadır. Empedokles'in seçtiği bu iki kavramın fiziksel bir açıklamadan çok mitsel anlatımlara benzemesi, Orphik-Pythagorasçı öğretilerin onun felsefesi üzerindeki etkisinin bir işareti olarak görülebilir. Öte yandan, filozofların, mitsel anlatımlara başvurduğu başka örnekler de karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar, felsefi kavramların yetersiz kaldığı yerlerde, düş gücünden yardım almış ve mitsel anlatımlarda bulunan simgeler ve çağrışımlar yoluyla düşüncelerini daha etkili bir biçimde ifade etmeye çalışmışlardır. Yunan toplumunda mitsel ve şiirsel anlatımın ne kadar büyük bir yer tuttuğunu, bu tip anlatımların toplumsal bellekteki izlerinin ne denli güçlü ve etkili olduğunu düşündüğümüzde, bu toplumun birer üyesi olan filozofların kimi zaman mitsel anlatım yoluna başvurması çok daha anlaşılır hâle gelmektedir.

Empedokles, tıpkı Pythagoras gibi felsefi açıklamalar ile mistik düşüncelerin bir arada karşımıza çıktığı bir filozoftur. O, bir yandan evrenin yapısına, varlığa ve değişime yönelik rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken, bir yandan da bu dünyanın dışında ölümsüz ve mutlu daimonların –tanrısal varlıkların– yaşadığı bir dünya bulunduğunu söyleyerek felsefi çizgiden uzaklaşır. Empedokles, insanların cennete benzeyen bu mekândan işledikleri suçlar nedeniyle kovulduklarını ve bu dünyada 3000 *horae* (mevsim) boyunca bitki, hayvan ve insanda tekrar tekrar bedenlenmek suretiyle ceza çeken *daimon*lar olduklarını öne sürer. Tanrısal mekândan suç işleyerek kovulma ve ruh göçü temaları Orphik-Pythagorasçı öğretinin devamı niteliğindedir. *Daimon* kelimesinin seçilmiş olması ise Hesiodos'ta karşımıza çıkan, ölen kişilerin ruhlarının bu dünyada *daimon*lar olarak varlığını sürdürdüğüne yönelik miti hatırlatmaktadır. *Daimon*lar için en yüksek aşamalar rahip, prens ve hekim olarak dünyaya gelmektir.

Empedokles, düşüncesindeki iki yönlülük nedeniyle, felsefe ile din arasında gidip gelir. Bir yandan insanın evreni aklıyla anlayabileceğine inanırken, bir yandan da bu anlayışın kısıtlı olduğunu bu yüzden de tanrıların yardımına ihtiyacı olduğunu

düşünür. Ruh ve ölüm anlayışları özelinde baktığımızda, onun dinsel-mitsel açıklamanın ötesine geçemediği açıktır. Buna karşın Pythagorasçılıktakine benzer şekilde ruh ile ahlaki sorumluluk arasında bağ kurmakla, Sokrates ve sonrasındaki etik öğretilere esin kaynağı olduğu söylenebilir.

e) Anaksagoras

Anaksagoras, Miletos okulunun temsil ettiği rasyonel çizgiyi takip eden filozoflardan biridir ve evrendeki değişimin ezelî ve ebedî öğelerin birleşmesi ve ayrılması ile meydana geldiğini öne sürer. Anaksagoras'ın *spermata* adını verdiği bu temel öğeler sonsuz sayıdadır ve evrendeki çeşitlilik bu öğelerin farklı oran ve şekillerde bir araya gelmesi sonucunda oluşur. Anaksagoras'a göre evrendeki kusursuz düzeni ancak sonsuz güce ve akla sahip bir varlık sağlayabilir ve o bu varlığa *Nous* yani Zihin adını verir. Böylelikle Anaksagoras *spermata* ile *nous*, madde ile zihin arasında bir ayrım yapar. *Nous* maddenin dışında, ondan ayrı ve bağımsız bir varlıktır. Maddi olan her şey bir karışım iken, *nous* saf ve yalındır. Ona göre canlılar hem maddeden hem de ruhtan oluşmaktadır ancak kimi canlılarda bunların yanı sıra *nous* da bulunmaktadır.

Anaksagoras'ın *psukhe* ile *nous* arasında yaptığı bu ayrım felsefe tarihindeki dönüm noktalarından biridir. Zihin kavramının ortaya çıkması yolundaki bu ilk adım ile birlikte, canlılık ilkesi ile düşünce ilkesi ayrı kavramlar olarak karşımıza çıkar. Anaksagoras'a göre her canlı *psukhe*ye sahiptir ancak nousa sahip değildir. Ancak buradaki ayrım, üniter hale gelmiş olan ruh kavramının yeniden onu oluşturan öğelere bölünmesi olarak algılanmamalıdır. Daha önce söylediğimiz gibi, ruh kavramı üniter hale gelmekle kendi bağımsız varlığına kavuşarak yepyeni bir bileşim, bir sentez oluşturmuştur. Daha önce verdiğimiz örnek üzerinden düşünürsek, ekmeği yeniden un, su ve maya şeklinde bileşenlerine ayrıştırmak mümkün değildir. O halde ruh kavramına yönelik yapılan felsefi ayrımlar, ancak ekmeğin farklı şekillerde dilimlenmesi olarak görülebilir. Nitekim Anaksagoras'ın yaptığı ayrımda *nous* kavramını, daha önce andığımız ruh türlerinden herhangi biriyle tam olarak karşılamak da mümkün değildir.

Belirtmemiz gereken bir diğer husus, Anaksagoras'taki madde-akıl düalizminin, daha önce Orphik-Pythagorasçı öğretide karşılaşmış olduğumuz düalizmden oldukça farklı olduğudur. Anaksagoras'ın düalizmi diğerlerinde olduğu gibi maddeyi dolayısıyla bedensel-dünyevi yaşamı daha düşük konuma indirgeyen bir düalizm değildir. *Nous*, evrene hükmeden, onu yöneten ve düzeni sağlayan ilke ve güçtür; maddeden ayrıdır ancak kozmosa içkindir. Evrendeki düzen hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan da bu güçten pay almamızdır. Bu bağlamda insandaki akıl, ahlaki sorumluluğumuzun taşıyıcısı olan ulvi parçamız değildir. Evreni yöneten akıl da, insanları yargılayan, cezalandıran, ruh göçü döngüsüne mahkûm eden tanrısal bir varlık değil, maddeyi yöneten düzen ilkesidir.

f) Atomcular

Atomcular, kendilerine verilen isimden de anlaşılabileceği üzere, varlığı, değişmeyen çok sayıda tözün birleşmesi ve dağılmasıyla açıklayan plüralizmin temsilcilerinden oluşmaktadır. Atomcu düşüncenin ilk temsilcisi Leukippos'tur, ancak bu düşünceyi geliştiren ve detaylandıran filozof Demokritos'tur. Bu iki filozofun ve okulun diğer temsilcilerinin varlığa ilişkin düşüncelerinde kimi farklar bulunmakla birlikte, ruha ilişkin görüşleri aynı olduğu için, atomcular tek başlık altında incelenecektir.

Atomcular, evrendeki her maddenin, atom adı verilen ve bölünmesi mümkün olmayan yapıtaşlarından oluştuğunu öne sürerler. Ancak atomlar niteliksel olarak birbirinden farklı olabilir, dolayısıyla evrendeki çeşitliliğin tek sebebi atomların farklı oran ve biçimlerde bir araya gelmesi değil aynı zamanda evrende farklı türde atomların bulunmasıdır.

Atomcuların tümüyle maddeci olan bu evren tasavvurunda ruh da doğallıkla atomlardan oluşmuş bir madde olarak tanımlanmıştır. Atomcular ruhun, tüm atomlar içinde en hafif ve en uçucusu olan ve ince, düz, yuvarlak biçimdeki ruh atomlarından oluştuğunu, bu nedenle de daha büyük atomlardan oluşan diğer maddelerin içine sızabildiklerini düşünmüşlerdir. Ruh atomları hareket eden, düşünebilen, algılayabilen, hissedebilen atomlardır. Ruh atomlarına sahip olan nesneler, onların bu özelliklerinden ötürü hareket, düşünme, algı ve duygu kapasitesine sahip olurlar. Canlı varlık yaşadığı sürece, eksilen ruh atomlarını yenilemek durumundadır. Ruh atomları yenilenemediğinde, beden hareket ve düşünme yeteneğini kaybeder, yani ölüm aslında yalnızca ruh atomlarının yokluğundan ileri gelir. Bedenin atomları yeni maddelerin parçası olmak üzere dağılırken, ruh atomları da aynı şekilde evrene saçılırlar. Miletos okulunun temsilcilerinde olduğu gibi, burada da ruhun şahsi ölümsüzlüğünden söz etmek mümkün değildir ancak yapıtaşları ölümsüz olduğu için maddi anlamda kişiyi oluşturan ruhun parçaları varlığını sürdürmektedir.

Demokritos aynı zamanda bir ahlak sisteminin de kurucusudur ve bu sistemde ruha ve onun düşünen parçası olan zihne büyük bir değer verilmektedir. Ruh ve zihin her ne kadar ölümden sonra dağılacak olan atomlardan oluşsa da, yaşam esnasında kişinin en değerli parçası durumundadır. Düşünme, algı ve duyguların sebebi de ruhta meydana gelen değişimlerdir. Ona göre zihin duyuların sebep olduğu dürtülerden, uyum içindeki ruh ise zevkten ve acıdan üstündür. (Zeller 2008:101) Dolayısıyla ahlaklı ve mutlu bir yaşam sürmenin koşulu, ruhun ve aklın bedeni kontrol etmesi ve ona üstün olmasıdır.

g) Pre-Sokratik Filozofların Ruh ve Ölüm Anlayışlarındaki Ortak Noktalar

Çalışmamızın şimdiye kadarki kısmında, Pre-Sokratik filozofların birbirinden farklı ruh ve ölüm görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte, Sokrates öncesi felsefi geleneğin evren tahayyülünde pek çok ortaklık bulunduğuna dikkat

etmeliyiz. Bilinçdışı ön kabuller olarak adlandırabileceğimiz bu ortak noktalar, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen bu filozofların içinde bulundukları tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından şekillendirildiklerini ve kendi paradigmalarının bir parçası olduklarını göstermektedir. Çalışmamız açısından büyük önem taşıyan bu ortak kabullerden biri, Yunan düşünce dünyasında *yaratma* ve *yok olma* kavramlarının bulunmayışıdır. Ne felsefede ne de teogoni ve kozmogonilerde evreni yoktan var eden bir Tanrı ya da tümden yok oluş anlamına gelen bir kıyamet imgesi vardır. Bu yüzden kozmogoniler ve mitler "Önce Kaos vardı" gibi cümlelerle başlar ve var olanların bu ezelî öğeden ayrılma yoluyla açığa çıktığını varsayar. Yunanlılar için evren ezelî ve ebedîdir; dolayısıyla da aslında "yok olma" anlamında bir ölümlülük hiçbir varlık için mümkün değildir. Yani ruh ister maddi ister soyut olsun, ölümsüz olmak zorundadır. Ne Anaksimenes –bedeni bir arada tutan hava olarak– ruhun, ne de Demokritos –ince yapılı ruh atomları olarak– ruhun *yok olduğunu* söyler. İnsanın ruhunu oluşturan maddeler doğaları gereği *var olmaya* devam ederler.

Ölüm söz konusu olduğunda ayırt edici unsur, *şahsi ölümsüzlük*, yani kişinin bu yaşamda olduğu kişi olmaya devam etmesi ya da etmemesi konusundaki fikirlerdir. Bu noktada ruhun şahsi ölümsüzlüğünü savunan tüm pre-Sokratik öğretilerin mistik, teolojik ve dogmatik bir yapıda olduğu belirtilmelidir. Diğer bir deyişle Sokrates öncesinde ruhun şahsi ölümsüzlüğünü tümüyle rasyonel bir temele oturtan bir felsefi öğreti yoktur. Gerek Pythagorasçılar gerekse Empedokles, ruh öğretilerini varlığa dair felsefi görüşleriyle uzlaştırmayı, ölümsüz ruha düşünceleri içinde bir yer bulmayı denemişlerdir. Ancak ruhun ölümsüzlüğü onlar için rasyonel çıkarımlar yoluyla ulaşılan bir sonuç değil, en baştan dogmatik bir biçimde kabul edilen bir postulattır. Ruhun ölümsüzlüğünün, rasyonel çıkarımlar yoluyla temellendirildiği bir felsefi öğreti için Platon'un dehasını beklemek gerekecektir.

Bir diğer ortak nokta, yaşamın kaynağı olarak ruhun bedenden ve maddeden farklı bir varlık türü olarak algılanmasıdır. Dikkat edildiğinde tüm pre-Sokratiklerin ruhu, bedene dışarıdan girmek suretiyle onu canlandıran ve dışarı çıktığında kişinin ölmesine neden olan bir *animatör* olarak tasvir ettikleri görülmektedir. (Burnet 1916:19) Anaksimenes'in maddeyi bir arada tutan havası, Pythagorasçılığın bedene yabancı tanrısal öğesi, Herakleitos'un artıp azalan ateşi, Anaksagoras'ın maddeyle karşıtlık içindeki *nous*u, Demokritos'un ruh atomları, beden ile ruhun iki ayrı türde madde olarak birbirinden ayrılması noktasında birbirleriyle kesişmektedir. Bu ortaklık, bilinçdışı ön kabullerin varlığının bir diğer tezahürüdür. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Yunan dininde ve mitolojisinde ruh, bedenden ayrı, onun içine giren ve dışına çıkan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ruh ile bedenin farklı yapılara sahip oldukları fikri, filozofların evren tahayyülüne adeta nakşedilmiş bir ön kabuldür.

4. SOKRATES ÖNCESİ DÖNEMDE YAŞAM VE ÖLÜM

ZEYNEP BERKE ÇETİN[1]

İnsanın düşünsel dünyasında, pek çok kavramın zıddıyla bilindiği; ancak karşıtı üzerinden varlık, anlam ve anlaşılırlık kazandığı şeklindeki yorum, tarih boyunca farklı bağlamlarda ortaya konmuş ve benimsenmiş görüşlerden biridir. İyi ile kötü, doğru ile yanlış, kaos ile kozmos, aydınlık ile karanlık gibi kavram çiftlerinin pek çok felsefi ve teolojik metinde birbirini var eden ve kavranabilir kılan karşıtlıklar olarak ortaya konduğu görülebilir. Ancak tüm bu karşıtlıklar içinde bir tanesi diğer hepsinin bir anlamda hem önceli hem de önkoşulu olması ile ayrı bir yere sahiptir: Yaşam ve ölüm.

Ölüm, yaşamın sınırında durarak ve onu her yönden kuşatarak, aslında onu tanımlamakta ve kavranabilir kılmakta; bir yandan da anlamlı ve değerli hale getirmektedir. Öte yandan insanî deneyim alanı açısından bakıldığında ölüm ile yaşam arasında, biri bitince diğerinin başlaması, ölüm anı gelene değin yaşamın ölümden tümüyle azade olması anlamında kopuk bir ilişki yoktur. Aksine ölüm, yaşamın derinliklerine nüfuz etmiş halde bulunmaktadır çünkü yaşamak, zamanı deneyimleme tarzımız gereği, her an ölüme bir adım daha yakın olmayı zorunlu kılar. Bir anlamda her geçen saniye ile birlikte "şimdi", "geçmiş" haline gelmekte ve bir an öncesinde olduğumuz kişi yok olmaktadır. Scheler, yaşamın bu şekilde her an tükeniyor olması deneyimine "ölüme yönelmişliğin içsel deneyimi (*Erlebnis des Todesrichtung*) adını verir ve ölümün deneyimimizin bir parçası olmayıp, yaşamı deneyimlememizin özü olduğunu belirtir. (Choron 1973:16-17) Üstelik ölüm ile aramızda kalan mesafeyi kestirmek de imkânsızdır; öngörülemez ve önlenemez bir ihtimal olarak ölüm her an Demokles'in kılıcı gibi başımızın üzerinde sallanmakta ve bize ölümlü olduğumuz gerçeğini hatırlatmaktadır.

> Edgar Poe en ünlü şiirlerinden birinde, hayatın akışındaki bu dönüşsüzlük fikrini, uğursuz bir hayvan olarak canlandırır; pencerenin pervazına tünemiş, aynı sözü tekrar etmekten başka bir şey bilmeyen bir kuzgundur bu; *Never more* deyip durmaktadır: "bir daha asla". Poe bununla, ölümün genel olarak "bir daha asla"ya uyan her şeye sindiğini kasteder. ... "[B]ir daha asla"ya uyan her şey, ölümün tarafındadır. (Ferry 2011:4)

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

Bizden binlerce yıl önce yaşamış olan atalarımızın hayatları ile bizlerinkinin arasında, –kimi zaman birbirimizi anlamamızı olanaksız kılacak denli büyük ve asli– sayısız farklılık bulunur. Ancak ölüm, dünya üzerine yaşamış ve yaşayan tüm insanları ve hatta doğadaki tüm canlıları, zamandan, mekândan ve içinde yaşanan paradigmadan bağımsız bir biçimde, ortak bir paydada buluşturur. Ölüme ve yaşama ilişkin kavrayışlarımız arasında ne denli büyük ve derin farklılıklar olsa da, ölümlü olma, bu dünyada belirli ve geçici bir süre yaşayacak olma ve ölüm karşısında dehşete ve korkuya kapılma noktasında aynı kaderi paylaşırız.

Bu açıdan bakıldığında ölüm, insani deneyim alanı içinde eşsiz bir yere sahiptir; zira o diğer her deneyimden farklı olarak, kaçınılmazdır.[2] İnsan, yaşamı boyunca başına geleceklerden habersizdir; bunun tek istisnası ne kadar süreyle ve hangi deneyimleri yaşarsa yaşasın, bir gün mutlaka gerçekleşeceğini bildiği kendi ölümüdür. İnsanlar birbirlerinden niteliksel ve niceliksel olarak ne denli farklı olurlarsa olsunlar, ölüm karşısında mutlak bir eşitlik durumunda bulunurlar. Ölüm, zengin ile fakir, güçlü ile zayıf arasında bir ayrım gözetmez. En yüce krallar, firavunlar, bilgeler, diktatörler, peygamberler bile ölüm karşısında hiçbir ayrıcalığa sahip olamazlar. Bu açıdan bakıldığında ölüm, en güçlü içgüdülerimizden biri olan hayatta kalma dürtüsü karşısında, ne kadar mücadele edersek edelim eninde sonunda yenilecek olduğumuz bir düşman gibidir. Tarih boyunca hemen hemen her kültürde karşımıza çıkan ölümsüzlük arayışı öyküleri, insanın bu nihai düşmanı yenme arzusunun bir ifadesi olarak görülebilir ancak bu arzu hiçbir zaman tatmin edilememiş ve ölüm her zaman galip gelmiştir. Bu anlamda bütün bir insanlık tarihi, yaşamın ve ölümün birbirine kaçınılmaz olarak paralel giden tarihidir aslında.

Ölüm, yalnızca yaşamın değil insanın kavrayış alanının ve akli sınırlarının da ötesinde durur. Ancak insan, bu mutlak bilinmezlik ve gizem karşısında öylesine büyük bir hayret ve merak duyar ki, ölüm ve ötesi üzerine düşünmekten kendini alıkoyamaz. Nitekim antropolojik ve arkeolojik bulguların da gösterdiği gibi, bilinen en eski uygarlıklar da dâhil olmak üzere ölüm ve sonrası üzerine düşünmemiş bir toplum, ölüme ilişkin kabulleri, öğretileri, gelenekleri ve kültleri olmayan bir kültür yoktur.

İlk uygarlıkların düşünce ve inanç sistemlerinde, ölümün günümüze göre çok

---

[2] Bu ifade ile ilgili bir uyarıda bulunmak gerekmektedir. Bizler bugün ölümün, en azından şu anki biyolojik yapımız itibarıyla, kaçınılmaz olduğunu biliyoruz. Ancak antropolojik araştırmalar ölümün kaçınılmazlığının en eski uygarlıklarda –ki bunlar ölüme ilişkin en eski yazılı eser olan Gılgamış Destanı'nın yazılmasından çok önce yaşamışlardır– bilinmediğini, bunun kültürün gelişimiyle birlikte kabul gören bir olgu olduğunu göstermektedir. İlkellere göre insan kötücül dış etkiler (hastalık, saldırı, doğal afet, büyü) yüzünden ölmektedir ve bunlara maruz kalmayan bir insanın ölmemesi ilkece mümkündür. Ancak tüm ilkel toplumlar zaman içinde, yaptıkları sayısız gözlemden mantıksal çıkarımda bulunurlar ve ölümün kaçınılmazlığı istisnası olmayan bir kaide olarak Antik kültürlerdeki yerini alır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bknz: Choron, 1973:13-20)

daha merkezi ve geniş bir yer kapladığı görülmektedir. Ölüm kavrayışı ilk uygarlıkların evren ve insan tahayyülü üzerinde öylesine etkili ve belirleyici olmuştur ki, bunların insana, topluma ve hatta Tanrıya ilişkin düşüncelerini, ölüm anlayışlarından bağımsız olarak anlamak ve anlamlandırmak mümkün değildir. Bu uygarlıklar zaman içinde çeşitli değişim ve dönüşümler geçirmiş, bu esnada doğal olarak yaşama ve ölüme ilişkin kavrayışlarında da büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ancak toplumsal ve kültürel yapıların doğası gereği, bu değişimler birdenbire değil, tıpkı bir tohumun ağaca dönüşmesi gibi aşamalı bir süreç içinde uzun zamanda gerçekleşmiştir. Bu anlamda insanlık tarihi, parçaları arasında sürekli bir iletişim ve etkileşimin sürüp gittiği organik bir yapıya benzetilebilir. Bu organizma, yeni gıdalar alarak gelişir ve büyür, ancak o güne değin sindirdiği her şeyi, kendi içinde, yapıtaşları olarak barındırmaya ve dönüştürmeye de devam eder. Tam da bu nedenle "yeni olan"ın içinde açık veya örtük biçimde "eski olan"dan izler bulunması kaçınılmazdır. Dolayısıyla ileri bir kültürün ölüm ve yaşam anlayışlarını tam anlamıyla idrak edebilmek ve yorumlayabilmek için, bu kültürün ilk(el) zamanlarına dönerek, inanç ve düşüncelerinin kökenlerine bakmak gerekmektedir. Yaşam ve ölüm felsefesinin tarihsel bir süreçte inceleneceği bu çalışmanın, Batı felsefesinin başlangıcını imleyen Thales ile değil de, ilkel kültler, mitolojik eserler ve dini öğretiler ile başlatılmasının sebebi tam da geçmiş ile gelecek arasındaki bu derin bağlantının, Antik Yunan filozoflarının düşüncelerini anlama ve anlamlandırma noktasında büyük bir önem taşıyor olmasıdır.

Bu bölümde öncelikle ilkel kültürlerde gözlemlenen ortak kavrayışlardan yola çıkılacak, daha sonra Yunan kültürü özelinde yaşam ve ölüm anlayışları incelenecektir. Sonrasında ilkel düşünce ile Yunan felsefesi arasında bir köprü konumunda bulunan mitolojik eserler ve teolojik öğretiler ele alınacak ve nihayetinde Sokrates öncesinde yaşamış filozofların yaşam ve ölüme dair görüşleri, bu arka plan ışığında, geçmiş ile olan organik bağı da hesaba katılarak irdelenecektir.

a) İlk Uygarlık ve İnanışlarda Yaşam ve Ölüm

Canlı ile cansız arasındaki fark, var olanlara ilişkin en açık ve doğal olgulardan biridir. Tarih boyunca insan, var olanlar arasındaki bu farkı görmüş ve canlıyı cansızdan ayıran şeyi anlamaya, adlandırmaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Uyanık halde bulunan bir insanda canlılığın en temel işaretleri nefes alma, kalp atışı, vücut sıcaklığı, hareket etme, algılama, konuşma, düşünme ve duygulanımlardır; bunlar aynı zamanda kişi öldüğü anda yitirdiği nitelikleridir. İlk uygarlıklar bu nitelikleri ve ölüm anında bedende gerçekleşen değişimleri gözlemlemiş, bunun sonucunda yaşayan insanın içinde tüm bu etkinliklerden ve canlılıktan sorumlu olan bir "şey" veya "şeyler" bulunması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Her kültürde bu belirsiz varlığı/varlıkları tanımlamak için kullanılan kelimelerin, günümüz dillerindeki en yakın ve uygun karşılığı "ruh" (İngilizce'de *soul*, Almanca'da *Seele*) kelimesidir. İlk uygarlıklar söz konusu olduğunda herhangi bir sözcüğün günümüz dillerinde birebir

karşılığını bulmak elbette imkansızdır. "[R]uh sözcüğü, bizim kullandığımız bir sözcük olup, ilkel toplumlarda bu anlamı uzaktan ya da yakından çağrıştıran düşünceleri kapsamaktadır." (Lévy-Bruhl 2006:15)

Ruh kavramı insanın yaşamı ve ölümü anlaması ve anlamlandırması noktasında öylesine merkezi bir kavramdır ki, Otto Rank, ruhun tarihini yazmanın insanlığın hikâyesini yazmak olduğunu söyler. (Rank 1998:1) İlk uygarlıklar için ruh ve ölüm, bir paranın iki yüzü gibi, birbirinden ayrı düşünülemeyecek kavramlardır zira ruh kavramı varlığı ile yaşamı yokluğu ile de ölümü imler. Dolayısıyla bu çalışmanın konusunu oluşturan "yaşam ve ölüm" kavramlarının, Antik kültürler söz konusu olduğunda "ruh-ölüm" kavram çifti üzerinden ele alınması gerekmektedir. Nitekim ilkel[3] ruh ve ölüm kültleri birbirinin uzantısı gibidir ve ancak bir arada ele alındıklarında bu uygarlıkların yaşam ve ölüm anlayışlarına ilişkin eksiksiz bir resim oluştururlar.

Bu noktada ilk uygarlıkların ruh kavrayışına ilişkin önemli bir detaya dikkat çekmemiz gerekmektedir: Bu toplumlarda "ruh", insandaki canlılık emarelerinin tümünden sorumlu olan, tek ve bütünlüklü bir yapı olarak kavranmaz. Araştırmalar, ilkel kültürlerde insanda farklı işlevlerden sorumlu olan birden fazla ruh kavramı bulunduğunu göstermektedir.[4] Örneğin düşünceden sorumlu olan ruh ile duygulanımlardan fazla sorumlu olan ruh birbirinden ayrıdır ve bedenin farklı yerlerinde ikamet etmektedir.

Hesaba katılması gereken bir diğer nokta, ilkel düşüncede ve dilde henüz maddi-gayri-maddi ayrımının bulunmuyor olmasıdır. Bu nedenle, insanda yaşamı, canlılığı sağlayan parçamız olarak ruhun, tinsel bir varlık olarak tahayyül edilmesi söz konusu olmadığı gibi, onun maddi bir varlık olarak görüldüğünü söylemek de doğru değildir. "Bu ilke, eğer bu terimlerle ifade edilebilirse, ne tamamıyla manevi ne de maddidir. Aynı zamanda her ikisidir." (Lévy-Bruhl 2006:15)

İlkel kültürlerdeki ruh kavramlarına ilişkin en kapsamlı ve açıklayıcı gücü en yüksek araştırmalardan biri İsveçli antropolog Ernst Arbman tarafından yapılmıştır. Arbman, ilkel ruh kavrayışına ilişkin çalışmaları sırasında[5], ilk uygarlıklarda çok sayıda ruh kavramı olduğunu belirlemekle kalmamış, bu kavramların kendi içinde bir

---

[3] Burada ilkel kelimesi, günlük dildeki pejoratif anlamıyla (geri kalmış, gelişmemiş, medeni olmayan vb.) değil, kelimenin Türk Dil Kurumu sözlüğündeki ilk anlamı olan "zaman bakımından en eski olan, ilk olan" anlamıyla kullanılmıştır.

[4] Felsefe öncesi dönemde bir ruh çokluğu bulunduğuna ilişkin ayrıntılı bilgi için Bruno Snell, Richard Onians, David Claus ve Jan Bremmer'in kaynakçada belirtilen çalışmalan incelebilir.

[5] Ernst Arbman bu konudaki çalışmalarını çok sayıda ilkel toplumun yanı sıra daha gelişmiş olan Hint, İskandinav ve Antik Yunan kültürleri üzerinde yapmış; görüşü daha sonra öğrencilerinin Kuzey Amerika ve Kuzey Avrasya'daki ruh görüşleri üzerine yaptıklan iki büyük monograf ile detaylandırılmış, akademisyenlerin yaptıklan diğer çalışmalar tarafından onaylanmış ve antropologlar tarafından büyük ölçüde kabul görmüştür. Ayrıntılı bilgi için bknz. Bremmer, 1993.

karşıtlık oluşturacak şekilde birbirinden ayırt edildiğini tespit etmiştir. Buna göre, canlı insanda iki farklı ruh türü bulunmaktadır. Arbman'ın "beden ruhları" adını verdiği birinci grupta, insanın uyanık, bilinçli yani aktif olduğu esnadaki tüm etkinliklerinden sorumlu olan ruhlar bulunmaktadır. Sayıları birden fazla olan bu ruhlar, düşünme, duygulanım, hareket gibi bedensel ve zihinsel işlevlerden sorumludur.

İkinci ruh türü ise, rüya görme, bayılma ve esrime gibi kişinin uyanık olmadığı durumları açıklama ve anlamlandırma amacı güder. İnsan bu üç durumda, uyanık olduğu zaman gösterdiği özellikleri göstermemektedir. Uyuyan ya da baygın insanlar hareket etmezler, ayrıca duyum ve düşünce yetileri de geçici olarak pasif duruma geçer. Öte yandan insanlar hem rüya gördükleri esnada, yani bedenleri hareketsiz haldeyken yaşadıkları deneyimlerden hem de bayılma esnasında kişinin canlılığını kaybedip daha sonra geri kazandığı gözleminden yola çıkarak kişinin pasif olduğu durumlarda aktif hale gelen ikinci bir ruh türü olduğu sonucuna varmışlardır. (Bremmer 1993:17) Arbman birbirinden farklı çok sayıda ilkel kültürde farklı kelimelerle karşılandığını gözlemlediği bu ruh türüne "özgür ruh" adını vermektedir. Beden ruhlarının aksine, özgür ruh bir tanedir.

Özgür ruh kavramı bize ilk uygarlıklardaki düşünce yapısına ilişkin değerli ipuçları sunmaktadır. İlkel düşüncede hakikat, bizzat deneyimlenen şeydir. Dolayısıyla rüya esnasında yaşananlar tıpkı uyanıkken yaşananlar gibi gerçek kabul edilmektedir. Rüyada yaşananlar, ister normal yaşamda imkânsız olan şeyler olsun, ister başkaları tarafından algılanamasın, rüyayı gören kişi bu deneyimin gerçekliğinden şüphe etmemektedir. Aynı şekilde bayılma durumunda da özgür ruhun bedeni terk ettiğine, bedenin dışında bazı deneyimler yaşadığına ve geri gelerek bedendeki yerini aldığına inanılır. İlkel insanlar için rüya esnasında uyanıkken yaşadıklarına benzer deneyimler yaşamalarının tek açıklaması, içlerinde bedenden bağımsız bir başka şeyin olmasıdır. Daha önce belirttiğimiz üzere ilkel düşüncede maddi olmayan kavramlar bulunmamaktadır; bu yüzden özgür ruh da somut ve gerçek bir varlıktır. O, bizi kuşatan hava gibi elle tutulmaz, gözle görülmez bir şeydir ancak nasıl ki hava bu dünyanın fiziksel bir parçası ise, özgür ruh da öyledir. Özgür ruhun ayırt edici özelliği kişinin bedensel anlamda pasif olduğu durumlarda aktif halde olmasıdır. Özgür ruh, beden ruhlarının sahip olduğu özelliklerin hiçbirine sahip değildir ancak bedenin canlı kalması özgür ruha bağlıdır.

Arbman'ın araştırmasının gösterdiği üzere, özgür ruh neredeyse tüm dillerde, nefes kökünden türetilmiş bir kelime ile karşılanmaktadır. Farklı dillerde nefesin ruha karşılık gelen kavram olarak algılanmış olması bir tesadüf değildir. Canlılık hali, kendisini insanın nefes alıp verişinde ortaya koymaktadır; ruhun bedeni terk ettiğinin göstergesi de nefesin kesilmesidir. Özgür ruh, ölüm durumunda bedeni temelli olarak terk ettiğinde yani kişi son nefesini verdiğinde, beden ve beden ruhları varlıklarını sürdüremezler. Özgür ruh ise tıpkı rüya, bayılma ve esrime durumlarında olduğu gibi ölüm durumunda da bedenden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürme olasılığını taşır.

İşte özgür ruh kavramının çalışmamız açısından taşıdığı önem tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü bedeni terk ederek varlığını sürdüren bir parçamız olması fikri, yalnızca ilk uygarlıklardaki ruh ve ölüm kültlerini belirlemekle kalmamış, kendilerinden sonra gelen çok daha ileri kültürler üzerinde açık veya örtük biçimde etkisini sürdürmüştür. Özellikle ruhun ölümsüzlüğü fikrini temele alan dini ve felsefi akımların beslendiği tarihsel kaynakları ortaya koyma noktasında ilkel toplumlardaki özgür ruh kavramının tespit edilmesi büyük bir önem taşımaktadır.

Araştırmalar bu iki ruh türünün, zaman içinde özgür ruha karşılık gelen kelimenin çatısı altında toplanarak üniter bir kavram haline geldiğini göstermektedir. Yani ruhun, bir "bütün"ü temsil eden bir kavram olarak anlaşılması tarihsel bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. (Choron 1973:25) Farklı toplumlarda ve dillerde büyük ölçüde paralel biçimde gerçekleşen bu süreçte, özgür ruh kavramının, yavaş yavaş beden ruhlarının niteliklerini bünyesine kattığı ve ruh kavramının artık üniter bir yapı haline geldiği görülmektedir.[6] Bu sürecin tespit edilmesi, ruh kavramına yönelik tarihsel inceleme ve analizlerin büyük kısmında gözden kaçan çok önemli bir olguyu ortaya koymaktadır. Ruh kelimesinin anlamındaki değişimleri yalnızca semantik bir genişleme, zamanla yeni anlamlar kazanma olarak görmek yeterli değildir. Özgür ruh ile beden ruhlarının gece ile gündüz gibi birbirinin karşıtı olan iki kavram olduğu unutulmamalıdır. Bu kavramlar birbirlerini tamamen dışlayan anlamlara sahiptir; tanımları gereği birinin bulunduğu yerde diğerinin bulunması mümkün değildir. Bu yüzden de –karşıt doğalara sahip iki kavramın birleşmesi sonucunda ortaya çıkan– üniter ruh kavramının özünde bir zıtlık barındırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kavramın temelinde yatan bu çatışmayı görmek, gerek filozofların ruha ilişkin kavrayışlarının –özellikle de Platon'un üç yönlü ruh anlayışının– temelinde yatan içkin gerilimi anlamlandırma gerekse modern düşüncedeki ruh-beden-zihin araştırmalarının ve tartışmalarının kökenlerini belirleme yolunda önemli açılımları beraberinde getirmektedir.

b) İlkel Ruh ve Ölüm Kültlerindeki Ortaklıklar[7]

Ruh, bedeni terk ettiğinde onu nasıl bir varoluşun beklediği, yaşayanlar ile nasıl iletişim kuracağı, insanî bir bilince, isteklere ve duygulara sahip olup olmayacağı belirsizdir. Bu belirsizlik ve korku, her kültürün kendi ruh ve ölüm kültünü yaratmasına neden olmuştur. Elbette ölüm kültleri zaman içinde her toplumda farklı biçimler

---

[6] Bu süreç Athapasca *nezacl*, Hintçe *atman*, Estonyaca *hing*, Fince *henki*, Rusça *dua*, Wogulca *lili* ve Yunanca *psukhe* kavramlarının gelişiminde takip edilebilir. Bu kavramların her biri, üniterleşme süreci öncesinde "özgür ruh"u nitelemek için kullanılan ve "nefes" kelimesinden türetilmiş olan kavramlardır. Bremmer, a.g.e., p. 23.

[7] Bir önceki kısımda da belirtildiği üzere, ilk uygarlıklardaki ölüm kültleri, özgür ruh kavramından hareketle ortaya çıkmıştır zira kişi öldüğü zaman beden ruhları yok olmakta, özgür ruh ise bedenden ayrı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla ilkel ruh ve ölüm kültlerini konu alan bu bölümde "ruh" kelimesi "özgür ruh" anlamında kullanılmaktadır.

almış, o toplumun geleneksel, dini ve düşünsel yapılanmasına uygun bir şekilde kılıktan kılığa girmiştir ancak aynı temelden; kişi pasif iken aktif hale gelen ve bedene bağımlı olmayan özgür ruh kavrayışından hareketle inşa edilmiş oldukları için bazı ortaklıklar göstermeyi sürdürmüşlerdir.

Farklı kültürlerin benimsedikleri ruh ve ölüm kültleri arasındaki ortaklıkların en başında, ölmüş kişinin ruhunun yaşamaya devam ettiği ve yaşayanlar arasında gezdiğine yönelik inanç ve bu inancın yol açtığı korku gelmektedir. Yani ölüm, bedeni yok etmekte ancak aynı anda da ruhu bedenden ayırmakta ve bağımsız kılmaktadır. Bu ruh yaygın olarak kişinin görünümüne sahip bir gölge ya da kişinin ruhani çifti olarak betimlenmektedir ve kişinin tüm arzu ve isteklerine de sahip olmayı sürdürmektedir. İlkel insanlar bu ruhun ölümden sonra varlığını sürdüreceğine inanmakla kalmaz, aynı zamanda onun ölümsüz olduğu konusunda herhangi bir şüphe de duymazlar. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken nokta bu inancın rasyonel bir akıl yürütme yoluyla ulaşılmış bir sonuç ya da ölüm korkusuna karşı üretilmiş bir teselli olarak yorumlanamayacağı, aksine ilkel toplumlarda ölümün mutlak bir son olduğuna yönelik bir mevhumun idrak edilemez olduğudur. Mutlak yok oluş olarak ölüm fikri ve bundan kaynaklanan ölüm korkusu, insanlığın belli bir döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Choron'un ifadesiyle;

> Ölümsüzlüğü arzulamak için kişinin onun gerçekliğinden en azından şüphe edebilmesi gerekir ve ilkel insanda böyle bir şüphe yoktur. O elbette ölmekten korkabilir ancak ölümde onu korkutan şey yok olmak değildir. (Choron 1973:21)

Ruhun ölümsüzlüğü inancının bir uzantısı olarak, ruhun dünya ile bağlantı noktasının, kendi bedeninin kalıntıları yani kemikleri olduğu inancı da yaygın bir biçimde görülmektedir. Ayinlerin mezarın üstüne kurulan sunaklarda ya da mezarın yakınında yapılmasının, kişinin sevdiği eşyalarla gömülmesinin nedeni de bu inanıştır. Ölen kişinin ruhu, farklı kültürlerde farklı güçlere sahip olmakla beraber, onu dünyaya bağlayan, yaşayanlar arasında gezinebilmesine imkân veren şeyin kemikleri olduğu düşüncesi, belki de en yaygın olarak kabul görmüş ruh kültlerinden biridir.

Erwin Rohde, Batı felsefesinde ruh kavramına ilişkin yapılmış ilk müstakil çalışma olan ve sonrasında bu kavram üzerine yapılmış tüm çalışmalar için bir referans ve başlangıç noktası haline gelen Psyche adlı eserinde, ölü yakma geleneğinin de bu inanışın bir sonucu olduğu yönünde pek çok kanıt sunmaktadır. (Rohde 2010:19-21) Arkeolojik kazılar, ölü yakma uygulamasının belli bir tarihte ortaya çıktığını ve öncesinde yaşamış olan uygarlıklar için tek cenaze seçeneğinin ölünün toprağa gömülmesi olduğunu göstermektedir. O halde, ölü yakma uygulamasının belli bir tarihten sonra ortaya çıkmasının ardında yaşayanların arasında gezen ruhlara yönelik korkunun olduğu söylenebilir. Bedenin ateş ile yok edilmesi, ruh ile dünya arasındaki köprünün yok edilmesi anlamına geldiği için, yaşayanların amacı ruhu kesin olarak öbür dünyaya göndermektir. Beden yanınca, hiçbir şey ruhu dünyada tutamaz. Öyleyse ölüyü yakmak, ruha fayda eder ve bir şekilde yaşayanların

arasında dolaşmasını engeller ama ruhtan çok yaşayanlara fayda eder çünkü onlar da ruhlar tarafından rahatsız edilmekten kurtulmuş olurlar.

İnsanda ölümsüz bir ruh bulunduğuna ilişkin inanç, insanın niteliklerine ilişkin çok önemli bir kabulü de beraberinde getirir: Ölümsüzlük ise neredeyse tüm ilkel toplumlarda Tanrılara atfedilen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde insanın bedeni değil ama ruhu, Tanrılarla ölümsüzlük niteliğini paylaşmaktadır. Kimi ilkel kült ve dinlerde ruhun, insanın tanrısal, kutsal parçası olduğu düşünülür. Kurulan bu paralellik, pek çok dini inanışta ruhun arındırılarak yeniden tanrısal doğasına dönebileceği şeklinde yorumlanarak çeşitli uygulama ve ayinlere de kaynaklık etmiştir. Bu inanç aynı zamanda "benzer benzerini bilir" ilkesinden hareketle insanın kendisini aşan hakikati, tanrısal olanı anlamaya muktedir olduğu görüşünün de –ki bu görüş özellikle antik Yunan felsefesinde karşımıza çıkmaktadır– tarihsel kökenini oluşturur.

Ruhun ölümsüzlüğü gibi, ruhun farklı bir bedenle yeniden dünyaya gelmesi de, pek çok kültürde, özellikle de Hint kültüründe karşımıza çıkan bir temadır. Reenkarnasyon veya ruh göçü olarak adlandırılan bu inanışa göre, ruh bir yeniden doğum döngüsü içindedir ve insan öldükten sonra tekrar dünyaya gelebilir. Bu yeniden geliş, kimi kültürlerde yalnızca insan olarak değil bitki ve hayvan formunda bir geri geliş de olabilir. Bu inanışa göre, insanın ne şekilde yeniden doğacağı, bu hayatta yaptığı iyilik ve kötülüklere göre belirlenir.

Bazı antik ruh kültlerinde, özellikle de Mısır'da karşımıza çıkan bir diğer görüş, kişiyi ölümden sonra bir yargılamanın beklediği inancıdır, yani ruhun ölümsüzlüğü inanışı aynı zamanda bir cezalandırma ve ödüllendirme mekanizması olarak iş görmektedir. Böylece bu hayatta sağlanmayan adaletin ölümden sonra sağlandığı yönündeki inanç da temellendirilmektedir.

c) Homeros Öncesi Dönemde Yunan Kültüründe Ruh ve Ölüm İnancı

Yunan kültüründeki ruh ve ölüm kültlerine yönelik araştırmalar, Yunan dini ile Yakın Doğu dinleri arasında pek çok benzerlik bulunduğunu göstermektedir. Her ikisinde de kült imgeleri, sunak ve kurbanlar, toprağa şarap dökme ve diğer ayin uygulamaları, mabetler, tapınaklar ve tapınak görevlileri, yasalar ve etik, dualar, ilahiler, büyüler, lanetler, danslar, festivaller, kehanetler, esrime, kâhinler ve büyücüler bulunmaktadır. (Noegel 2006:21) Bu paralelliklerin kaynağının farklı kültürlerin çeşitli vesilelerle iletişime geçtikleri esnada birbirlerinden beslenmiş olmaları mı, yoksa ilkel düşünce yapısında, birbirinden tamamen bağımsız olarak benzer sonuçlara varılmasına sebep olan bir ortaklık mı olduğu sorusu sıklıkla sorulmuş ve tartışılmıştır. Tarihçiler, antropologlar, sosyologlar ve felsefe tarihçileri bu soruyu farklı kaynaklara ve bakış açılarına dayandırarak tartışmış ve her araştırmacı farklı bulgulara dayanarak farklı çıkarımlarda bulunmuştur. Bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün olmasa da, Pre-Homerik dönemde Yunan dünyasının kültürel ilişkilerine baktığımızda, böylesi bir etkileşimin fazlasıyla mümkün olduğu görülmektedir.

Kültürler arası bu etkileşimin sebepleri arasında ticaret, göç, dini festivaller, diplomasi, sürgün sayılabilir. Bu dönemde denizciliğin çok gelişmiş olduğu ve Girit, Kıbrıs, Sardunya, Rodos, Thera, Suriye şehir devletleri, Levant ve elbette ki Mısır'ın güçlü ticari ve kültürel bağlara sahip olduğu bilinmektedir. Mikenlerin, Mısır, Mezopotamya, Kıbrıs, Anadolu ve Girit ile ticari ve kültürel ilişkileri vardır. Yoğun bir deniz ticaretine sahip olan Mikenler, Batı Anadolu ve Akdeniz kıyılarında ticaret kolonileri kurmuşlardır. M.Ö. 1700 yılından itibaren Ege dünyasını etkisi altına alan ve Avrupa uygarlığının beşiği olarak görülen Minos uygarlığının oluşumunda Yakın Doğu uygarlıklarının da payı vardır, zira arkeolojik kazılar Girit'in M.Ö. 2. binyılın başından itibaren Suriye'deki Ugarit, Mısır ve Hititliler ile ticari ilişkileri olduğunu göstermektedir. (Tekin 1995:8-9) Bu dönemde insanlar arasında yalnızca ticari malların değil kültürel ve dinsel öğelerin de değiş tokuş edilmiş olduğu açıktır. (Noegel 2006:28)

Homeros öncesi döneme ışık tutan arkeolojik kazılar ve bulgular, bir önceki bölümde ele aldığımız ruh ve ölüm kültlerinin büyük bir kısmı ile Yunan kültüründe de karşılaşıldığını göstermektedir. M.Ö. 4. binyılda yaşamış olan Kikladlar, ölülerini kimi zaman taşla kaplanmış olan çukurlara gömmüş ve ölen kişinin yanına mermer idoller bırakmıştır. Bu uygulama, ölen kişinin yok olmadığı ve mezarında bulunan heykellerin onun için bir anlam ifade ettiği inanışının açık bir göstergesidir. M.Ö. 3. binyıldan itibaren Ege'de yüksek bir uygarlık kurmuş olan Mikenlerde kubbeli ve kuyu mezar yapıları olduğunu, ölünün yüzüne masklar konulduğunu, mezarlara değerli taşlar, altın masklar ve çanak çömlek bırakıldığını görürüz. Ölen kişinin sevdiği eşyalar ile birlikte gömülmesinin ardındaki sebep, ruhun sevdiği şeylerle oyalanması ve yaşayanları rahatsız etmemesidir. İlkel insanlar aralarında gezdiğine inandıkları bedensiz ruhlara sınırsız güç atfetmiş, göremedikleri bu tüyler ürpertici varlıkların sinirlendikleri takdirde kendilerine zarar vermeye muktedir olduklarına inanmış ve bu yüzden de ruhlara onları mutlu edecek şeyler sunmaya başlamışlardır. M.Ö. 2. binyılda hüküm süren ve Hellenik dünya üzerindeki etkisinden ötürü Avrupa uygarlığının beşiği kabul edilen Minos uygarlığında pek çok saray ve mağara tapınağı inşa edilmiştir. Özellikle Katonik tanrıların[8] yaşadığına inanılan mağara tapınakları, daha sonraki dönemde ortaya çıkacak olan 'yeraltında yaşayan ölümsüz Kahramanlar' kültünün kaynağını oluşturur.

M.Ö. 1100-700 yılları arasında Yunan tarihinde "Karanlık Çağ" olarak adlandırılan, hakkında Homeros'un destanlarından gelenler dışında fazla bilgiye sahip olmadığımız dönem başlar. Bu dönemde farklı uygarlıklar Ege civarına göç etmiş ve kültürel ve siyasi anlamda pek çok değişiklik yaşanmıştır. Çağın son evresinde (M.Ö. 700 civarında) kent-devletlerinin ortaya çıktığını, ulus ve yurttaşlık kavramlarının doğduğunu ve demokrasi denemelerinin başladığını görürüz. Yunan halkları farklı kent-devletlerinde yaşamaya başlarlar ancak ataları, dinleri, dilleri ve adetleri onları birleştirmektedir. Bu dönemde Yunan toplumu, Eski Yunanca konuşur, Homeros'un

[8] Yeraltı tanrıları.

da anlattığı tanrılara inanır, Eski Hellen dünyasının kültürel özelliklerini ve geleneklerini sürdürür. (Tekin 1995:25)

Ruh ve ölüm anlayışındaki en çarpıcı değişikliklerden biri –daha önce de belirtildiği üzere– ölülerin gömülmesi uygulamasından (*inhumasyon*) vazgeçilmesi ve ölülerin yakılması uygulamasına (*kremasyon*) başlanmasıdır. Rohde'ye ve Burnet'a göre bu uygulamanın temelinde, ölülerin toprak altındaki kemikleri vasıtası ile dünya ile ilişki içinde kaldığına yönelik inanç yatmaktadır. (Burnet 1916:15; Rohde 2010:19) Ölülerin yakılması, onlara ait tüm izlerin yok olması, dolayısıyla da ruhun dünya ile ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmektedir.

*Polis*in kurulması ve demokrasi denemeleri siyasi birer değişim olsalar da, toplumun düşünsel yapısındaki köklü bir değişikliğin ifadesi olmaları anlamında, konumuzla yakından ilişkilidirler. Bu dönemden önce gerek Yunan, gerek Yakın Doğu dünyasına hâkim olan yönetim biçimi krallıktır. Özellikle Doğu kültürlerinde kralın yönetme yetkisini Tanrı'dan aldığına inanılır, krala bir kutsallık atfedilir ve ülkede yaşayanlar, tıpkı tanrılar karşısında olduğu gibi kral karşısında da yönetilen kullardan ibarettir. Kral ile Tanrı arasında kurulan bu analojiyi göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin yurttaş olarak yönetimin ve ulusun bir parçası haline gelmesi, aslında tanrısal gücün, yurttaşlar arasında paylaşılması anlamına gelir. Bu gelişme, Homerik destanlardaki düşünsel değişim ile birlikte ele alındığında, karşımıza önceki dönemlerden çok farklı bir mitoloji görüşü çıkmaktadır. Dört yüzyıllık bu süreçte, Yunan toplumunda yeni bir dünya görüşü mayalanmaya başlamıştır.

Kaynakça (2., 3. ve 4. alt bölümlere ait kaynalçalar)

BREMMER, Jan N. (1993) *The Early Greek Concept of the Soul*, New Jersey: Princeton University Press.

BREMMER, Jan N. (2010) "The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body: From Homer to Socrates", *Philosophische Anthropologie in der Antike* (2010), pp. 11-29.

BURNET, John (1916) "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, Vol. II, Oxford University Press, London (1916), pp. 235-259.

CAPELLE, Wilhelm (1994) *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

CHORON, Jacques (1973) *Death and Western Thought*, London: Collier MacMillan Publishers.

CLAUS, David B. (1981) *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven: Yale University Press.

CORNFORD, Francis MacDonald (2003) *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ankara: Ayraç Yayınevi.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem (1994) "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi*, 29. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınlan (1994), ss. 75-85.

GOETZ, Stewart - TALIAFERRO, Charles (2011) *A Brief History of the Soul*, West Sussex: Wiley-Blackwell.

GUTHRIE, W. K. C. (1988) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

GUTHRIE, W. K. C. (2011) *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pyhtagorasçılar*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
HOMEROS (1994), *Odysseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, İstanbul: Can Yayınlan.
JAEGER, Werner (2011) *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınlan.
KATONA, Gabor (2002) "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle", *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol. 22 (1), (2002), pp. 28-44.
KRANZ, Walther (1994) *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
LEVY-BRUHL, Lucien (2006) *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğubatı Yayınları.
MACDONALD, Paul S. (2004) *History of the Concept of Mind*, Burlington: Ashgate Publishing Company.
NOEGEL, Scott B. (2006) "Greek Religion and Ancient Near East", *The Blackwell Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell, London, 2006, pp. 21-37.
ONIANS, Richard Broxton (1988) *The Origins of European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
PETERS, Francis E. (2004) *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
RANK, Otto (1998) *Psychology and the Soul*, London: The Johns Hopkins University Press.
ROHDE, Erwin (2010) *Psyche*, New York: Routledge.
SNELL, Bruno (1982) *The Discovery of the Mind*, New York: Dover Publications.
TEKİN, Oğuz (1995) *Eski Yunan Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınlan.
TÜRKKAN, Candan (1976) *Mitoloji*, Ankara: Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yayınlan.
ZELLER, Eduard (2008) *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

II. BÖLÜM:
İNSAN FELSEFESİNDE
YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

1. YAŞAMAK İÇİN ÖLMEK: SOKRATES'TE ÖLÜM VE YAŞAM



ALİ HAN BABUÇÇU[1]

Yaşamımızın daha ilk ânından karşılaşmaya yazgılı olduğumuz ölüm, kaçınılmaz varlığıyla, hayatımızdaki en büyük fenomenlerden birisidir. O, sadece her an ona doğru yaklaştığımız belirsiz bir gelecekte değil, aynı zamanda bütün eylemlerimizi bir şekilde etkileyen bir şimdide yer almakta, bu şekilde biz farkında olmasak da hayatımızı kuşatmakta ve insanoğlunun neredeyse bütün yapıp etmelerinde kendisini göstermektedir. Bu nedenle insan eli değmiş olan birçok alanda tezâhür etmiş ve sanat, edebiyat yahut felsefe fark etmeksizin neredeyse bütün disiplinlerin temel meselelerinden birisi olmuştur. Ölümün felsefeyle olan ilişkisi, onun insan yaşamındaki belirsiz ve ürkütücü rolünden olduğu kadar; tarih boyunca birçok filozofun düşünceleri nedeniyle öldürülmüş olmasından ya da sürekli bu tehlikeyle yaşamış olmasından da kaynaklanır. Ancak muhtemelen, ölüm söz konusu olduğunda, bu filozofların hiçbirisi Sokrates kadar iz bırakmamıştır. Çokları tarafından felsefe tarihinin en büyük filozoflarından birisi olarak gösterilen Sokrates, bu payeyi almaya yaşadığı süre içerisinde öne sürdüğü öğretilerin yanında ölümüyle de hak kazanmıştır. Eğer felsefe Platon'un *Phaidon*'da iddia ettiği gibi ölüme hazırlıksa, Sokrates felsefeyi şahsında cisimleştiren en müstesna kişiliklerden birisi, belki de birincisidir.

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

O, ölümüyle sadece kendi çağdaşları ya da öğrencileri üzerinde derin etkiler bırakmakla kalmamış, aynı zamanda pek çok düşünürü de ciddi biçimde etkilemiştir. Hatta Isidors Feinstein Stone'un ifadesiyle, İsa Peygamber'inki hariç hiçbir yargılama Sokrates'in yargılanması kadar Batılı insanın muhayyilesinde canlı bir etki bırakmamıştır (Feinstein 2010: 13). Bu sebeple, diyebiliriz ki, Sokrates'i bütün felsefe tarihinin en önemli figürlerinden birisi yapan şey, onun bütün felsefi düşünceleri ve şahsi özelliklerinin yanında, ölümüdür. Onun yargılanması ve ölümü, felsefe tarihi açısından o derece önemlidir ki, Sokrates'in ölüm hakkındaki düşüncelerini ya da onun ölüm hakkındaki tavrını incelemek bir anlamda bütün felsefe tarihi boyunca birçok filozof için ölüm düşüncesinin ne anlama gelmiş olabileceğini incelemek anlamına gelebilir.

Lâkin, Sokrates'i ele almak, onun kendisine ait görüşlerinden bahsetmek her zaman son derece zor bir iştir. Çünkü bilindiği üzere, Sokrates yazılı hiçbir şey bırakmamıştır. Sokrates'in yazıya karşı olan mesafeli tavrı, tarihe "Sokrates Problemi" isimli bir problem miras bırakmıştır. Bu problem Sokrates'in yaşayıp yaşamadığından başlayıp elimizdeki kaynakların hangisinin tarihsel Sokrates portresini doğru çizdiğine, dolayısıyla da Sokrates'e ait olduğu öne sürülen görüşlerden hangisinin gerçekten Sokrates'e ait olduğunu problemine kadar geniş bir alanı ihtiva eder. Bu nedenledir ki, tarih boyunca Sokrates'in yaşamına ve öğretilerine dair son derece geniş bir literatür oluşmuştur ve bu literatürde, Sokrates'le ilgili hemen her konuda derin ihtilaflar mevcuttur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Sokrates'in görüşlerini ortaya koyabilmek ve ona dair bir şeyler söyleyebilmek oldukça zorlaşır. Bu anlamda John Burnet'in de haklı olarak vurguladığı üzere, Sokrates'e dair yapılacak her çalışma, kendi zamanının genel geçer görüşleri ve ön yargılarıyla malûldür. Bu yüzden kimi zamanlar o aydınlanmış inançlı bir kişi kimi zaman da radikal bir ateist olarak değerlendirilir. Bu yüzden hem kuşkuculuğun babası hem de mistik bir rahip olarak görülür. Ve yine bu yüzden demokratik bir sosyal reformcu hem de demokrasinin bir kurbanı olarak görülür (Burnet 1916: 4).

Bahsettiğimiz bütün zorluklara rağmen, Sokrates'in yaşamı ve görüşlerine dair elimizde bir takım birincil tanıklıklar mevcuttur. Bütün tarihsel yükü bir kenara bırakırsak, bizim Sokrates'e dair birinci el olarak nitelendirebileceğimiz dört kaynağımız vardır: Aristophanes, Ksenophon, Platon ve Aristoteles. Bu dört temel kaynak, Sokrates'in çağdaşı olmakla birlikte, onunla doğrudan temas imkânı bakımından farklılık göstermektedirler. Buna göre Aristophanes, Sokrates'ten on üç yaş, Ksenophanes ise Sokrates'ten otuz dokuz yaş gençtir. Platon, Sokrates öldüğünde yirmi sekiz yaşındayken, Aristoteles'in doğmasına ise on beş yıl vardır (Cevizci 2013: 15). Bu dört temel kaynak, Sokrates'in yaşamı yahut fikirlerine dair kimi noktalarda uzlaşsalar da, her bir kaynağı tek başına ele aldığımızda, hepsinden de farklı bir Sokrates profili çıkartılır. Yorumcular bugüne kadar bu Sokrates portrelerinden hangisinin tarihsel Sokrates'i gerçekten yansıttığı problemi üzerinde durmuşlar, kimisi gerçek Sokrates'i Ksenophon'un anlattığını savunurken, kimisi Aristoteles'in Sokrates'inin

gerçek olduğunu öne sürmüş, kimisi de Platon'un Sokrates'i üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan anlattığını dolayısıyla gerçek Sokrates'in bu olduğunu savunmuştur.[2]

Aristophanes, Sokrates'i son derece karikatürize bir şekilde anlattığından[3] ve her ne kadar düşüncelerine dair çok değerli bilgiler verse de Aristoteles onu bizzat tanımadığından ötürü bu dört kaynağımız içinde en temel olanlar Ksenophon ve Platon'dur. Onlar sadece Sokrates'i bizatihi tanımakla kalmamışlar, onu yazdıkları eserlerin başkişisi yaparak bir anlamda günümüzdeki Sokrates figürünün mimarları olmuşlardır. Hem Ksenophon hem de Platon, Sokrates'in hayatını anlatan eserler yazmışlar, onu metinlerinin temeline koymuşlar hatta *Sokrates'in Savunması* ve *Şölen* (*Symposion*) gibi aynı adlı iki eser yazmışlardır. Bu iki düşünürün eserlerinde çizilen Sokrates portrelerinde onlarca ortak nokta vardır. Sokrates'in haksız yere öldürülmesi, onun sorgulayıcı tavrı, Delfi tapınağından gelen kehanet, Sokrates'in –özellikle savunmasında- sürekli olarak vurguladığı içindeki tanrısal ses, kentinin bozuk ahlâkını düzeltme çabası, kişinin salt bedensel hazların kölesi olmayıp ruhuna özen göstermesi gerektiği, onun ölüme bakışı ve ölüm karşısındaki tavrı vb. durumlar buna örnek gösterilebilir. Ancak yine de arada bir takım temel farklar vardır.

---

[2] Bu konuda Copleston ünlü felsefe tarihi kitabında, bu tartışmayı ele alarak bu tartışmanın taraflarından bahseder. Buna göre, örneğin Karl Joel, kendi Sokrates anlayışını Aristoteles'e dayandırarak, Sokrates'in kuramsal rasyonalist olduğunu savunurken, A. Döring, tarihsel Sokrates'i bulabilmek için Ksenophon'a bakmamız gerektiğini söyler. Burnet ve Taylor ise, tarihe "Burnet-Taylor teorisi" olarak geçecek olan bir fikir öne sürerek gerçek Sokrates'in Platonik Sokrates olduğunu öne sürmüşler ve Sokrates'i tanıyan birçok insan sağ iken Platon'un kendi görüşlerini Sokrates'in ağzından söyletmesinin olanaksız olduğunu savunmuşlardır. Copleston'un kendisi ise –diğer birçok yorumcuyla birlikte- Burnet ve Taylor'un teorilerinin güçlü olmakla birlikte Aristoteles'in Sokrates ile Platon'un görüşlerini ayıran açıklamalarını göz ardı ettiğinden ötürü, geçersiz olduğunu düşünür (Copleston 2009: 95).

[3] Aristophanes'te diğer bütün Sokrates anlatılarına son derece ters bir Sokrates ile karşılaşınız. Aristophanes'te karşımıza çıkan Sokrates, bir fıçının üstüne tüneyip düşünmek, pirelerin atlama uzunluklarını ölçmek ya da sineğin sesinin nereden çıktığını anlamak gibi tuhaf işlerle uğraşan bir figürdür. Sokrates burada gençlerin ahlâkını bozan, geleneksel Yunan tanrılarını yok sayan, kendisinden bir şey öğrenmeye gelenleri dolandıran bir figür olarak sunulur. Onun temel özelliği laf ebeliği yaparak insanların aklını karıştırmaktır. Öyle ki borçlarını ödememek için Sofistlerin retorik sanatını öğrenmek ve borçlularından kurtulmak isteyen Strepsiades, kendisine laf ebeliğini, hayâsızlığı, yalan devşiriciliğini, alaycılığı, habisliği, kurnazlığı ve palavracılığı (Aristophanes 1957: 25) öğretmesi için Sokrates'e gider. Aristophanes Strepsiades'in ağzından bu adamın, yani Sokrates'in kendisine yöneltilecek herhangi bir suçlamadan kolaylıkla sıyrılacağını söyler. Ancak gerçek hayatta hiç de öyle olmaz. Sokrates, kendisine yöneltilen Aristophanes'in komedyasındakilere benzer suçlamalarla idama mahkûm edilir. Hiç şüphesiz Aristophanes'in komedyasının, Sokrates'i hiç tanımayan insanların, Sokrates hakkındaki fikirlerini ne kadar etkilediğini tahmin etmek çok zor değildir. Öyle ki Sokrates'in bizatihi kendisi, *Savunma*'da Aristophanes'in çizdiği, oradan oraya salınan ve havada yürüdüğünü iddia eden Sokrates figüründen bahseder. Ama kendisine yönelen bu saldırılarla ilgilenmediğini dile getirir (Platon 2006b: 19c).

Buradaki en temel fark Platon'un neredeyse bütün diyaloglarında Sokrates'i temel kahraman yaparak, bize onun hakkında çok daha detaylı bilgi vermesinin yanında, Platon'un kendisinin de bir filozof olmasından ötürü, Sokrates'in düşüncelerini çok daha iyi kavramasından kaynaklanmaktadır. Stone'un da dikkat çektiği üzere, Sokrates'e dair elimizdeki tek kaynak Ksenophon olsaydı, baldıran zehri kupası bile onu ölümsüzleştirmeye yetmezdi (Stone 2010: 13). Bu bağlamda Sokrates'i bugün bildiğimiz ve tanıdığımız anlamda Sokrates yapan ve ona bu itibarlı konumunu kazandıran kişi Platon'dur. İnsanların katıldığı yahut karşı çıktığı, sevdiği ya da nefret ettiği Sokrates, Platon'un Sokrates'idir. Ancak Platon'un çizdiği Sokrates profilinin tarihsel Sokrates'i ne kadar yansıttığı, anlatılanların ne kadarının Platon'a ait olduğu sorusu hiçbir zaman tam anlamıyla çözülemeyecek bir Gordion düğümü olarak karşımızda durmaktadır. Platon ile Sokrates arasındaki ilişkinin mahiyeti problemi, Sokrates'in Platon diyaloglarındaki zaman içerisindeki değişimiyle daha da karmaşık hâle gelir. Nitekim Platon'un ilk diyaloglarındaki, hiçbir şey bilmediğini öne süren ve neredeyse sadece ironik sorular soran Sokrates'i yerini daha sonraki diyalogların ciddi, sorulan sorulara cevapları ve argümanları olan Sokrates'ine bırakmıştır. Gareth Matthews'in ifadesiyle, erken diyalogların at sineği Sokrates'i gitmiş, yerine orta ve son dönem diyaloglarının yorulmaz hocası Sokrates gelmiştir (Matthews 2012: 187).

Aslında Platon, diyaloglarında verdiği tarihsel kişilikleri oldukça doğru olarak sunar. Platon tarafından sunulmuş olan diyaloglarda, onun kullandığı bütün yerler, kişiler, ailevi ilişkiler ve dostluk bağlarının, verdiği olayların tarihsel sıralamasının bütünüyle doğru ve aslına uygun olduğu, mevcut arkeolojik veriler ve edebi verilerle uyuşmaktadır. (Cevizci 2013: 25) Ancak felsefe söz konusu olduğunda, Sokrates'in felsefî görüşleriyle Platon'un felsefî görüşlerinin ne derece uyum içerisinde olduğu ya da daha doğru bir ifadeyle, felsefe söz konusu olduğunda Platon'un ne derece Sokrates'e sâdık kaldığı tartışmalı bir sorudur. Bunun en temel nedeni, Platon'un da bizzat bir filozof olmasıdır. Onun bir filozof olması hocasının görüşlerini herhangi bir biyografi yazarından daha derin bir şekilde kavramasına yardım etmiştir; ancak aynı zamanda onun hocasının düşüncelerini olduğu gibi değil de kendi düşünce süzgecinden geçirerek aktarmasına neden olmuştur. Böylelikle Platon, hocasının felsefesini bulunduğu noktadan daha ileri taşımış, onu bütünlüklü bir sistem içerisinde yeniden yorumlamıştır. (Cevizci 2013: 26) Kendisi de bir filozof olduğundan ötürü, Platon'un diyaloglarında karşımıza çıkan görüşleri değerlendirirken, bu görüşleri Sokrates'in yahut Platon'un görüşleri olarak tasnif etmek oldukça zor ve meşakkatli bir iştir. Çünkü Sokrates'in düşünceleri nerede biter, Platon'un düşünceleri nerede başlar hiçbir zaman kesin bir eminlikle bilemeyiz. Ancak yine de Platon'un diyaloglarının kronolojik sıralanması konusunda yapılan ciddi çalışmalar bize bu konuda bir fikir verir.[4]

---

[4] Platon diyalogları 1850'li yıllara kadar herhangi bir kronolojik sıra gözetilmeksizin okunmuştur. Özellikle 1897 yılında W. Lutowski'nin Platon diyaloglarını tasnif ederek özgün diyalogları

Aslında Platon diyaloglarının kronolojik okunması gerektiğine dair elimizdeki en önemli tanık Aristoteles'tir. Her ne kadar o bu konuda doğrudan bir şey söylemese de, Sokrates'in düşüncesi konusunda söyledikleri bize bu konuda yol göstermektedir. Sözgelimi, *Metafizik*'in ünlü bir pasajında Aristoteles, Platon'un felsefî sistemiyle Sokrates'inki arasında çok açık bir ayrım yapar. Ona göre Sokrates, ahlâkî konularla meşgul olmuş ve bütün bir doğal dünyayı bir kenara bırakarak tümelleri bu ahlâkî konularda aramıştır. Aristoteles'e göre Sokrates, düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Aristoteles, Platon'un, hocasının bu görüşünü kabul ettiğini vurgular ancak Sokrates'in aksine Platon, bu tümellerin duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiğini düşünmüş, bu nedenle de ortak tanımın ya da genel kavramın herhangi duyusal bir şeyin tanımı olamayacağını savunarak, idealar kuramını ortaya atmıştır (Aristoteles 1996: 987b1-9). Yine başka bir yerde Aristoteles, haklı olarak Sokrates'e mâl edilen ve bilimin hareket noktası olarak görülebilecek iki başarıdan söz eder, bunlar tümevarımsal konuşmalar ve tanımdır. Hemen bu noktadan sonra Aristoteles gayet açık bir biçimde şöyle söyler: "Ancak Sokrates ne tümellere, ne tanımlara bağımsız bir varlık izâfe etmekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine, onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların idealar olarak adlandırdıkları şeyler, işte bu şeylerdir" (Aristoteles 1996: 1078b 30).

Yazdıklarından da anlaşılacağı üzere, Aristoteles, açıkça Platon düşüncesi ile Sokrates düşüncesi arasında ayrım yapmaktadır Platon'un gençlik dönemi olarak adlandırılan diyaloglarında açıkça idealara gönderimde bulunulmaması, bu diyaloglarda Sokrates'in kendi görüşlerini sunmak yerine karşısındakileri çürüten bir tavra sahip olması ve bu gençlik diyaloglarının muhtemel yazım tarihlerinde Sokrates'i

---

ayırt etmesinden bu yana Platon diyaloglan kabaca üç kategori içerisinde değerlendirilmekte ve okunmaktadır. Buna göre *Sokrates'in Savunması*, *Ion, Kriton, Büyük Hippias, Lakhes, Lysis, Eutyphron, Protagoras, Gorgias, Kratylos* ve *Menon* gibi diyaloglar, Platon'un ilk dönem diyaloglarıdır. *Şölen, Phaidros, Phaidon, Devlet* ikinci dönem diyalogları iken; *Parmenides, Theaitetos, Sofist, Devlet Adamı, Philebos, Timaeos* ve *Yasalar*, yaşlılık yani son dönem diyaloglarıdır. (Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi S. B. E, Ankara, 1992, ss. 2-11.)

Bu varsayıma göre Platon diyalogları, Platon'un düşünsel gelişimi göz önünde bulundurulacak şekilde okunmalıdır. Bu okuma tarzıyla birlikte Platon'un diyaloglarında mevcut olduğu varsayılan birçok çelişki ortaya çıkarken, Sokrates düşüncesinin nerede bittiği ve Platon'un düşüncelerinin nerede başladığına dair bir fikir edinme imkânımız artar. Böylelikle ölüm söz konusu olduğunda da, Platon diyaloglarında, ölümün temelde olduğu metinlerden hangisinin Sokrates'e, hangisinin Platon'a ait olduğuna dair bir çıkarım yapabiliriz. Biz de çelişkileri çözdüğüne inandığımızdan ve Platon'un düşünsel değişimini daha iyi yansıttığını düşündüğümüzden, diyalogların kronolojik okunması tavrını benimsiyoruz. Burada unutulmaması gereken şey, bu tip bir okumanın çeşitli düşünürler tarafından eleştirildiği, bu nedenle de kronolojik okumanın Platon'a dair nihai bir okuma olmadığı, sadece Platon okumalarından birisi olduğudur.

tanıyan birçok kişinin doğrudan hayatta olması gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda, bu metinlerde öne sürülen görüşlerin sahibinin Sokrates olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Bu bağlamda Sokrates'in son günlerini anlatan dört diyalogdan yani *Eutyphron, Sokrates'in Savunması, Kriton* ve *Phaidon*'dan, özellikle ilk üçü, içerdiği fikirler anlamında tarihsel Sokrates'i yansıtmaktadır. Sokrates'in ölüm hakkındaki düşünceleri ve onun ölüm konusundaki tavrı söz konusu olduğunda bu üç diyalog, daha da temelde *Sokrates'in Savunması* ve kısmen *Kriton* bize onun ölüm konusundaki görüşlerini verir.

Aslında bu iki diyalogda da ölüm hakkında ortaya konan büyük teoriler, bu teoriler üzerine sayfalarca süren tartışmalar yoktur. Gerçi, ileride de göreceğimiz üzere, özellikle ruh konusunda söyledikleriyle Sokrates, Yunan düşüncesinde bir kırılmayı imler ancak yine de Sokrates'in ölüm hakkındaki düşünceleri onun ölüm karşısındaki tavrıyla ayrıştırılamayacak derecede iç içe geçmiştir. Birçok filozofun yaşamının, onun felsefesinden ve görüşlerinden ayrılamayacağı söylenebilir. Ancak bu hiçbir filozof için Sokrates'te olduğu kadar geçerli değildir. O itibarla Sokrates, hayatı boyunca entelektüel tatmin amacıyla bir takım soyut görüşleri savunan bir kişi olmamış, bunun yerine savunduğu fikirlerin hepsini şahsında cisimleştirmiştir. Nitekim çeşitli kaynaklardan da öğrendiğimiz üzere, hayatının ilk yarısında daha çok doğa felsefesiyle ilgilenen ancak daha sonra bu tartışmaların insana hiçbir şey kazandırmayacağı düşüncesiyle bundan vazgeçerek insan üzerine düşünmeye ve Atina'nın sorunlarıyla ilgilenmeye başlayan Sokrates, kendine belirlediği ya da içinden gelen tanrısal sese kulak vermesi sonucunda edindiği bir görev olarak Atinalıları uyarma ve uyandırma düsturunu ömrünün son anına kadar devam ettirmiş ve tâbiri câizse bizatihi ölümüyle de Atinalıları uyarmaya devam etmiştir.

Sokrates'in ölüm konusundaki düşünceleri ve tavrıyla, onun ruh hakkındaki düşünceleri arasında güçlü bir bağ vardır. Sokrates, gerek savunmasında gerekse de başka metinlerde, kişinin yapması gerekenin ruhuna özen göstermek olduğunu vurgular. Savunma sırasında kendisine yöneltilen gençlerin ahlâkını bozma suçlamasına karşı Sokrates, eğer kendisini öldürmezler de salıverirlerse, bunun karşılığında da felsefe yapmayı bırakması gerektiğini söylerlerse, tavrının ne olacağını şöyle açıklar:

> Beni bu şartlarla salıverecek olsaydınız size şöyle derdim: 'Ey Atina erleri, ben sizi sayarım, severim. Ancak sizden ziyade tanrıya itaat ederim. Hayattayken ve gücüm yettiği sürece, felsefe yapmaktan, size öğüt vermekten, size her rastladığımda tanıtlamalar yapmaktan, alıştığım gibi şöyle söylemekten vazgeçmeyeceğim: Ey yiğitler yiğidi, bir Atinalı olarak- o ki kentlerin en önde geleni, en namlısı kültürüyle ve gücüyle- utanmıyor musun sadece daha fazla para, şan ve şöhret peşinde koşup, anlayış gücüyle, hakikatle ve ruhun kusursuzlaştırılmasıyla hiç ilgilenmemekten, bunlara hiç kafa yormamaktan?" Biriniz aksini iddia edip de ilgilendiğini söylerse hemen bırakmayacağım yakasını, öyle arkamı dönüp gitmeyeceğim, soracağım ona, sınayacağım, cevap vermeye zorlayacağım,

> erdem kazanamadığı kanaatine varırsam kınayacağım onu, madem ki en önemsiz şeylere en yüksek, önemli olanlara daha aşağı değer biçiyor. (...) Gencini, ihtiyarını ne bedenlerine özen göstermeye, ne para peşine düşmeye, yalnızca ruhun mükemmelleştirilmesiyle ilgilenmeye ikna etmek için çevrenizde dolaşıp durmaktan başka bir şey yapmadım. Paranın erdemi değil, erdemin parayı getirdiğini söylüyordum, hem de insanlar için özel olsun, kamusal olsun iyiliklerin hepsini de. Bunları söyleyerek gençleri yoldan çıkardıysam, demek bunlar ne kadar zararlı şeylermiş (Platon 2006b: 29d-30b).

Sokrates burada iki kez ruhun kusursuzlaştırılmasına vurgu yaparak, kişilerin peşinde koşmaları gereken şeyin herhangi maddi bir şey değil, ruhun yetkinleştirilmesi olduğunu söyler. Peki ama bu ne anlama gelir? Sokrates'in ruh olarak kullandığı kelime Yunanca *psukhe* kelimesidir. Sokrates'in *psukhe*'ye özen gösterilmesi gerektiğini vurgulaması ile anladığı şey, Cornford'un da dikkat çektiği üzere, manevi anlamda bir kusursuzlaşma arayışıdır (Cornford 2015: 26). Sokrates'in gençlik yıllarında doğa felsefesiyle uğraşıp daha sonra bunu faydasız görmesinin anlamı da burada yatmaktadır. Ancak burada daha önemli olan şey şudur: Sokrates'ten önceki bütün kaynakları göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, Sokrates'ten önce hiçbir yerde, ruh yani *psukhe* bilgiyle, cehaletle, iyilikle ya da kötülükle alakalı olarak görülmemiştir ki bu andıklarımız Sokrates'in ruh anlayışına ilişkin en temel noktalardır (Burnet 1916: 24).

Özellikle Homeros'a ve Antik dönemde dilin gündelik kullanımını yansıtan diğer metinlere bakıldığında bugün bizim tek kelimeyle karşıladığımız ruh için birden fazla sözcük kullanıldığı dikkat çeker. *Psukhe, Thumos, Noos* ve *Menos* bugünkü ruh kavrayışımızın farklı bir yönüne tekabül eder. Buna göre psukhe Sokrates'in kullandığı anlamda kişinin asıl benliğini oluşturan bir şey olmaktan çok uzaktadır ve salt canlılık ilkesi anlamına gelir. Bu bağlamda *psukhe* Antik metinlerde, neredeyse tamamen sadece yaşamın tehlike altında olduğu anlarda kullanılır. *Thumos*, kişinin, dostluk, keder, öfke, korku, intikam, yas vb. duygulanımlarının kaynağını oluştururken, *Noos* günümüzdeki bilinç kavramının yerine kullanılır. *Menos* ise bir eyleme yönelik olarak kişinin içinde hissettiği bir tür dürtü ya da enerjidir (Çetin 2013: 25-27).[5] Yani Sokrates'in özen gösterilmesi gerektiğini söylediği *psukhe*, Antik metinler temele alındığında sadece kişinin yaşamının devam etmesini sağlayan ilkedir. O itibarla Burnet'e göre, Sokrates ruhuna özen göster dediğinde sıradan bir Atinalı, Sokrates'in, tıpkı bedenine dikkat et dendiğinde olduğu gibi, kişisel güvenliğine önem vermekten bahsettiğini ya da iyi zaman geçirmesini istediğini düşünür (Burnet 1916: 24).[6] Şu halde Sokrates, açık bir şekilde, o döneme kadar varolan

---

[5] Antik Yunan'da Ruh kavramının dönüşüm ve değişimini inceleyen ufuk açıcı bir çalışma için bkz. Zeynep Berke Çetin, *Pre-sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2013.

[6] Bu konuda Burnet'in neredeyse bütün Grek literatürü üzerinde yaptığı çalışma son derece yol

ruh(*psukhe*) anlayışından oldukça farklı bir ruh tanımı geliştirmiş, kendisinden önce insanın bilinmeyen, karanlık, sadece yaşamın devamını sağlayan bir tarafla özdeşleştirilen psuhkeyi, doğrudan bilinçlilik, uyanıklık, farkında olmayla özdeşleştirmiştir.

> Sokrates, ruhu akılla, insanın rasyonel meleke ya da yetileriyle özdeşleştirir. Buna göre, insanın gerçek benliği, onu insan yapan şey *psukhe* olup, *psukhe*'nin özü akıldır. (...) Sokrates'e göre insana özgü olan faaliyet türü; hareket, büyüme, duyumlama ya da üreme değildir. Zira bunları başka hayvan türleri de gerçekleştirir. İnsanın *aretesi*, yalnızca insanda bulunan, insana özgü olan akılla ilgili olmak durumundadır ve akıl ve aklı kullanma, yalnızca insana özgü olup, onu vücudu olan başka hayvan türlerinden ayırır. *Psukhe*'nin ya da aklın en önemli fonksiyonu, tıpkı bir zanaatkârın araçlarını yönetmesi veya onları bir şey yaratmak için kullanması gibi, onun bireyin hayatını yönetmesi, yönlendirmesi ve düzenlemesidir (Cevizci 2013: 76).

Sokrates'in ruhu yani *psukhe*yi bilinçlilik, uyanıklıkla özdeşleştirmesi, Sokrates'in düşüncesinde pek de önemi olmayan tâli bir konu değildir. Aksine, onun ruha, bedenden daha fazla önem vererek kişinin bedensel zevkler yerine ruha önem vermesi gerektiğini söylemesi, onun felsefesinin merkezi, temel dayanağıdır. Sokrates'in neden felsefeye yöneldiği, onun yaşadığı dönemdeki siyasi atmosfer yahut kültürel yozlaşma gibi konular, Sokrates'in ölüm hakkındaki fikirleri ve ölüm karşısındaki tavrı ile alâkalı olan bu çalışmanın kapsamının dışındadır. Bununla beraber, daha önce de bahsetmiş olduğumuz üzere, felsefe tarihinde çok az filozofun görüşleri Sokrates'inki kadar birbiriyle uyumu ve fikirleri onunki kadar bütünlüklüdür. Bu nedenle onun ruha özen gösterilmesi gerektiğine yaptığı bu vurgu ile yaşadığı dönemde vücut bulmuş olan kültürel yozlaşma arasında derin bir bağ mevcuttur.

Bilindiği üzere Sokrates, neredeyse bütün yaşamı boyunca sofistik iklimin neden olduğunu düşündüğü ahlâkî çöküşün karşısında durmaya çalışmıştır. Sofistik

---

göstericidir. Grek edebiyatında da bizim anladığımız anlamda ruh mevcut değildir. Burada *psukhe* zaman zaman hayat ya da yaşam anlamına gelir ancak normal yaşam olarak hiç kullanılmaz. Onun yaşam anlamında kullanıldığı yer, kişinin ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı yerlerdir. Kişi kendi *psukhe*sini kaybetmeyi göze alabilir ya da onu korur. Öyle ki *psukhe*'yi sevmek anlamına gelen *philopsukhe* korkaklık durumlannda kullanılır. Kişi psukhai durumunda başkaları için matem tutabilir ya da onların öcünü alabilir. Burada *psukhe* açıkça hayatını kaybetmek anlamına gelir (Burnet 1916: 21). Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere, *psukhe* salt canlılık anlamı taşımaktadır. Hatta kişinin ruhuna özen göstermesi gerektiğini söyleyen Orfik öğretilerde bile Sokrates'in ruha verdiği anlam yoktur. Orfikler de ruha özen gösterilmesi gerektiğini söylerler ancak onlar için ruh kişilikten oldukça farklı bir anlama sahiptir. Onlar için ruh, başka bir dünyadan gelip bir süre bizde/içimizde ikâmet eden bir yabancıdır. İyonya fizikçileri ruhu bir tür bilinçlilik durumu ile özdeşleştirmişlerdir ama burada da ruh bize dışarıdan gelir. Bu anlamda Sokrates, normal bilinçliliğin/uyanıklığın gerçek ben olduğunu söyleyen ve bedene hediye olarak verilmiş bu ben'in bütün ilgiyi hak ettiğini söyleyen ilk kişidir (Burnet 1916: 26-27).

hareketin politikada başarıyı amaçlayan, temel hedefi ahlâkî kaygılar değil de kitleleri etkilemek olan ve bu yolda söylenecek hemen her şeyi mubah gören anlayışına karşı Sokrates ahlâkî idealleri savunuyordu. Sözgelimi Gorgias'ın, retorikçinin temel amacının kitleleri sözüyle etkileyerek, onları istediği yöne yönlendirmek olduğunu söylediği yerde Sokrates, bir retorikçinin erdeminin doğruyu söylemek olduğuna inanıyordu. Bunu yaparken savunmasında da belirttiği üzere politikadan uzak durmaya çalışmış kendisini sadece Atinalı yurttaşlarını uyarmaya adamıştır. Bununla beraber Sokrates, gerçek siyasetin, siyasetçiler tarafından değil de kendisi tarafından yaptığını düşünür. Gorgias diyalogunda, kimsenin hoşuna gideni değil de hak olanı söylediği için öldürüleceğini öngördüğü bir pasajda şöyle der:

> Bugün Atinalılar içinde gerçek siyaset sanatını uygulayan bir benim sanıyorum, ya da birkaç kişiden biri benim; ben günümüzün tek siyasetçisiyim. Konuşurken karşımdakinin gözüne girmeyi düşünmediğim, en hoş olanı değil, en iyi olanı gözettiğim, senin bana öğütlediğin o ustalıkları o incelikleri kullanmayı istemediğim için, mahkemede söyleyecek bir söz bulamam (...) Biri çıkar da, akıllarını karıştırarak gençleri bozduğumu, yaşlıları da, gerek yalnızken, gerek kalabalık içinde acı sözlerle kötülediğimi söylerse, benim saklamadan 'bütün bunları doğruluk kaygısıyla, sizin yararınız için yaptım yargıçlar, başka bir şey için değil' diye cevap vermem de boşunadır. İşe bunun için başıma gelmeyen kalmaz (Platon 2009: 521d – 522b).

Bu sözlerin, ölümüne neden olacak suçlamayı bu kadar net bir biçimde tahmin eden Sokrates'e mi, yoksa onun ölümünün ardından Savunma'ya gönderme yapmak isteyen Platon'a mı ait olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Fakat, zaten burada bizim için daha önemli olan şey, bu sözlerin Sokrates'in politikaya bakışının, insanın en iyi olanın peşinde olması gerektiği düsturundan ayrılamayacağını göstermesidir. Bu itibarla diyebiliriz ki, Sokrates için politikanın asıl amacı herkese hoş geleni söyleyerek görünüşte bir başarı kazanmak değil, tam tersine insanların kendilerini inkâr etmeden, kendileri ve yaşamlarıyla uyum içerisinde, ruhlarına özen gösterebilmelerini sağlamaktır. Bu amaçla Sokrates, insanları kendi kendilerini yönetebilecek, kendi yaşam ve eylemlerini sorgulayıp olaylar karşısında doğru bir duruş sergileyebilecek, ahlâki ilkelere bağlı bireyler hâline getirmek ister. Bu noktada haklı olarak denilebilir ki, Sokrates ile Atinalılar arasındaki temel karşıtlık, Sokrates'in halka dalkavukluk etmek olarak gördüğü demokratik politika ile hoşa gideni değil, en iyiyi amaçlayan, ruhun değerleri üzerine inşa edilmiş bir politika anlayışı arasındaki karşıtlıktır (Cevizci 2013: 39). Bu bağlamda Sokrates'in Atinalılara sürekli olarak söylediği 'ruhuna özen göster' ve 'kendini bil' düsturları kişinin gerçek benliğinin *psukhe* olduğunun farkına vararak onu yetkinleştirmesi gerektiğine işaret eder. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu insan yapan şey *psukhe* ise eğer, en çok özen gösterilmesi gereken yanımız da odur.

Sokrates ruhu yani *psukhe*'yi salt bir canlılık ilkesi olmaktan çıkarıp, onu insanı

insan yapan temel özelliklerin bulunduğu yer hâline getirmek suretiyle onu aynı zamanda kendi erdem öğretisinin de temeli haline getirmiştir. Türkçeye erdem olarak çevrilen *arete* kavramı bundan çok daha derin ve geniş bir anlam ağına sahiptir. Guthrie'nin de dikkat çektiği üzere *arete* en temelde, bir işte iyi olmak anlamına geliyordu birçok alanda kullanılan bir sözcüktü. Buna göre güreşçilerin, süvarilerin, generallerin, ayakkabıcıların, kölelerin *arete*sinden bahsedilebiliyordu ve bu anlamda *arete* bir işte yeterlilik anlamına geliyordu (Guthrie 1988: s.15). Bu bağlamda Sokrates'in erdeme yaptığı vurgu, bir insan doğası varsayması ve ruha bu doğayla uyumla olacak şekilde özen göstermesiyle birlikte düşünülmelidir. Nasıl bir ayakkabıcının *arete*'si ayakkabılarına özen göstererek iyi ayakkabılar üretmek ya da bir yöneticinin *arete*'si yaptığı işe özen göstererek toplumu iyi yönetmekse, bir insanın *arete*'si de ruhuna özen göstererek iyi ve ahlâklı bir insan olabilmektir. Bu âdeta insan olmasının gereğidir. İnsanlar, insan oldukları için hazlarının, hırslarının, şan ve şöhretin peşinde değil; iyinin, doğrunun, güzelin peşinde olmalıdırlar. O itibarla Sokrates, neredeyse bütün Atina yurttaşlarının içine düştüğünü düşündüğü bir durumla yani maddi şeylerin yahut hazların peşinde koşma durumuyla mücadele ederek insanları, insan oluşlarının gereğini yerine getirmeye ve ahlâklı bir yaşam adına kendi yaşamlarını sorgulamaya davet eder. Onun *Savunma*'da söylediği o ünlü sınanmamış ya da sorgulanmamış bir hayatın insan için yaşamaya değmeyeceği sözü tam olarak bu duruma işaret etmektedir. Sokrates'in ölümü de tam olarak bu bağlamda okunmalıdır. Gerek *Savunma*'dan gerekse de *Kriton*'dan bildiğimiz üzere Sokrates, kendi hayatıyla çelişmemek, bugüne kadar savunduğu değer ve ideallere ters düşmemek uğruna ölümü seçmiştir.

Bütün Platon külliyatını göz önünde bulundurduğumuzda, çeşitli yerlerde ölüm bahsi geçmekle birlikte, en temelde iki diyalogda ölüm üzerinde durulmuş ve ölüm bu metinlerin merkezinde yer almıştır. Bunlar *Sokrates'in Savunması* ve *Phaidon*'dur. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Platon'un diyaloglarının kronolojik okunması savını benimsediğimizden, Phaidon'da artık Platon'un kendi görüşlerine yer verdiği düşünülecek olursa, Sokrates'in ölüm konusundaki düşünceleri en net şekilde ifade ettiği yer *Sokrates'in Savunması*'dır.

Sokrates'in Savunması'nda yetmiş yaşında, gençleri yoldan çıkarmak suçlamasıyla hayatında ilk kez mahkemeye çıkan Sokrates, kendisini suçlayanlara karşı yaptığı eylemleri savunur ve kendisine verilen ölüm cezasını büyük bir vakarla karşılar. Bu metinde Sokrates'in ölüm üzerine söyledikleriyle ne kast ettiği, onun sözlerinde ironi olup olmadığı bugün hâlâ yorumcuları meşgul eden bir meseledir.

Sokrates'in ölüm karşısındaki tavrında herhangi bir şüphe yahut tereddüt yoktur. O, çeşitli tanıklıklarla da öğrendiğimiz üzere ölüme son derece mutmain bir şekilde gitmektedir. Ancak onun, *Savunma*'da ölüm konusunda söyledikleri bir takım çelişkiler ihtiva eder görünmektedir. Bu çelişkili görüntü Sokrates'in ölüm hakkındaki görüşlerine dair çok çeşitli yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sokrates'in ölüm konusunda ne düşündüğüne dair *Savunma*'dan türetilen genel yorum,

onun ölüm karşısında bilinmezci bir tavır sergilediği yönündedir. Gerçekten de Sokrates, kendisinin yargılanması süresinde ölüm karşısında hiçbir korku taşımayan tavn konusunda, ölümden korkan birisinin bilge olmadığı halde, bilge görünmekten başka bir şey olmadığını söyler. Ölümden korkan birisi, bir şey bilmediği hâlde biliyormuş gibi davranmaktadır. Bilindiği üzere, Sokrates'in bütün felsefesinin temeli, onu felsefî soruşturmaya yönelten şey, Delfi tapınağındaki kehanetin sırrı, insanların neredeyse her zaman, hiçbir şey bilmedikleri hâlde biliyormuş gibi davrandıkları, bunun tek istisnasınınsa Sokrates olduğudur. Bu sebepledir ki, Sokrates'in neredeyse bütün amacı insanlara bilgisizliklerini göstererek, onların gerçekte bir şey bilmediklerini göstermeye çalışmaktır. O itibarla denilebilir ki, Sokrates için en katlanılmaz şeylerden birisi, kişinin bir şeyi bilmediği hâlde biliyormuş gibi görünmesidir. Bu durum, ölüm söz konusu olduğunda da geçerlidir. Ona göre, kimse ölümün ne olduğunu; onun insanın başına gelen en büyük iyiliklerden birisi olup olmadığını bilmez ama sanki biliyormuşçasına ve ölüm sanki kötülüklerin en büyüğüymüşçesine korkarlar ondan. Oysa bahsetmiş olduğumuz gibi Sokrates açısından bir kişinin bilmediği hâlde kendisini biliyor sanması en çok azarlanmayı hak eden cehalet türüdür (Platon 2006b: 29a-b). Tam da bu yüzden, Sokrates için ölümden korkmak bilge olmadığı hâlde öyle davranan birisinin yâni cahil kişinin işidir. Kendisi ise, bu noktada birçok insandan ayrıldığını haklı olarak vurgular. O diğer bütün konularda olduğu gibi, bu konuda da hayatıyla bir bütünlük içerisinde, ölüm karşısında herhangi bir korku, kuşku duymaz yahut bir tereddüt yaşamaz. Bu yüzden mahkemede çoğu insanın yapacağı türden bir savunma yapmaz, ağlayıp sızlamaz. O tam da bu yüzden bir kez daha Delfi tapınağındaki kehâneti haklı çıkarır ve diğer insanlardan daha bilge olduğunu gösterir çünkü o bilmediğini bir şeyden korkmaz. Sokrates, bilmediğini bilmektedir. Ölüm konusunda yeterince bilgisi olmadığı halde bildiğini de iddia etmez. O iyi ya da kötü olduğunu bilmediği şeylerden hiçbir zaman ne korktuğunu ne de kaçtığını söyler (Platon 2006b: 29c).

Ancak Sokrates'in kendisi, her ne kadar ölümün ne olduğunu bilmediğini söylese de, çelişkili bir biçimde, daha sonra onun kötü bir şey olmadığını öne sürecektir. Sokrates, ölmenin kötü bir şey olmadığına dair ilk işareti, her kötü durumda kendisini uyaran tanrısal sesten aldığını söyler. Sokrates'i anlatan çeşitli kaynakların belirttiği bu tanrısal ses, Sokrates'in iddia ettiği üzere, ne zaman yanlış ya da hatalı bir şey yapacak olsa kendisini uyarmıştır. Ancak savunmanın yapıldığı gün, evden çıkışından ölüm cezasını alışına kadar hiçbir anda Sokrates bu tanrısal sesin uyarısını duymaz. Ona göre bu ölmenin kötü bir şey olmadığının kanıtıdır. Ona göre kendisinin yapmaya kalkıştığı şey, iyi olmasaydı, tanrısal ses kendisini mutlaka uyaracaktır (Platon 2006b: 40b-c). Çünkü bu tanrısal ses ya da *daimonion*, Sokrates'i hiçbir zaman yalnız bırakmamıştır. Öyle ki, Ksenophon'un yazdığı *Savunma*'da, Sokrates, *daimonion*'unun kendisini asla yanıltmamasına örnek olarak, bu sesin

kendini uyardığı ve bunu dostlanna bildirdiği zamanlann hiçbirisinde yalancı çıkmamasını gösterir (Ksenophon, 1962, s.76).[7]

Sokrates için ölümün kötü olmadığı tannsal sesin onu alıkoymamasından ötürü son derece açıktır. Ancak Sokrates'in kendisini dinleyenlere ölümün neden kötü olduğunu anlatması için içindeki tannsal sesten daha kesin kanıtlar sunması gerekmektedir. Belki de, kendisini dinleyenlerin hiçbirisinin içlerinde tannsal sesi işitemediklerini bildiğinden Sokrates, muhataplannı ölüm üzerine akıl yürütmeye davet eder. Ya da onlara ölümün iyiliğini göstermek adına bir akıl yürütme gerçekleştirir. Burada o kendisini dinleyenleri ölümün iyi bir şey olduğuna dair ikna etmek ister. Sokrates, bu noktada ölüm üzerine o çok ünlü akıl yürütmesini gerçekleştirir. Sokrates'e göre ölüm iki şey olabilir. Ölüm ya hiçliğe kanşmaktır ya da ruhun başka bir diyara göçüşüdür. Sokrates şöyle der:

> Ölüm şu ikisinden biridir: Ya bir hiç hâline gelmedir, hiçbir şekilde bilincinde değildir ölen kişi ya da söylendiği gibi bir değişim, ruhun başka bir yere göçmesidir. Hiçbir duyum yoksa onda, uyuyanın hiçbir rüya görmediği bir tür uyku gibiyse, ölüm ne muazzam bir kazançtır! Haydi, rüya bile göremeyecek kadar derin bir uykuya dalınan bir geceyi ele alalım. Birisi bu geceyi hayatının diğer geceleri ve günleriyle karşılaştırdığında, hayatı boyunca kaç gecenin ya da günü bu geceden daha iyi ve hoş geçtiğini söylemesi gerekseydi, kanımca sadece birini değil, Büyük Kral bile kolayca sayılabilecek kadar az bulacaktı onlar. Böyleyse ölüm, bir kazanç derim ben ona. Bu durumda sonsuzluk tek bir geceden fazla değilmiş gibi görünüyor. Öte yandan ölüm buradan başka bir yere giderek mekân değiştirmek gibi bir şeyse, yani söylenenler doğruysa; sakın bütün ölülerin bulunduğu yerde daha büyük bir iyilik bulunmasın, ey saygı değer yargıçlar? Biri Hades'e varıp da kurtulursa, şu kendilerinin yargıç olduğunu söyleyip duranlardan ve yargılamak için orada olduğu söylenen hakiki yargıçları bulursa karşısında, Minos'u, Rhadamanthys'ü, Aiakos'u, Triptolmos'u ve yaşarken adil kişiler olan bütün diğer yarı-tanrıları bu mekân değişikliği aşağılanacak bir şey olur mu hiç? Öte yandan Orpheus'la, Mousaios'la, Hesiodos'la ya da Homeros'la birlikte vakit geçirmek için ne kadar bedel ödemeyi göze alırdı sizden biri? Bunlar doğruysa ben defalarca ölmeye razıyım (Platon 2006b: 40c-41b).

Sokrates'in ölümün ne olduğuna dair sadece iki seçenek sunmuş olması ve bu

---

[7] Sokrates'in bu tannsal sese ya da tannsal işaretlere olan saygısı ve buna verdiği önem, Ksenophon'un *Memorabilia*'sında da karşımıza çıkar. Ksenophon, Sokrates'in bu işaretlere verdiği önemi şöyle anar: "Tannlardan bir işaret geldiğini düşündüğünde, yola çıkarken gözü gören ve yolu bilen biri yerine kör ve yolu bilmeyen bir kılavuz almaya nasıl razı olmazsa, işaretlere karşı davranmaya da öyle razı olmuyordu. İnsanlann gözünden düşme korkusuyla tannlann gönderdiği işaretlere karşı davranan başkalannı aptallıkla suçluyor; tannlardan gelen bu öğüt karşısında bütün insan öğütlerini küçümsüyordu (Ksenophon 1994: 27)." Ksenophon'un bu cümleleri, Sokrates'in, Savunma'da ölüme gönül rahatlığı ile yürümesini de açıklar gibidir.

seçeneklerin mâhiyeti yorumcular tarafından bolca tartışma konusu yapılmış, Sokrates'in sözlerinin gerçek anlamının ne olduğu sürgit bir ihtilaf konusu olmuştur. Onun ölümün iki şey olabileceğine dair düşünceleri ve sunduğu iki ölüm ihtimali çeşitli yorumcular tarafından eleştirilmiş ve Sokrates'in ölümün ne olabileceği hususunda yeterince durmadığı öne sürülmüştür. Nitekim Sokrates ele aldığı varsayımlarda, Antik Yunan'da bilinen geleneksel ölüm anlayışlarının birçoğuna değinmez. Sözgelimi neredeyse bütün Yunanların okuduğu Homeros'taki ölüm kavrayışı Sokrates'te yoktur. *Odysseia*'da ölüm bizi ne yok eder, ne de geçmişin ulu insanlarıyla sohbet etmemize imkân tanır. *Odysseia*'da karşımıza çıktığı üzere, ölüler gölgemsi yaratıklara benzerler ve Sokartes'in ölüm karşısındaki yiğit tavrını överek, kendisinin durumuna benzettiği Akhilleus, ölümün çok kötü bir şey olduğunu söyler (Homeros 1994: XI. 485-90). Sokrates, ölümün bu türden kötü bir şey olabileceği türünden bir ihtimalden hiç bahsetmez. Buna, Sokrates'in ruh yani *psukhe* anlayışının Homeros'unkinden çok farklı olduğu söylenerek karşı çıkılabilir. Gerçekten de daha önce de vurguladığımız üzere, bildiğimiz kadarıyla Sokrates, kişinin karakterini *psukhe*'ye yükleyen ilk kişidir. Ancak Sokrates, burada başka ihtimalleri de atlar. Sözgelimi, zamanının ruh anlayışları konusunda hatırı sayılır bir bilgiye sahip olan Sokrates, burada Pythagorasçıların ruh göçü öğretisini de anmaz.

Peki ama Sokrates neden başka ihtimallerden değil de sadece bu iki ihtimalden bahsetmiştir? Neden bütün öteki ihtimalleri dışarıda bırakarak sadece bu iki ihtimal üzerinde durmuştur. Bu konuda yorumcular çeşitli iddialar öne sürmüşlerdir. Bâzıları Sokrates'in temel derdinin ruh konusunda bir araştırma yapmak değil, dinleyicilere umut vermek olduğunu söylerken (Brickhouse and Smith 1989: 157), bazıları da Sokrates için esas olan ihtimalin ölümden sonra soruşturmalarına devam etmeye imkân verecek olan ihtimal olduğunu, ölümün rüyasız uyku olabileceğine dair dile getirilen ihtimalin göze alınmamasını önerirler (Roochnik 1985: 216).

Ancak Sokrates, birçok diyalogunda olduğu gibi, Savunma'da birkaç yerde, asla sırf insanların hoşuna gidecek şekilde konuşmadığını dile getirir. Yani bu durum, onun bütün hayatı için geçerlidir. Hatta biraz daha ileri giderek diyebiliriz ki, Sokrates hayatı boyunca başkalarının hoşuna gidecek ya da onları ümitlendirecek şeyler söylemediği için ölüme mahkûm edilmiştir. Bunun yanında Sokrates, sırf dinleyenlere cesaret vermek adına kendi inanmadığı bir şeyi söylemez. Ayrıca A. Van Harten, Sokrates'i dinleyenlerin ölüm konusunda bu kadar bilgisiz ve naif olduklarını ve bu nedenle ölümün iyi bir şey olduğunu Sokrates'ten öğrenerek rahatlayacakları fikrine şüpheyle yaklaşır (Van Harten 2011:173). Ona göre Sokrates'in bu uyku senaryosunu öne sürmesinin nedeni aslında Sokrates'in bizatihi kendi yaşam tarzıyla Atinalıların yaşam tarzı arasındaki farklılığa dayanmaktadır (Van Harten 2011: 177). Savunma'da çok yerde vurguladığı üzere Sokrates hayatın en temel eylemlerinden birisi olarak bizatihi kişinin kendi hayatı üzerine düşünmesi olduğunu öne sürerek, sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değmeyen bir hayat olduğunu iddia

eder. Kendisi sadece kendi yaşamını değil, şehirdeki yurttaşların eylemlerini ve bildiklerini söyledikleri şeyleri sorguladığından dolayıdır ki ölüme mahkûm edilmiştir. Çünkü insanlar sorgulamadıkları hayatlar sürmekte ve sorgulanmak da istememektedirler. Bu nedenle Sokrates, kendisini bir at sineği olarak tarif ederek kendisini öldürmeleri durumunda Atinalıların derin bir uykuya dalacaklarını ve çürüyüp gideceklerini, bunlar gerçekleşirken de kendilerini rahatsız ederek uyandıracak kimsenin olmadığını öne sürer. İşte tam da bu yüzden Sokrates uyku örneğini vermektedir. Çünkü rahat ve tasasız bir hayat düşleyen Atinalılar için rüyasız bir uyku gibi gelecek olan tasasız bir ölüm fikri oldukça cezbedici olsa gerektir.

Sokrates'in öne sürdüğü ihtimal olan ruhun yer değiştirmesi fikri ise onun bizatihi kendi düşündüğü ve olmasını istediği ihtimaldir. Nitekim o, öte dünyada, büyük ustalarla karşılaşarak tıpkı bu dünyada yaptığı gibi sorgulamalarına devam edeceğini, onlardan hangisinin gerçekten bilge olup hangisinin olmadığını inceleyeceğini söyler ve bunu mutlulukla yapacağını belirtir. Bu tam da Sokrates'in isteyeceği tarzda bir hayattır. Yani bir anlamda Sokrates, iki tür hayatın bir sonucu olarak iki ölüm ihtimalinden bahseder. Rüyasız uyku argümanı, hiçbir zaman soruşturmadan yana olmayan ve Sokrates'in ölümüyle derin bir uykuya dalacak olan rahatına düşkün Atinalılara uygunken, ölümün bir yer değiştirme olduğu argümanı ise ölümden sonra hayata inanan ve orada felsefî sorgulamalarının devam edeceğini umut eden Sokrates'e uygundur. Nasıl yaşadığımız hangi ölüm türünün bizim için güzel ve seçilesi olduğunu da belirleyecektir. Böyle yaparak Sokrates bir kez daha kendisini dinleyenleri, gerçekten neyin değerli olduğu üzerine düşünmekten bizi men edecek olan cansız bir hayatın mı yoksa bizzat kendisinin yaptığı gibi, gerçekten sorgulanmış bir hayatın mı değerli olduğunu düşünmek üzere kışkırtır (Van Harten 2011: 177).[8]

O itibarla diyebiliriz ki, Sokrates, ölüm üzerine akıl yürütürken bile, söylediği sözler onun yaşamına, onun Atinalılarla olan farkına sıkı biçimde bağlıdır. Gerçekten de, onun savunması, bir adamın belirli suçlara karşı yaptığı bir savunma değildir. Sokrates, burada bütün bir yaşamının savunmasını yapmaktadır. Bu yüzden Sokrates'in savunması, Sokrates'in yaşamından ayrılamaz. Nitekim Ksenophon'un belirttiği üzere, savunması sırasında kendisine, her şeyden konuşup kendi davası hak-

[8] Bu noktada Van Harten'ın dikkat çektiği bir konuya değinmekte fayda görüyoruz. Sokrates'in ölümün ne olabileceğine dair sunduğu iki ihtimal için kullandığı terimler de birbirinden farklıdır. Sokrates bu iki ölüm ihtimalini tanımlamak için *thaumasion* ve *thaumastos* kelimelerini kullanır. Ölümün uyku olması ihtimali için Sokrates *thaumasion kerdos* tanımlamasını kullanırken, ölümün yer değiştirme ihtimali içinse *thaumastos* tâbirini kullanır. Van Harten'a göre bu Sokrates'in yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir. Harten'a göre *thaumastos* (muhteşem, muazzam) Sokrates'in ölümün yer değiştirme olma ihtimaline olumlu yaklaşımını sergilerken *thaumasion* Sokrates'in ironik karakterini yansıtır çünkü bu kelime aynı zamanda tuhaf ya da absürd anlamı da taşır. Yani Sokrates ölümün bu türden bir şey olmasını tuhaf bir kazanç olarak nitelendirmiş de olabilir (Van Harten 2011: 178).

kında konuşmadığını söyleyen Hermogenes'e, Sokrates, "Sana göre ben bütün ömrüm boyunca savunmamı hazırlamamış mıydım? (Ksenophon 1962: 73)" diyerek aslında savunmasının sadece belirli suçlar karşısında değil, bütün bir hayatı adına yapıldığını gösterir. Sokrates, savunmasını hayatıyla yapmıştır. Aslında onun bütün hayatı, jüride ona yöneltilen suçlamaları bertaraf edecek en güzel örnekleri içerir. Şimdi jüri karşısında kendi hayatını anlatması bu yüzdendir. O sadece, bütün hayatı boyunca hazırladığı savunmasını, son bir kez daha tekrarlamıştır. Bu yüzden Sokrates'in ölümü, en azından kendisi için, beklenmedik bir olay değildir. *Savunma*'nın bir yerinde, Sokrates, ölümün kötü olmadığı konusundan bahsederken, "yapmaya kalkıştığı şey"in kötü olması durumunda içindeki tanrısal sesin kendisini mutlaka uyaracağını söyler. Eğer Sokrates'in yapmaya kalkıştığı bir şey varsa ve bu sesin uyarısını bekliyorsa, açıkça diyebiliriz ki, Sokrates, yaptığı savunmayla ölüme yürüdüğünü bilmektedir. Versenyi'nin sözleriyle söylersek Sokrates'in kendisine sâdık kalabilmesi için ölmesi gerekmektedir. Sokrates ölmekle, bir insanın elde edebileceği en büyük zaferi elde etmiş; kendisine sâdık kalmış ve bizzat kendisinin olanı yapmıştır. Böyle bir zaferle karşılaştırıldığında ölümün hiçbir önemi yoktur (Versenyi 2007: 170). Onun kendi hayatıyla çelişmemesi için ölmesi gerekmektedir. O, *Kriton*'da da karşımıza çıktığı gibi, kendisiyle çelişerek kendine, dostlarına ve vatanına haksızlık yapmaktansa, haksızlığa uğrayarak ölmeyi tercih eder (Platon 2006a: 54c).[9] Yani Sokrates kendisiyle uyumlu şekilde yaşamak için ölmek zorundadır.

Bütün söylediklerimizden sonra diyebiliriz ki, Sokrates'in savunması, hayatı ve ölümü birbirinden ayrılmayacak bir bütündür. O bütün hayatı boyunca Atinalılara yaptığı uyarılan savunmasında da tekrarlamış, ruha yüklediği olumlu niteliklerin birçoğunu kendi hayatında cisimleştirmiş, ruhuna özen göstermek ve kendi öğretileriyle çelişmemek adına ölümü seçmiştir. Üstelik o, sadece hayatıyla ya da savunmasıyla değil, ölümüyle de Atinalılara ders vermiş ve bütün hayatı boyunca uyguladığı, Atinalılan rahatız etme düsturundan vazgeçmemiştir.[10]

---

[9] Sokrates için insanın kendi kendisiyle çelişmemesi teması son derece önemli bir temadır. Sözgelimi *Kriton* adlı diyalogda, Sokrates'i hapishaneden kaçırmak için ısrar eden Kriton'a, Sokrates bunun bütün hayatıyla çelişmesi demek olacağını anlatır ve böylesi bir durumda eğer yasalar dile gelse ve Sokrates'e şunlan söylese, onlann haklı olacağını vurgular: "Ve sen yargıçlann senin için verdikleri karann doğru olduğunu kanıtlamış olacaksın. Çünkü yasalan bozan birinin, gençleri ve akılsızlan da gerçekten bozduğu ortaya çıkacaktır. (...) Ve bütün bunlan yaptıktan sonra yine de senin için yaşamanın bir değeri kalacak mı? Yoksa onlara yanaşabilecek misin, sohbet etmekten utanmayacak mısın? Onlarla ne konuşacaksın Sokrates? Burada söylediklerini yani erdemin, adaletin, hak hukukun ve yasalann insanlar için en değerli şeyler olduğunu mu söyleyeceksin (Platon 2006a: 53c)."

[10] Hatta ölümünden binlerce yıl sonra bile, Sokrates'in ölümünden mesul tutulan Atinalılar hâlâ rahat olmadığı söylenebilir. Nitekim Sokrates, *Savunma*'da binlerce yıl boyunca sürecek doğru bir kehânette bulunur. O, kendisini mahkûm eden Atinalılara, kente çamur atmak isteyenlerin, onlan, Sokrates gibi bilge bir adamı öldürmekten sorumlu tutacaklannı söyler. Gerçi

Kaynakça

Aristophanes. *Bulutlar* (Çev. A. S. Delilbaşı), Maarif Vekâleti, İstanbul, 1957.
Aristoteles. *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlan, İstanbul, 1996.
Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. A Matter of Life and Death in Socratic Philosophy, *Ancient Philosophy*, Vol:9, pp: 155-165, 1989.
Bumet, J. *The Socratic Doctrine of the Soul*. Oxford University Press, London, 1916.
Cevizci, Ahmet. *Sokrates*, Say Yayınlan, İstanbul, 2013.
Copleston, F. *Ön-Sokratikler ve Sokrates* (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2008.
Comford, F. M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası* (Çev: A. Celâl Şengör, & S. Onan), Türkiye İş Bankası Yayınlan, İstanbul, 2015.
Çetin, Zeynep. *Pre-sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2014.
Guthrie, W. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (Çev. A. Cevizci), Gündoğan Yayınlan, Ankara, 1988.
Harten, A. V. Socrates on Life And Death. *Cambridge Classical Journal*, Vol: 57, pp. 165-183, 2011.
Homeros. *Odysseia*, (Çev. A. Erhat, & A. Kadir) Can Yayınlan, İstanbul, 1994.
Ksenophon. *Şölen ve Sokrates'in savunması*. (Çev. H. Örs) Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.
Ksenophon. *Sokretes'ten Anılar*. (Çev. Candan Şentuna), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.
Matthews, G. B. (2012). Death in Socrates, Plato, and Aristotle, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 186-199, Oxford University Press, New York, 2012.
Platon. *Kriton*, (Çev. F. Öktem, & C. Türkkan) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006a.
Platon. *Sokrates'in Savunması*, (Çev. E. Gören) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006b.
Platon. Gorgias (Çev. M. C. Anday), *Diyaloglar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009.
Roochnik, D. Apology 40c4-41e7: Is Death Really a Gain? *The Classical Journal*, *3*(80), 212-220, 1985.
Stone, I. F. *Sokrates'in Yargılanması*. (Çev. M. Atalay) İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
Versenyi, Lazslo. *Sokratik Hümanizm*, (Çev. Ahmet Cevizci), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007.

kendisi bilge birisi olmadığını iddia eder ama insanlar öyle düşünerek, bu karan verenleri lanetleyeceklerdir (Platon 2006b: 38d).

2. PLATON DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜMSÜZLÜK TECRÜBESİ OLARAK İRADÎ ÖLÜM[1]

AYŞE GÜL ÇIVGIN[2]

Hiç kuşku yok ki, ölüm, insanoğlunun bilemediği, anlayamadığı, kavrayamadığı, idrak edemediği, buna rağmen kaçınılmaz bir biçimde karşı karşıya gelmek zorunda olduğu hakikatin ta kendisidir. Ölüm, insan için bir yandan bilinmez, diğer yandan kaçınılmaz olması itibariyle tam bir muammadır. Üstelik bu muamma ile insan, gerek kendi gerekse başkaları üzerinden, yaşamın her hangi bir anında, her hangi bir yerinde, hiç beklemediği bir şekilde karşılaşır. Bu, insan için hem en olağan hem de en sıra dışı yüz yüze gelme anıdır. Bu an ise insanın tüm yaşamını sarsmaya, alt-üst etmeye yetip-artmaktadır. Buna rağmen, insanın aslında ölüm yokmuş ve kendisi de hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamını sürdürmeye devam etmesi, kendisine amaçlar koyması, geleceği hakkında planlar yapması, ölüm hakkındaki muammalardan bir diğeridir.

Bütün bunlara rağmen, insanın yaşamını, yaşama amacını, yaşam koşullarını, yaşam tarzını tesis eden, yönlendiren, biçimlendiren, bizzat ölümdür. Çünkü insan, ölümün bir son mu yoksa yeni bir başlangıç mı olduğu, ruhun mu yoksa bedenin mi ölümlü olduğu, ölümsüzlüğün mümkün olup olmadığı gibi, ölümle doğrudan ya da dolaylı ilgili olan pek çok soruya verdiği/verebildiği yanıtlar ekseninde yaşamını, yaşam koşullarını, yaşam tarzlarını tayin eder. Ölüm, yaşamın kaçınılmaz bir gerçeğidir. İnsanın yaşamı, yaşama amacı, yaşam tarzı, yaşam koşulları ise ölüm hakkındaki düşüncelerini, tutum ve davranışlarını yönlendirerek biçimlendirir. Ölüm ve yaşam iç içedir. Bu nedenle aslen ölüm yaşamı, yaşamda ölümü belirleyerek tamamlar. Bir başka deyişle ölüm ve yaşam bir ve aynı hakikatin iki farklı veçhesi, bir madalyonun iki yüzü olarak değerlendirilebilir. Euripides'in ifadesiyle "kim bilir, yaşamak ölmek mi, ölmek yaşamak mıdır?" (Platon 1993: 492e).

&

Hakikate ulaşmanın yolunu, ölüme doğru bir yolculuğa hazırlanmakta bulunan ve tüm yaşamını bu yolculuğa çıkmak uğruna feda eden Sokrates, tüm öğrencilerine, filozoflara da bir an evvel ölmelerini, ölmeden önce ölmelerini tavsiye eder

---

[1] Bu çalışma IV. Ilgaz Felsefe Günleri Sempozyumu'nda da sunulan "Ölmek Peşinde Soluksuz Bir Yolculuk" başlıklı metninin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

[2] Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

(Platon 2012: 61d).[3] Bu tavsiyeyi Platon, Phaidon diyaloğunda, Atina mahkemesi tarafından hem yeraltında hem de göklerde ne olup bittiğini araştırmak, devletin tanıdığı tanrıları tanımayarak onların yerine başka tanrıları tanıtmak, gençlerin ahlakını bozmak ve devletin yasalarına uymamak gerekçesiyle yargılanıp[4], ölüme mahkûm edilen Sokrates'in son demleri üzerinden anlatır. Sokrates ölmeden önceki son anlarını, zincire vurulmuş bir tutuklu olarak hapishanede geçirmektedir. Bu durum ilginç bir biçimde Sokrates'in son demlerini yaşarken, yani henüz sağ ve hayattayken, kendisini mahkûm eden bir takım koşullar içinde olduğuna, eş deyişle özgür olmadığına işaret etmektedir. Sokrates'in bulunduğu yer ve içinde bulunduğu koşullar üzerinden yapılan bu benzetmeden yola çıkarak, insanların bu dünyada aslında özgür olmadıklarını, özgür olmalarına mâni bir takım koşullar içinde bulunduklarını söylemek mümkündür. Nitekim diyalogda sözü edilen bu durum, Sokrates'in bütün insanların bu dünyada bir tür hapishanede olduğu ifadesi üzerinden de açıkça teyit edilir (a.e, 62b).

İnsanların bu dünyada aslında bir tür hapishanede oldukları, bu yüzden özgür olmadıkları ne anlama gelmektedir? Bu dünya neden hapishaneye benzetilmektedir? İnsanlar bu dünyada neden özgür değildir? Gerek Sokrates'in son demlerinde hapishanedeki mahkûmiyetiyle gerekse bütün insanların aslında bir tür hapishanede olduklarına dair söylemiyle ifade edilen, insanların aslında özgür olmadıkları hususu, Platon'un *Devlet* diyalogunun yedinci bölümünün başında yer alan meşhur yeraltı mağarası analojisiyle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir (Platon 2008: 514a-518c). Çünkü burada da Platon, yer altı mağarasını bir hapishane, mağaranın içinde bulunanları da mahkûmlar olarak nitelendirmektedir.

Bu analojide, yaşamları boyunca hem ellerinden ve ayaklarından hem de boyunlarından zincire vurulmuş oldukları için başlarını döndüremeyip, sadece önlerinde bulunanları seyreden mahkûmların bulunduğu bir yer altı mağarasından bahsedilir. Mahkûmların arkasında yüksekçe bir yerde ateş yanmaktadır. Ateşle mahkûmlar arasında dimdik bir yol vardır. Bu yol boyunca alçak bir duvar ve duvarın arakasında da ellerinde taştan, tahtadan oyulmuş kuklalar tutan insanlar bulunur. Mahkûmların görebildikleri sadece ateşin ışığı sayesinde yoldan geçenlerin mağaranın karşı duvarına vuran gölgeleridir. Bu yüzden onlar, duvarda yansıyanlara adlar verip hakiki nesneleri bu adlarla tanıdıklarını sanırlar. Yine işittikleri seslerin, bu gölgelerden geldiğini zannederler. Tüm yaşamlarını zincire vurulmuş bir şekilde, yalnızca önlerindeki mağara duvarına yansıyan gölgeleri seyrederek geçiren mahkûmların ortak özelliği, duvara yansıyan gölgelere hakikat atfetmeleri ve kendi mahkûmiyetlerinin farkında olmamalarıdır. İçlerinden biri, zincirlerinden kurtulup

---

[3] Sokrates'in söz konusu tavsiyesini, vasiyeti olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü Sokrates söz konusu tavsiyeyi, Platon'un *Phaidon* diyalogunda ele alındığı üzere, ölmeden önceki son anlarında dile getirmektedir.

[4] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, Kabalcı Yayıncılık, 2006, İstanbul.

başını çevirme ve mağaradan dışarı çıkma imkânına kavuştuğunda, ilk olarak gözleri ışıktan kamaşacak ve acı çekecek, fakat yukarıya doğru yol aldıkça önce oradaki gölgeleri, insanların ve nesnelerin temsillerini, sonra bu şeylerin kendilerini, daha sonra ay, yıldızlar ve gökyüzünü, nihayet bizzat güneşi olduğu yerde ve olduğu gibi görecektir. Böylece mevsimleri, yılları meydana getirenin güneş olduğunu, görünen dünyayı güneşin düzenleyip idare ettiğini ve mağarada gördüğü her şeyin asıl kaynağının güneş olduğunu anlayacaktır. Mağarayı ve oradakileri hatırladığında, kendi haline şükredecek, geride kalanların haline acıyacaktır. Orada ün, mevki, kazanç gibi değer verilen şeylerin aslında gölgeler hakkında tahminlerde bulunmaktan ibaret olduğunu anlayacak ve onlara küçümseyerek bakacaktır. Güneşi görüp de yaşamış olduğu yere, mağaraya geri döndüğünde ise gözleri karanlıkla dolacağı için gölgeleri seçmekte zorlanacak, bu duruma kolay kolay alışamayacaktır. Mağaranın dışında gördüklerini mağaradakilere anlatmaya, asıl olanın mağaranın dışında olduğunu ve mağarada gördüklerinin gölgelerden ibaret olduğunu ifade etmeye çalıştığında, kimse ona inanmayacaktır. Mağaradan çıkmamış olanlar, gözlerini kaybetmiş olduğunu söyleyerek, onunla dalga geçeceklerdir. Dahası mağaradan çıkmamış diğer bir mahkûmun zincirlerini koparmaya ve onu da mağaranın dışına çıkarmaya çalıştığında ise bu teşebbüsünden dolayı yargılayıp öldürülecektir (a.e., 514a/517a).[5]

Platon mağara analojisinde, zincire vurulmuş olan mahkûmların bulunduğu yeraltı mağarası ile hissedilir, gözle görülür dünyayı birbirine benzetmektedir (a.e., 517b). Buna göre insanların bu dünyadaki durumu, mağaradaki mahkûmlarınkinden farklı değildir. Nasıl ki mağaranın içindeki mahkûmlar, gölgelere hakikat atfetmekte ve kendi mahkûmiyetlerinin farkında değillerse, insanlar da gördükleri dünyaya hakikat atfetmekte ve kendilerini bu dünyaya tutsak eden zincirlerin farkında değillerdir. Bu nedenle Dürüşken'in ifade ettiği üzere insanın dünyadaki durumu, aslında mağara içinde tutuklu bulunan mahkûmların durumu gibi trajiktir (Dürüşken 2014: 185). İnsan, bu dünyada tutsaktır; zincirlere vurulmuştur; özgür değildir. Üstelik bu mahkûmiyetinden de bîhaberdir. Kuşkusuz, bu tutsaklıktan kurtulmak, özgür olmak, bağlarından çözülmek ve yukarıya, yani mağaranın dışına doğru yol almakla mümkündür.

Öyleyse, insanı mağaraya ve/veya hapishaneye mahkûm eden zincirler nelerdir? İnsanın özgür olmasını engelleyen bağlar nelerdir? İnsan neye/nelere mahkûmdur? Neden mahkûm olmuştur? İnsan bağlarından nasıl çözülebilir? İnsan nasıl özgür olabilir? Platon, mağara analojisinde "zincirlerin mahkûmlara nasıl vurulduğunu" söylemediği için bu "prangaların gerçekte ne olduğunu ve nasıl olup da mahkûmların ayakları, elleri ve boyunlarına vurulduklarını" analojinin kendisinden çıkarsamanın imkânı yoktur (Haşlakoğlu 2016: 43). Bununla birlikte Platon *Phaidon*

[5] Sokrates'in yargılanıp ölüme mahkûm edilmesini de aynı çerçevede düşünmek mümkündür.

diyalogunda, insanı mahkûm eden, onun özgür olmasına mâni olan zincirlerin, tümüyle bedensel, hissedilir, dünyevi olana bağlılık olduğunu anlatır (Platon 2012: 66-67). Şehvet düşkünlüğü, servet edinme isteği, makam, mevki, şan-şöhret kazanma gibi her tülü hırs ve ihtiras, yemek, içmek gibi tümüyle ölçüsüz arzu ve tutkular, insanı bu dünyaya, cismani olana bağlayan, mahkûm eden zincirlerden başka bir şey değildir. Bu nedenle Platon'a göre nasıl ki bu dünya insanlar için bir tür hapishane ise beden de ruhun bir tür hapishanesidir (a.e., 82e). Bedensel ve dünyevi olana bağlı kılan her şey, ruhu tutsak eden prangalara, kötülüklere karşılık gelmektedir. Platon, söz konusu durumu şu sözlerle dile getirir:

> (...) bir bedene sahip olduğumuz sürece ve ruhumuz böyle kötü bir şeye karışmış olduğu için, o hep arzuladığımız ve doğru adını verdiğimiz şeyi asla yeterince elde edemeyeceğiz. Çünkü beden beslenme gereksinimi yüzünden binlerce iş acar başımıza; yakalandığımız hastalıklar da hakikatin peşine düşmemize engel olur. Dahası içimizdeki isteklerle, arzularla, korkularla, türlü türlü hayal ve saçmalıklarla doldurur; öyle ki onun yüzünden hiçbir şeyi adamakıllı düşünemeyeceğimizi dile getiren sözler çok yerindedir. Savaşların, kavgaların, çekişmelerin nedeni beden ve bedenin arzularından başka bir şey değildir. Bütün savaşların nedeni servet edinme isteğidir; servet edinme de kendisine hizmet etmekle yükümlü olduğumuz bedenimizin bize dayattığı zorunluluktur. İşte bütün bunlar yüzünden felsefe yapmaya boş zaman kalmıyor. İşin kötüsü, bunlardan biraz zaman kalır da bir şeyleri incelemeye kalkışırsak, bu sefer de sürekli araştırmalarımıza karışıyor, düzensizlik ve karışıklık çıkartıyor, bizi yanıltıyor; böylece onun yüzünden doğruyu göremiyoruz. (...) Eğer niyetimiz herhangi bir şeyi saf haliyle bilmekse, bedenden kurtulmamız ve nesnelerin kendilerini yalnızca ruh aracılığıyla görmemiz gerekir (a.e., 66b/d).

O hâlde, ruhun bedenden, bedensel olanlardan uzaklaşmadığı, arınıp saflaşmadığı sürece kendileri de saf olan hakikate, güzele, doğruya, iyiye ulaşması, erdemli olabilmesi mümkün değildir. Copleston'un da ifade ettiği gibi Platon'da "ruh (...) bedende ayrıdır; insanın en değerli iyeliğidir; ve ruha gerçek özen insanın başlıca kaygısı olmalıdır" (Copleston 2013: 86).

Nitekim, Platon *Phaidros* diyalogunda insanı, ruh ve bedenin bir araya gelmesinden oluşan ölümlü bir canlı olarak tanımlar (Platon, 1997: 246c). Ona göre, ruh, hareketinin kaynağını ve ilkesini başka bir şeyden değil de, bizzat kendisinden alan, bu itibarıyla da ölümsüz, oluş ve bozuluşa tabi olmayandır. Buna karşı, beden, hareketinin kaynağı ve ilkesini kendisinden değil de, başka bir şeyden ruhtan alan, dolayısıyla ölümlü, oluş ve bozuluşa tabi olandır (a.e., 245b-e). Bu nedenle her tür insani faaliyet, ruhtan kaynaklanmak ve ona dayanmak zorundadır.

Bununla birlikte Platon Timaios diyalogunda ise insan ruhunun "ölümsüz", "tanrıların ardından giden", "onları takip eden", "tanrısal", "saf" yönü itibariyle *Demiurgos* tarafından yaratıldığını, buna karşılık "ölümlü", "tanrısal ve saf olmayan", "oluş

ve bozuluşa tabi" yönü itibariyle ise kendileri de yaratılmış olan Olympos'taki tanrılar tarafından meydana getirildiğini ifade eder (Platon 2001: 41c-d). Yine aynı diyalogda ruhun bedenden önce yaratıldığı için –her ne kadar evrenin ruhundan söz edilse de- erdem bakımından ondan daha üstün olduğu, çünkü ruhun hükmetmek, emretmek için, beden ise boyun eğmek için yaratıldığını söylenir (a.e., 34c). Copleston' a göre bu durum aslen şu olgunun mitsel bir anlatımıdır:

> Ruhun ussal öğesi en yüksek öğedir ve yönetmek için doğmuştur, yönetmeye doğal bir hakkı vardır, çünkü tanrısala daha yakındır. Görünmez ve anlaşılır dünya ile doğal bir yatkınlığı varken ve onun üzerine düşünmeye yetenekli iken, ruhun öteki öğeleri ise özsel olarak beden ile, e.d. görüngüsel dünya ile bağlıdır, ve usun kendisinde ve ussal etkinlikle hiçbir doğrudan payları yoktur ve biçimler dünyasını seyredemezler (Copleston 2013: 89-90).

Devlet diyalogunda ise Platon, *polis*'de olduğu gibi insanın da ruhu itibariyle üç bölümü olduğundan bahseder. Ruhta bulunan ilk bölüm, yeme, içme, cinsellik gibi temel gereksinimler, içgüdülerle örneklendirilen ve bunlara karşı duyulan dayanılmaz bir istek ve arzunun ifadesi olan, iştahtır (Platon, 2008 : 437b-439b). İkincisi söz konusu istek ve arzuların gerektiği kadar ve yeterince olmasını hesaplayan, en genel manada düşünme faaliyetinin ifadesi olan ve akla karşılık gelen bölümdür (a.e., 439c-d). Üçüncüsü ise iştah ile aklın arasında yer alan ve adeta köprü vazifesi gören, öfke gücüdür (a.e., 439e-440a). Kısaca ifade etmek gerekirse ruhta her tür istek ve arzulara, içgüdülere, yani bedensel olana; en genel manada akli faaliyetlere ve son olarak da heyecanlar ile duygulara karşılık gelen üç bölüm bulunur. İştahlarla ilgili bölüm midede, akılla ilgili bölüm başta, heyecanlarla ilgili bölüm yürekte yer alır (Platon 20001: 69b-71e).

Platon'un erdem anlayışı doğrudan doğruya ruhun bu üç bölmesiyle ilgilidir. Ruhtaki bu üç bölüme özgü üç de erdem bulunur. Ruhun iştahlarla ilgili bölmesine, yani istek ve arzulara, içgüdülere özgü yanının erdemi "ölçülülük", akli bölmesinin erdemi "bilgelik ve/veya hikmet", öfkeyle ilgili bölmesinin erdemi ise "cesaret/yüreklilik"tir (Platon 2008: 441a-e). Her tür arzu ve istek, içgüdünün ifadesi olan iştah söz konusu olduğunda, ölçülülük bir erdem olarak bulunmasa Platon'un oburluk, sarhoşluk ve cinsel sapkınlık olarak adlandırdığı üç hastalık ortaya çıkmaktadır. Ancak yemek, içmek ve cinsellik gibi en doğal ve en temel gereksinimler, kendileri itibarıyla veya o anda sağladıkları geçici hazlar nedeniyle değil, ölçüsüzce kullanımlarından, yani gerektiği kadar ve yeterince değil de, aşırılıklarından ve bu aşırılığın neticesinde neden oldukları hastalık, yoksulluk ve acılardan dolayı kötü/lük olarak nitelendirilmektedir (Platon, 1995:353c-e). Bu nedenle ruhun iştah ve arzularının gerektiği kadar ve yeterince olmasının kararını veren, yani onların ölçüsünü belirleyen akli bilgiye, yani bilgelik/hikmete sahip olmak gerekir. Ancak aklın dolaysızca iştah ve arzulara erişimi, onlar üzerinde her hangi bir etkisi olmadığı için akıl ile ölçüsüzce doyurulmak istenen iştah ve arzular arasındaki gerilim ya da çatışmada,

aklın yanında yer alan, böylece aşın istek ve arzuların ölçüsünün belirlenmesinde akla yardımcı olan, onlara cesaretle karşı koymayı sağlayan üçüncü bir unsur bulunur. Bu ise öfke gücüdür (a.e., 440a-441a). Öfke gücü, bastırılması gereken bir duygu olarak değil, iştah ve arzulardan kaynaklanan aşırı isteklere karşı aklın yanında yer alan cesur/yiğit bir savaşçı unsur olarak değerlendirilmelidir (a.e., 440c-d). Cesaret ise nelerden korkulacağını nelerden korkulmayacağına dair bilgiden, dolayısıyla korkaklık ile atılganlık arasındaki ölçüden başka bir şey değildir. Platon'a göre, ruhta sözü edilen üç unsurun kendine özgü faaliyeti ve erdemi yerine getirmesiyle, onlar arasında birlik ve düzen sağlayacak, böylelikle adalet tesis edilmiş olacaktır (a.e., 443d). Ruhtaki her bir unsurunun doğası gereği kendi faaliyetini yerine getirmesi ve kendisine özgü erdemi gerçekleştirmesi, onlar arasında ortaya çıkabilecek çatışmaların ve ayrışmanın önüne geçilmesini ve onların birlik içinde bir araya gelerek dengeli ve uyum içinde çalışmalarını mümkün kılmaktadır. Şu hâlde adalet, ruhta bir düzen ve uyum içinde bir araya getirdiği unsurları, bir çokluk ve birbirinden ayrılmış ve yalıtılmış unsurlar olmanın ötesine taşıyarak, birlikli ve bütünlüklü yapılar haline dönüştürmektedir. Bu bakımdan adalet, aslen ruhun tümüyle kendi doğasındaki veya kendi içindeki mevcut olan unsurları ve bunların uyum ve birliğini tesis eden düzenleyici bir ilke olarak değerlendirilmelidir. Adalet, ruhtaki üç erdeme sonradan ve dışarıdan eklenen dördüncü bir erdem değildir:

> Şu var ki, bu doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken tek bir yan oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girişirse girişsin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacak (a.e., 443d-e).[6]

Adaletin karşıtı olan adaletsizlik ise ruhta bulunan unsurların her birinin bir diğerinin faaliyetine karışması, onun alanına girmesi ve bunun sonucunda her birinin bir diğeri ile çatışmaya girerek, onları bir araya getiren birliğin dağılmasıyla ortaya çıkan uyumsuzluk ve düzensizlik halidir. Böyle bir durumda, adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik erdemlerinin yerini, adaletsizlik, ölçüsüzlük, korkaklık ve cehalet gibi kötülükler alacaktır (a.e., 444b).

Netice itibarıyla Platon'a göre, ölçülülük, cesaret, adalet ve bilgelik kötülüklerden kurtulmanın, arınmanın bir yoludur; ve her kim ölmeden önce arınmış ve tamamlanmış olarak Hades'e giderse orada tanrılarla birlikte ve mutlu olacaktır (Platon

---

[6] Alıntıda ifade edilen doğruluk adalete, doğru insan da adil insana karşılık gelmektedir.

2012: 69b-d). Şu hâlde, insan, bedensel olana, hissedilir olana bağlılığından kurtulduğu, kötülüklerden arındığı zaman özgür olabilecektir. "Ruhun bütünüyle bedene raptedilmiş, kaynaştırılmış, var olanlara yalnızca kendi başına değil de bir hapishane misali beden aracılığıyla bakmaya zorlanmış olduğunu ve kör bir cahillik içinde debelendiğini" anlayan insan, öncelikle bu farkındalıkla esaretten kurtulmak, özgürleşmek için çaba harcayacaktır (a.e., 82e/83). Bu mahkûmiyetten kurtuluşun ise ancak ölüm ile gerçekleşebileceği açıktır. Ölüm, insanı bedensel olana bağlılığından, hissedilir olana düşkünlüğünden tümüyle kurtulabilecek yegâne hakikattir. Nitekim, Platon'a göre ölüm, bedenin ruhtan ayrılıp kendi başına kalarak değişime tabi olması, ruhun da bedenden ayrılarak kendi başına kalarak varlığını sürdürmesidir (a.e., 64c). Bir başka deyişle ölüm, ruhun bedensel olandan kurtularak kendi başına kalması, yani cismani olandan mümkün olduğunca uzaklaşarak ondan ayrılması demektir. Ancak bu sayede ruhun, hakikati temaşa etmesi mümkündür (a.e., 65b). Ruh, hissedilir olandan uzaklaşıp kendi başına kaldığında varlığı kavrayabilir (a.e., 65c). Ruhunu bedeninden ayırabilen, ölmek peşinde koşan, ölmeyi arzulayan kişi ise filozoftur (a.e., 61d). Ancak peşinde koşulan, arzu duyulan ölüm, filozofun kendi canına kıymak suretiyle elde edebileceği bir ölüm de değildir. İntihar etmek, kişinin kendi canına kıyması tümüyle yasaktır (a.e., 62b/63d). Buna göre, filozofun bir yandan ölmek peşinde koşması, ölmeyi istemesi diğer yandan peşinde olduğu ölümün kendi canına kıymak suretiyle elde edebileceği bir ölüm olmaması ne anlama gelmektedir?

Platon'un filozofu ölmek peşinde koşan, ölmeyi arzulayan olarak tanımlamasında sözünü ettiği ölümün, filozofun doğal veya biyolojik ölümü olmadığı, böylece intihar ederek gerçekleştirilebilecek bir ölüm olmadığı açıktır. Burada kastedilen ölüm, aslında bir yolculuktur (a.e., 61e). Her yolculukta varılmak istenen bir istikamet, hedef vardır. Bu yolculukta hedef, ölmektir. Yine, her yolculukta geride/arkada bırakılan, terk edilen, yüz çevrilen bazı şeyler ya da yerler vardır. Bu bağlam dikkate alındığında, Ölüme doğru yolculuk, bedensel olandan ruhsal olana, katışık olandan saf olana, insani olandan tanrısal olana, mağaranın içinden mağaranın dışına, gölgeden asla, gözle görülür dünyadan düşünülür dünyaya, oluş ve bozuluşa tabi olandan oluş ve bozuluşa tabi olmayana doğrudur. Kısaca, ölüm, ölümsüz ruhun gelip geçici bedendeki tutsaklığından kurtuluşu için bir yolculuktur. Kişinin yaşarken bu yolculuğa çıkmayı istemesi, arzu etmesi, yani doğal veya biyolojik olarak ölmeden önce ölmesi gerekir. Bu bir tercihtir, iradî bir kararın neticesidir. Bir başka ifadeyle bu ölüm, filozofun doğal veya biyolojik ölümünden önce kendi iradesiyle verdiği bir kararın neticesidir. O hâlde, filozofun kendisini mahkûm eden zincirlerden kurtulup, özgürleşebilmesinin yolu, esaretin bilincinde olarak bir an evvel prangalarında kopmayı istemesinden, yani tüm hırs ve ihtiraslarından, şehvetten, mal, mülk, makam, mevki gibi her tür arzu ve tutkularından bilerek ve isteyerek, mümkün olduğu kadar vazgeçmesinden geçmektedir. Bununla birlikte, bedensel veya dünyevî olandan arınmak, ondan tümüyle el etek çekmek ya da çileci bir yaşam sürmek anlamına

gelmemektedir. Önemli olan dengeli, ölçülü, erdemli, bilgece bir yaşam sürdürmektir.

İşte, Platon'a göre, kendi mahkûmiyetinin farkında olarak, kendi iradesiyle bu yolculuğa çıkmayı isteyen, yani bütün yaşamını ölmek peşinde koşarak, ölmeyi arzulayarak geçiren kişi, filozof olabilir (a.e., 61/63). Ona göre, "(...) gerçek filozoflar bedenden kaynaklanan bütün arzulardan kaçınırlar, onlara şiddetle direnirler ve kendilerini onlara kaptırmazlar; çünkü ne pek çok mal düşkünü gibi servet kaybından ne yoksulluktan ne de onur ve güç düşkünlükleri gibi kötü bir durumun yol açacağı onursuzluk ve itibar kaybından korkarlar, tersine bunlardan uzak dururlar (a.e., 82c). Filozof, ruhunu bedensel/cismani olandan elinden geldiği kadar ayırmaya, kendi başına bırakmaya çalışan kişidir. Dolayısıyla arzular, tutkular karşısında aşırıya kaçmayıp ölçülü davranmak, bedensel olanı hor görmek, filozofun özelliğidir. Benzer bir biçimde ölümden korkmamak, cesur olmak hakikat-seven filozofun, buna karşı ölümden korkmak ve öleceği için öfkelenmek ise beden-seven kişinin niteliğidir (a.e., 67e-68e). Filozof, ölümden korkmayan, tam aksine ölümsüz olan ruhu gelip geçici olan bedeninin tutsaklığından kurtulacağı için mutlu olandır. Platon *Phaidon* diyalogu boyunca ölümden korkmayan, gerçek filozof örneği olarak Sokrates'i sunmuştur. Çünkü gerçek filozofların, yani yaşamları boyunca mümkün olduğu kadar bedensel ve dünyevî hazlardan uzak durmaya, kendilerini ölçülülük, cesaret, adalet, doğruluk gibi değerlere adayan insanların, ölümden korkmalarına gerek yoktur. "Filozof, diğer insanlardan farklı olarak ruhun bedenle olan birlikteliğine en fazla son verebilen kişidir" (a.e., 65a). *Sokrates'in Savunması* metninde ifade edildiği gibi, Sokrates, ölüm cezasıyla yargılanırken yaptığı savunmada da, insanın doğru ve adil olanı yapmak uğruna ölümü dahi göze alması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, bir insanın hayatını, yaşama ihtimali ve ölüm riskini hesaplayarak, ölümden korkarak değil, doğru mu yanlış mı, iyi mi kötü mü yaptığını hesaba katarak geçirmesi gereklidir. Asıl korkulması, utanılması gereken şey adaletsiz, onursuz, erdemsiz yaşamaktır. Yani, fiziki değil, manevi ölümden korkmak gerekir (Platon 2006: 28b3-d7). Platon'a göre;

> İçlerinde öğrenme sevgisi olanlar (...) ruhları felsefe tarafından ele geçirildiğinde, ruhun bütünüyle bedene raptedilmiş, kaynaştırılmış, var olanlara yalnızca kendi başına değil de bir hapishane misali beden aracılığıyla bakmaya zorlanmış olduğunu ve kör bir cahillik içinde debelendiğini görür. Dahası onlar bu tutsaklığın en korkunç tarafını da anlarlar: Tenin arzularından etkilendiği için bu hapisliğin en büyük sorumlusu da bizzat mahkûmun kendisidir. Felsefe ruhu böyle bir durumda ele geçirdiğinde onu yavaş yavaş yüreklendirecek, özgürleştirmek için çabalayacak, gözün tamamen aldatıcı olduğu, aynı şekilde kulak ya da öteki duyuların da gene tamamen aldatıcı oldukları konusunda uyarılacak, kullanımlarının kaçınılmaz olduğu durular dışında onlardan uzak durmaya ikna edecektir; onu kendine dönmeye ve toparlanmaya teşvik edecek, kendi başına var olanları yalnızca kendi başına olduğunda düşünebilecek olan içindeki kendinden başka

> hiçbir şeye güvenmemesi ve başka yollardan gördüğü şeyleri doğru diye belirlememesi konusunda ikaz edecektir: Çünkü bunlar durumların farklılığına göre değişmektedir; duyular yoluyla algılanan ve görülenlerdir bunlar. Oysa ruh kendi başına olduğunda düşünülebilen, ama görülebilir olmayanlara ulaşacaktır. O halde gerçek filozofun ruhu bu kurtuluşa karşı koymamak gerektiği düşüncesiyle hazlardan arzulardan, acı ve korkulardan olanaklı olduğu ölçüde uzak durur (a.e., 82e).

Peki, ruh bedenden ayrılıp kendi başına kaldığında, özgürleştiğinde ne olur? Platon'a göre ruh, bedenle olan zincirlerden kurtularak kendi başına kaldığında, yani bizzat saflaştığında, "saf", "daima varolan", "ölümsüz" ve "hep aynı kalan"lara yönelebilir (a.e., 79d). Çünkü kendisi saf olmayanın, saf olanları kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla yalnız kendi başına kalarak saflaşan, yani bedenden ayrılan bir ruhun, "saf", "daima varolan", "ölümsüz" ve "hep aynı kalan"lara benzer bir varlık olarak, onlarla ilişki kurması ve kendisinin de "hep aynı kalması" mümkün olur (a.e., 79d-e). Çünkü "'tanrısal', 'ölümsüz', 'düşünülür', 'tek biçimli', 'çözülmez', 'hep kendisiyle bir ve aynı kalır' olana en çok benzeyen ruhtur; 'insani', 'ölümlü', 'çokbiçimli', 'düşünülür olmayan', 'çözülür', 'kendisiyle asla aynı kalmayana' en çok benzeyense bedendir" (a.e. 80 b). Ruh tanrısal olana, beden ölümlü olana benzediği için bir insan öldüğünde, onun görünen alanda yer alan bedeni oluş ve bozuluşa tabi olduğu için çözülüp yok olacak, buna karşı görülebilir olmayan ruhu ise yok olmayacak, kendisi gibi soylu, saf, görünmeyen bir yere, tanrıların yanına gidecektir (a.e., 80e).[7] Gerçekten de Platon'a göre;

> Şayet ruh yaşam boyunca bedenle ilişki kurmaya hiç istekli olmaz, ondan kaçarak ve gerekirse kendi içine kapanarak, devamlı bu konuda çaba harcayarak bedenin hiçbir şeyini peşinden sürüklemez ve onu saf olarak terk ederse, bu, ruhun felsefenin peşinden doğru bir şekilde gitmesi ve tasasız bir ölüme hazırlanmasından başka bir anlama gelmez. Yoksa bu ölüme hazırlanmak değil midir?

---

[7] Ruhun ölümsüz ve kalıcı olması, insanın kendisini ve yaşamını sorgulaması, yaşamı boyunca kötülüklerden uzak durmasını sağlaması bakımından da önemlidir. Çünkü Platon'a göre ruh ölümsüz olmasaydı, ölüm kötüler için bir armağan olur, onların yaptıkları bütün kötülükler yanlarına kâr olarak kalırdır (Platon 2012: 107c). Bu nedenle ölümsüz bir ruh anlayışı, erdemli bir yaşam idealini de beraberinde getirmektedir. İnsanın kötülüklerden kurtulmasının mümkün tek yolu, yaşarken kendisini arındırması, terbiye etmesi, kısaca erdemli ve filozofça bir yaşam sürdürmesidir. Platon bu hususu, insanların bu dünyada yaptıklarına göre Hades'te yargılandıklarını, yani kimi ruhların ödüllendirildiği kimilerinin cezalandırıldığı, sonra da farklı bir bedenle yeniden diriltildiklerini, reenkarnasyonu anlatan bir mitos üzerinden açıklamaktadır (a.e., 107 e-). Ölüm sonrasını anlatan bu mitosun benzeriyle *Devlet* diyalogunun sonunda yer alan "Er mitosu"nda da karşılaşılır (Platon 2008: 614b-621d).

> (...) Ruh böyle bir duruma ulaştığında kendine benzeyene doğru gider; görünmeyene, tanrısal olana, ölümsüz ve aklı başında olana doğru. Oraya gidenlere mutlu olmak da nasip olur; çünkü yanılmalardan, aptallıklardan, korkulardan, arsız aşklardan ve insana özgü bütün öteki kötülüklerden kurtulmuş olurlar. Onlar, erginlenmişlerin söylediği gibi, yaşamlarının geri kalanında sahiden de tanrılarla birlikte olacaklardır (a.e., 80e/81a).

Netice itibarıyla, Platon'a göre iki tür ölümden söz etmek mümkündür. İlki doğal veya biyolojik ölümdür ki, tüm canlılar için kaçınılmaz olan, istek ve irade dışı ölümdür. İkincisi ise istenen, arzu edilen, peşinden koşulan ölümdür ki, filozofa özgü olan, tümüyle tercih edilebilir, iradî bir ölümdür. Bu ölüm insanları bedensel olana, hissedilir olana, görünür dünyaya, mağaranın içine mahkûm eden her türlü hırs ve ihtirastan, şehvet düşkünlüğünden, para, mal, mülk gibi iktidar tutkusundan kurtaran, özgürleştiren, saflaştıran ölümdür. İradî ölüm, ölmeden önce ölmek demektir. Bu şekilde ölümü göze alanlar, sürekli olarak kendilerini ve yaşamlarını sorgulayanlar, kendi yaşamlarının egemenliğini kendi ellerine alanlar, yani filozoflardır. Filozoflar için ölüm, ölümsüz yaşama, hakikate, tanrısal olana ulaşmak için bir vasıtadır. Dolayısıyla "hakikat/bilgelik sevgisi" anlamına gelen felsefenin aynı zamanda "ölüm sevgisi" anlamına da geldiği söylenebilir.

Kaynakça

COPLESTON, F. (2013) *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, Beşinci Baskı, İstanbul: İdea Yayınevi.

DÜRÜŞKEN, Ç. (2014) *Antikçağ Felsefesi-Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

HAŞLAKOĞLU, O. (2016), *Platon Düşüncesinde Tekhnê*-Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

PLATON (1993) *Platon Diyaloglar 1, Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON (1997) *Phaidros,* çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

PLATON (2001) *Timaios*, çev. Erol Güney & Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

PLATON (2006) *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

PLATON (2012) *Phaidon Ruh Üzerine*, çev. Nazire Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

PLATON (2016) *Devlet,* çev. Sebahattin Eyüpoğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

3. ARİSTOTELES'TE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

ALİ HAN BABUÇÇU[1]

Aristoteles; Sokrates ve Platon'dan devraldığı birçok felsefi problemin çözümünde olduğu gibi ölüm söz konusu olduğunda da onlardan ayrılır ve kendi yolundan gider. Onun ölüme yaklaşımı, bu iki filozoftan farklılaşarak son derece özgün bir konum kazanmıştır. Aristoteles ölüm hakkında konuştuğunda onun sesinde; ölümü yaşamın bütününden değerli gören ve hapsolduğumuz bedenden kurtulmanın yegâne yolunun ölüm olduğunu öne süren Platon'un coşkulu sesi de, idam cezasıyla yargılandığı mahkemede kendisini seyreden insanların beklentisinin aksine ölümü bir an bile tereddüt etmeden kabul eden Sokrates'in vakur sesi de yoktur. Aristoteles, ölümü incelediği zaman onu, diğer bütün meselelerde olduğu gibi büyük bir soğukkanlılıkla ele alır.

Aristoteles'in ölüm ve ölümsüzlüğe ilişkin incelemeleri temelde ruhun neliği ve ruh-beden ilişkisi üzerinden ilerler ve bu bakımdan Platon'la yakınlık içindedir. Fakat Aristoteles, bu ilişkinin içeriği hususunda Platon'dan ayrılır. Onun ölüme dair düşünceleri, *Sokrates'in Savunması*'ndaki gibi ölümün büyük bir kazanç olduğunu göstermek biçiminde ya da *Phaidon*'daki gibi felsefenin ölüme hazırlık olduğunu kanıtlama çabası şeklinde ortaya çıkmaz. Onun ölüme dair görüşleri, en temelde ruh ve bedenin ayrılmaz ilişkisi bağlamında kendisini gösterecektir çünkü her ne kadar Aristoteles ölümün mahiyeti hakkında doğrudan bir araştırmaya girişmemişse de, onun beden ile ruhun ilişkisine dair görüşlerinden, ölüm hakkında düşündüklerini çıkarsamamız mümkündür. Bu anlamda Aristoteles'te ölümü incelemek kesinlikle ruhun ne olduğunu incelemekten geçer. Aristoteles açısından ölümün ya da ölümsüzlüğün ne anlama geldiğini araştırma iddiasında olan bir çalışma da, en temelde onun ruh anlayışını ele almak durumundadır.

Aristoteles'in ruhu incelediği ünlü metni *Ruh Üzerine*'dir. Burada öne sürdüğü görüşler çerçevesinde, onun ruh anlayışını karakterize eden temel noktalardan birisi, Aristoteles'in ruh görüşünün hocası Platon'un ruh anlayışıyla olan karşıtlığıdır. Bilindiği üzere Platon felsefesinde, en temelde de onun ölüm üzerine eğildiği *Phaidon* diyalogunda, ruh ile beden arasındaki ilişki bir karşıtlık içinde sunulur. Platon için ruh ve beden sadece birbirinden ayrı olmakla kalmaz, aynı zamanda ruh, beden hapishanesinde tutsak kalmıştır (Platon 2012: 62b). *Phaidon*'da ruh beden karşıt-

[1] Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

lığı o derece aşırıdır ki, ruh beden tarafından sürekli aldatılmakta ve bu yüzden hakikatlere ulaşamamaktadır. Tanrısal, ölümsüz, düşünülür, tek biçimli, hep kendisiyle bir ve aynı kalan ruh iken; insani, ölümlü, çözülür, hep kendisiyle aynı kalmayan ve değişim içinde olan bedendir (Platon 2012: 80b). Bu anlamda ruh, bedenle birlikte olduğu müddetçe sersemleyecek ve kendi doğasını bulamayacak; bedenden kurtularak kendi araştırmalarını yapabildiği ölçüde kendi doğasına uygun olanlara yani saf, daima varolan ve ölümsüz olanlara doğru gidecektir (Platon 2012: 79d). İşte Platon'a göre yapılması gereken de kişinin kendisini bir şekilde bu kurtuluşa hazırlaması ve ruh ile bedenin birlikteliğini en aza indirmesidir. Tam da bu yüzden Platon için felsefe ölüme hazırlıktır ve bunun farkına en iyi varması gereken kişi filozoftur. Platon'un sözleriyle, "diğer insanlar farkında olmayabilir, ama doğru bir şekilde felsefe yapan biri ölmekten, hatta ölmüş olmaktan başka bir şeyle ilgilenmez" (Platon 2012: 64a).

Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne, ruh-beden ikiliğine, felsefenin ölüme hazırlık olduğuna ilişkin bu düşünceleri, Aristoteles'in felsefesine son derece uzak düşüncelerdir. Nitekim Aristoteles, artık tamamen kendi sesini kazandığı dönemde, sadece Platon'un, felsefeyi ölüme hazırlık olarak gören felsefe tanımına katılmamakla kalmaz, aynı zamanda, Platon'da karşımıza çıkan, ruh ve bedenin onulmaz ayrılığına da itiraz eder. İleride de görebileceğimiz üzere Aristoteles, *nous*'u hariç tutarsak, ruh ile bedenin ayrılmazcasına birbirlerine bağlı olduğunu düşünür. Bu bağlamda, onun için bedenin varolmak için ruha ihtiyaç duyduğu gibi, ruh da varolmak için bedene ihtiyaç duymaktadır.

Bu bağlamda, Aristoteles'in, *Ruh Üzerine, Metafizik, Fizik, Nikomakhos'a Etik* gibi kendi felsefesini oluşturduğu eserlerde Platon'un felsefesiyle birçok noktada karşıt olduğu ve hatta felsefesini bu karşıtlıklar üzerinde kurduğu kolaylıkla söylenebilir. Ancak Aristoteles'in ilk döneminde yani henüz akademideyken yazdığı varsayılan kimi metinler için bunu söylemek pek mümkün değildir. Aristoteles, bugün elimizde fragmantal olarak kalan bazı eserlerinde, ruh ve ölümsüzlük gibi meseleler de dâhil olmak üzere birçok konuda son derece Platoncu bir çizgide yer almaktadır. Bu anlamda, tıpkı Platon'un eserleri için olduğu gibi Aristoteles'in eserleri için de bir gelişim süreci olduğu söylenebilir. O da ilk dönem eserlerinde Sokrates'çi bir çizgide yer alan hocası gibi, kendi ilk dönem eserlerinde Platoncu bir duruş sergiler. Özellikle W. Jaeger'in Aristoteles çalışmalarının değişmez bir kavramlar sistemi olmaktan ziyade zaman içerisinde gerçekleşen bir gelişim sürecini ihtiva ettiğini öne sürmesinden sonra, *Eudemos* ve *Protreptikos* gibi eserlerde bulunan ve onun diğer eserleriyle çelişen kimi görüşler de anlam kazanmıştır (Lloyd 2014: 31).

Elbette bunları söylemek, onun düşüncesinde varolan sürekliliği bütünüyle inkâr etmek demek değildir. Nitekim Aristoteles'in ilk dönemindeki görüşlerin birçoğu, bizzat sonraki temel eserlerinde de yer almakta ve bir anlamda onun sisteminin bütünlük arz ettiğini bize göstermektedir. Ancak her şeye rağmen, bu ilk dönem eserlerinde Aristoteles, kimi temel meselelerde, daha sonraki eserlerinden farklı bir

duruş sergilemektedir. Ruh konusu da bu meselelerden bir tanesidir. Bu bağlamda biz de Jaeger'in tasnifine uygun biçimde Aristoteles'in eserlerini bir gelişim çizgisi içinde yorumlayarak, onun daha Platoncu olduğu ilk dönem eserleriyle, kendi sistemini oluşturduğu ikinci dönem eserleri arasında bir ayrım yapacak ve Aristoteles'in ruh anlayışını bu farklar bağlamında inceleyeceğiz.

Eudemos ve Protreptikos

Aristoteles'in ruh ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine, akademi dönemindeki görüşleri konusunda elimizde iki temel kaynak vardır: *Eudemos* ve *Protreptikos*. Bu metinlerin tamamı elimizde bulunmasa da, günümüze kadar ulaşan kalıntılar Aristoteles'in düşünceleri hakkında bize fikir vermek için yeterli görünmektedir. Bu iki metin yani *Eudemos* ve *Protreptikos*, Lloyd'un da belirttiği üzere, ruh öğretisi ve etik araştırma algısı Platon'a yakın olan bir Aristoteles sergilemektedir (Lloyd 2014: 47).[2] Özellikle *Eudemos* adlı metin, doğrudan doğruya ruhun ölümsüzlüğüne eğilen bir metin olmasından ötürü literatürde, *Eudemos ya da Ruh Üstüne* adıyla anılmaktadır. Bu metne dair elimizde kalan fragmanlar ve tanıklıklar, Aristoteles'in Platon'un *Phaidon*'unun etkisi altında olduğunu doğrular. Tıpkı *Phaidon*'da olduğu gibi bu metinde de ruhun bedenden ayrılığı ve ölümsüzlüğü üzerinde durulmuştur. Nitekim Chroust'a göre Antik dönemdeki birçok yorumcu, Aristoteles'in yazdığı erken dönem diyaloglarında Platoncu anlamda ruhun ölümsüzlüğünü savunduğunu söylerken, bu yorumcuların akıllarında *Eudemos* metni vardır (Chroust 1966: 22).

Bugün elimizde tamamı bulunmayan ancak temel meselesinin ruhun ölümsüzlüğü olduğunu kalan fragmanlardan rahatlıkla çıkarabildiğimiz bu metinde Aristoteles, kendisi de Platon'un öğrencisi olan, akademiden arkadaşı Eudemos'un ölümü üzerinden ölüm ve ruhun ölümsüzlüğü temalarını ele alır. Metnin tamamı elimizde olmasa da, Jaeger'in de dikkat çektiği üzere, Cicero gibi çeşitli güvenilir isimlerin tanıklıklarından ve onun alıntıladığı Eudemos'un rüyasından, metnin ana temasını çıkarsamamız mümkündür (Jaeger 1968: 39). Bu rüyaya göre, Aristoteles'in akademiden sınıf arkadaşı olan Eudemos, ülkesinden sürülerek Alexander adlı bir tiran tarafından yönetilen Teselya'daki Pharae şehrini ziyareti sırasında ciddi bir hastalık geçirir. Doktorlar ondan ümidini keserler ve onun ölümünü beklemeye başlarlar. Hastalık sırasında Eudemos rüyasında kendisine, birkaç gün içinde iyileşeceğini, kısa süre sonra tiran Alexander'ın öleceğini ve beş yıl sonra da evine döneceğini söyleyen güzel bir genç adam görür. Cicero'nun Aristoteles'ten alıntıladığına göre,

---

[2] G.E.R. Lloyd'un metninin bizim de yararlanmış olduğumuz Türkçe çevirisinde, Aristoteles'in entelektüel gelişimin ele alındığı kısımlarda bahsedilen *Eudemos* metni, ne yazık ki metnin Türkçe çevirmeni tarafından *Eudemos'a Etik* ile karıştırılmıştır. Oysa Lloyd'un gönderimde bulunduğu kitap açık biçimde, bugün elimizde sadece fragmanları kalmış olan *Eudemos* adlı metindir. Nitekim, orijinal metinde yazar *"Eudemian Ethics"* [Eudemos'a Etik]e değil, *Eudemus*'[Eudemos]a gönderimde bulunur.

ilk iki vaat hemen gerçekleşir ve gerçekten de Eudemos birkaç gün içinde iyileşir ve Alexander, karısının kardeşleri tarafından öldürülür. Bu olayların ardından Eudemos beş yıl sonra memleketi Kıbrıs'a döneceğine güçlü biçimde inanmaya başlar. Bu süre zarfında, Platon'un da yakını olan, memleketi Sirakuza'dan sürülen ve o sırada Atina'da olan Dion, memleketini kurtarmak adına Akademiden kendisine yardım edecek gönüllü gençleri toplar.[3] Bu gönüllü birliğe akademiden birçok felsefeci katılır ve bunlardan birisi de Eudemos'tur. Kehanetin üzerinden beş yıl geçmiştir ve Eudemos, kısa zaman içinde Kıbrıs'a, evine dönmeyi ummaktadır. Ancak beklenenin aksine Sirakuza yakınlarındaki bir savaşta ölür. Bu beklenmeyen sonuç, kehanetin aslında yanlış anlaşıldığı, kehanette kast edilenin Eudemos'un vatanı Kıbrıs'a dönmesi değil, ruhunun ölüm vasıtasıyla bedeninden ayrılarak, gerçek yurduna dönmesi olduğu, olarak yorumlanır (Ross 1952: 16).

Chroust, Eudemos'un Teselya ziyaretiyle, hayatını kaybettiği Sirakuza yakınlarındaki savaşın muhtemel tarihi arasındaki süreyi inceleyerek, bu tarihlerin kehanetteki tarihlerle uyuştuğunu iddia eder. Yani gerçekten de Eudemos, Tiran Alexander'ın ölümünden beş yıl sonra ölmüştür. Ona göre, Eudemos'un ölüm haberi Atina'ya ulaştığında, öğrencisinin ölüm haberini alan Platon otantikliği kesin olarak kabul edilen yedinci mektubu yazarken, arkadaşının ölüm haberini alan Aristoteles ise *Eudemos* adlı diyalogu yazmıştır (Chroust 1966: 20). Chroust'un bu görüşleri, daha önce vurgulamış olduğumuz, Aristoteles'in *Eudemos*'taki Platoncu tavrını da açıklar görünmektedir. Gerçekten de bu diyalogda filozofun, ruhun varlığını reddeden görüşlere getirdiği eleştiriler, bizzat *Phaidon*'da varolan eleştirilerdir. Bilindiği üzere, Platon *Phaidon*'da ruhun varlığını kanıtlamanın yanı sıra, onun bir uyum olabileceğini ve bedenin ölmesi durumunda ruhun da yok olacağını öne süren Simmias ve Kebes üzerinden ruhun uyum olduğu savını da çürütür. Tıpkı Platon'un *Phaidon*'da yaptığı gibi, Aristoteles de *Eudemos*'ta ruhun ölümsüzlüğü fikrini reddeden iki görüşü yani hem materyalist görüşü hem de ruhun, bedenin uyumundan başka bir şey olmadığı türündeki görüşü eleştirir. *Eudemos*'un 7. fragmanında Aristoteles, ruhun bir harmoni olduğu fikrini çürütürken bir takım görüşler öne sürer. Bu eleştiriler en temelde, uyumun bir karşıtı olarak uyumsuzluk diye bir şeyin mevcut olduğu ancak eğer bir uyum olarak kabul edeceksek, ruhun böyle bir karşıtının olmadığı düşüncesine dayanır (Ross 1952: 20). Ruhun uyum olduğunu kabul edersek onun karşıtının ne olduğuna bakmamız gerekmektedir. Buna göre uyumun karşıtı uyumsuzluk olmalıdır. Ancak bedenin uyumsuzluğu hastalık, zayıflık ve çirkinliktir. Bunlar vücudun unsurlarındaki simetri yokluğundan meydana gelen bozukluklardır. Zayıflık homojen kısımlardaki simetri eksikliği iken, çirkinlik öğelerdeki simetri eksikliğidir. Böylelikle uyumsuzluk; hastalık, zayıflık ve çirkinlik iken uyum; sağlık, güçlülük ve güzellikle ilgilidir. Ancak Aristoteles, ruhun ne güzellik, ne sağlık ne de güçlülük

[3] Eğer bu anlatılan doğruysa, ki Jaeger çok güçlü biçimde doğru olduğunu savunmaktadır, Akademideki genç felsefecilerin bu gönüllü birliğe katılmasıyla, Platon'un politik idealleri arasında bir bağ kurabiliriz.

olmadığının altını çizer. Hatta bütün insanların en çirkini olan Thersites'in çirkinliğine rağmen bir ruha sahip olduğu ironisini yaparak, ruhun asla bir uyum olmayacağını vurgular (Ross 1952: 20). Jaeger, Aristoteles'in bu görüşleri doğrudan doğruya Platon'dan tevarüs ettiğini öne sürer. Onun da vurguladığı üzere, Platon beden ve ruhun erdemlerini ayırarak ruhun erdemlerinin bilgelik, cesaret, adalet, ölçülülük olduğunu söylerken, bedenin erdemlerinin sağlık, güçlülük ve güzellik olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Jaeger'e göre, Aristoteles *Eudemos*'ta tamamen Platon metafiziğine bağlıdır ve onun temel akıl yürütmeleri ruhun ölümsüzlüğü doktrinine dayanmaktadır (Jaeger 1968: 43).

Aristoteles bu metinde sadece ruhun ölümsüzlüğünü savunma hususunda değil, hayatın değersiz olduğunu öne sürmek konusunda da Platoncudur. *Eudemos*'un 6. fragmanında Aristoteles, ölümün yaşamdan çok daha iyi olduğu fikrini dile getirir. Bu fragmanda Aristoteles, Midas ile Silenos'un öyküsünü alıntılar. Bu öyküye göre kendisine, insan için neyin en iyi ve arzu edilir olduğunu soran Midas'a, Silenos şu cevabı vermektedir: "En iyi şey doğmamış olmaktır ve eğer doğduysan da bir an önce ölmektir" (Ross 1952: 19). Bu düşünce, ruhun bedende mahpus olduğunu ve filozofun görevinin bedenle ilişkisini koparark mümkün olduğunca ölüme hazırlanması gerektiğini söyleyen Platon'un sözleriyle yakınlık içerisindedir. Üstelik Jaeger, bu sözlerin sadece değersizliği anlamında değil, Platon'un varlık ve oluş dünyasını bir karşıtlık içinde ele alması bağlamında da Platon'a yakın olduğunu düşünür. Ona göre Aristoteles'in bu sözlerindeki Platoncu düalizm son derece zeki biçimde gizlenmiştir (Jaeger 1968: 49). Jaeger, Aristoteles'in kullandığı doğmamış olmak ifadesinin sadece doğmamış olmak anlamına gelmediğini aynı zamanda oluş alanına girmemek anlamına geldiğine işaret ederek Platon külliyatında, oluş alanı ile varlık alanının açık biçimde karşı karşıya getirildiğini hatırlatır. Bu bağlamda daha sonraki diyaloglarda Platoncu öğretiden ayrılarak, Platon'un anlattığı tarzda bir iyinin mümkün olmadığını ileri süren Aristoteles, burada henüz Platoncudur ve ruhun oluş dünyasından ayrılarak varlık dünyasının mükemmelliğine dönmesi gerektiğini ifade etmektedir (Jaeger 1968: 49).

Aristoteles'in Platoncu öğretiye yakın olduğu bir başka metin de *Protreptikos*'tur. Bu metin birçok yorumcu tarafından hem içeriğinin genişliği ve hem de önemi nedeniyle Aristoteles'in, Platon'un ölümünden önce yazdığı eserler arasında en önemli olanı olarak adlandırılır. Kıbrıslı yönetici Themison'a tavsiyeler içeren bu metin klasik anlamda Platoncu bir diyalogdan ziyade, mektup formunda kendisini sunar. Bu tarz Sofistlerin yazım tarzına daha yakın bir tarzdır. Özellikle İsokrates tarafından kullanılmıştır ve onun eğitim sisteminin önemli bir parçasıdır. Gerçi birisine hitap ederek kendi düşüncelerini açıklama tarzı antik yazımda bolca karşımıza çıkan bir tarzdır, nitekim Hesiodos'tan Empedokles'e kadar pek çok düşünür bu tarzı şiir formunda kullanmıştır ancak Sofistler bu tarzı mektup formuna uyarlayarak kendilerine temellük etmek suretiyle büyük başarı kazanmışlardır (Jaeger 1968: 56).

Tarz olarak klasik Platoncu diyalog formundan uzak olmakla beraber, *Protreptikos*, birçok Platoncu tema ihtiva etmektedir. Metnin temelini oluşturan düşünce felsefe yapmanın önemi ve gerekliliğidir. Platon'un düşüncelerine son derece uyumlu olacak şekilde Aristoteles bu metinde kişinin ruhuna özen göstermesi gerektiğini ve bunun temel yolunun da felsefe yapmaktan geçtiğini vurgular. Gerçi Aristoteles burada insanın ancak ruhunun ölümsüz olan kısmına özen gösterirse mutlu olabileceği türünden geç dönem metinlerinde de karşımıza çıkan düşünceleri savunur ama bu Platon da dâhil birçok Yunan filozofunda mevcut olan bir düşüncedir. Üstelik Aristoteles'in, *Protreptikos*'ta, görkemli şekilde dışsal şeylerle süslenmiş olan değersiz kişilere değil, ancak eğitimli bir ruha ve dolayısıyla da eğitimli bir insana mutlu denilebileceğini söylediği yerde (Aristoteles 2003: B2)[4], dışsal şeylerin değersizliğine ve eğitimli ruha yaptığı vurgu Platoncu bir hava taşımaktadır. Nitekim daha sonra özellikle de *Ruh Üzerine* adlı metninde beden ile ruhun ayrılmaz biçimde birlikte olduğu düşüncesini savunacak olan Aristoteles bu metinde, ruhun bedenden daha değerli olduğunu ve değersizlerin daha değerliler için varolduğunu, bu yüzden de bedenin ruh sayesinde varolduğunu söyler (Aristoteles 2003: B23).

Protreptikos'ta Aristoteles'in kendi düşüncelerinin oluşmaya başladığına dair çok güçlü pasajlar da mevcuttur. Onun ileride de göreceğimiz üzere, *Ruh Üzerine*'de öne sürdüğü ruhun çeşitli yetileri olduğu düşüncesi, neredeyse tamamen aynı olarak *Protreptikos*'ta da vardır. Sözgelimi *Protreptikos*'un bir yerinde algısı ve *nous*'u elinden alınan bir insanın bitkiye benzeyeceğini söyler. Eğer insanın elinden sadece *nous* alınırsa insanın bir hayvandan farkı yoktur ancak insan irrasyonel kısımdan kurtulursa bu kez tanrıya benzer (Aristoteles 2003: B28). Hiç şüphesiz Aristoteles'in bu sözleri, onun daha sonra oluşturacağı ruh kuramının güçlü bir habercisi niteliğindedir.

Ruh Üzerine (Peri Psükhê)

Aristoteles'in Platon'un öğretilerine daha yakın durduğu dönemini anlamak adına onun ilk dönem eserlerini ele almak faydalı olsa da, ruh konusundaki esas öğretilerini incelemek, onun kendi kuramlarını oluşturduğu temel metinlerini incelemekten geçer. Elbette Aristoteles'in ruh anlayışını bütünüyle ele almak ve detaylı biçimde incelemek, son derece kapsamlı bir araştırmayı talep eder. Üstelik Aristoteles'in ruh öğretisi, felsefesinin en kapalı noktalarından birisi olduğundan yorumcular açısından oldukça ihtilaflı meseleler barındırmaktadır. Onun ruh öğretisinin geniş kapsamının ve bu konuda varolan tartışmaların farkında olmakla birlikte, onun ölüm konusundaki düşüncelerini incelemeyi vaat eden bir metinde bu tartışmalara yer vermek de, metnimizin sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Üstelik onun son derece

---

[4] Türkçeye yapılan *Protreptikos* çevirilerinde İsveçli Aristoteles uzamanı Ingemar During'in hazırladığı edisyonlar kullanılmıştır. Bu nedenle bizim işaret ettiğimiz fragman numaraları, During'in hazırladığı edisyona gönderimde bulunmaktadır.

sistemli bir filozof olduğunu hatırımızda tutarak ruh üzerine yapılacak bir incelemenin Aristoteles'in bütün felsefesiyle ilgili olduğunu düşünürsek, onun ruh üzerine düşüncelerini kapsamlı şekilde vermek isteyen bir çalışmanın ancak müstakil bir eser formunda sunulması gerektiği aşikâr olacaktır. Bu nedenle biz, bu metinde Aristoteles'in ruh kuramını bütün yönleriyle incelemek yerine, onun ölüm hakkındaki düşünceleri açısından gerekli olan temel noktalara değinmekle iktifa edeceğiz.

İlk dönem metinlerinin tam tersine Aristoteteles, onun felsefesini oluşturan esas metinlerinde Platoncu anlamda ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmez hatta bunun imkânsız olduğunu düşünür. *Nikomakhos'a Etik*'in bir yerinde, düşünülmüş tercihin ne olduğunu incelerken, istekle tercihi ayıran Aristoteles şöyle der: "Fakat tercih, isteğe açıkça çok yakın olmasına rağmen kesinlikle bir istek değildir. Gerçekte imkânsız şeylerin tercihi yoktur ve imkânsız şeyleri tercih ettiğimiz iddiasında bulunursak aptal gibi görülürüz; tersine imkânsız şeyler, örneğin ölümsüzlük, istenebilir" (Aristoteles 2014: 1111b 20).

Aristoteles'in sözleri ihtilafa yer bırakmayacak kadar açıktır. Kişi imkânsız şeyleri tercih edemez ancak bunları isteyebilir. Bu anlamda ölümsüzlük de imkânsız bir şey olarak, kişinin tercih edebileceği değil sadece isteyebileceği bir şeydir. Lâkin kişi ne kadar istese de, ölüm onun için bir son olacaktır. Ölümün son olduğu düşüncesi Nikomakhos'a Etik'in bir yerinde daha karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'in üçüncü kitabında, cesareti incelerken kişinin ölüm karşısındaki duruşunu ele alır ve ölüm hakkında şunları söyler: "Oysa en korkunç şey, ölümdür ve ölüm, son noktadır ve yaygın kanıya göre ölen kişinin başına iyi ya da kötü hiçbir şey, artık gelemez" (Aristoteles 2014: 1115a 25).

Aristoteles'ten alıntıladığımız bu iki pasaj, filozofun kati bir şekilde ruhun ölümsüzlüğü fikrini reddettiğine ve ölümün insan açısından bir son olduğu düşüncesini kabul ettiğine hükmetmemize neden olabilir. Gerçekten de, eğer söz konusu olan Platon'un *Phaidon*'da öne sürdüğü türden bir ölümsüzlük ise, Aristoteles açısından ruhun ölümsüzlüğü imkânsızdır. Çünkü ona göre ruh ve beden birbirlerine sıkı biçimde bağlıdırlar ve ölüm beden için olduğu kadar, ruhun bedenden ayrılamayacak olan yetileri için de vardır. Fakat Aristoteles, ruhun yetilerinin tamamının bedene bağımlı olduğunu düşünmez. İleride de bahsedeceğimiz üzere, ona göre bedene bağlı olmayan, dolayısıyla beden ortadan kalktığında ortadan kalkmayacak olan bir ruh yetisi de vardır. İlk bakışta çelişkili olarak görünen bu görüşler Aristoteles'in son derece özgün bir yapıya sahip olan ruh anlayışını göz önünde bulundurduğumuzda daha açık hâle gelir.[5]

---

[5] Aristoteles'in, birbiriyle çelişiyor görünen düşünceleri barındıran ruh anlayışı, çok çeşitli yorumlama neden olmuş ve kimileri onu katı bir materyalist, kimileri ise bir idealist olarak değerlendirmişlerdir. Her ne kadar gerek Aristoteles'i gerekse de genel olarak Yunan düşüncesini anlamak için kendi kavramlarımıza muhtaçsak da, ne Aristoteles'in ne de başka herhangi bir Yunan filozofunun düşünceleri bizim "izm"lerimize sığmaz. Biz bu düşünürleri kendi idrâk çerçevemize hapsetmeye çalışsak da, onlann görüşleri bir yanıyla daima bizim kalıplarımızın

Bizim daima belirli bir çerçeve içinde anlamaya çalıştığımız, Aristotelesçi ruh anlayışı, bizim çerçevelerimizin dışında kendi özgünlüğüne sahiptir. Onun felsefesinde ruhun daha doğrusu ruhun bir yetisi olarak *nous'un* ölümsüzlüğü son derece orijinal bir fikir olarak tebârüz eder ve birbiriyle hiç alâkası yokmuş izlenimi uyandıran iki alanın yani fizik ve etiğin arasında bir bağ kurabilmemize imkân tanır. Onun ruh anlayışını anlayabilmek için, ruha dair görüşlerini açıkladığı *Ruh Üzerine* adlı metne göz atmamız gerekmektedir.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de ruhu son derece teferruatlı biçimde ele alır ve kendi ruh öğretisini oluşturur. Aristoteles açısından ruhun araştırılması ve onun ne olduğunun bilinmesi son derece önemlidir ve tüm gerçeğin incelenmesine katkıda bulunur çünkü ruh canlıların ilkesi yani *arkhe*sidir (Aristoteles 2011: 402a 50). Bu sebepten Aristoteles için ruhun mahiyetini ve hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiğini saptamak, sonra da onun niteliklerini incelemek son derece büyük önem arz etmektedir.

Ancak Aristoteles, bu araştırmanın zorluğunun da farkındadır. O, ruh konusunda güvenilir bir bilgi edinmenin, her anlamda en güç şeylerden birisi olduğunu düşünür. Filozof, bu güçlüğü gidermek adına birçok eserinde başvurduğu bir yöntemi izler. Daha önceki ruh görüşlerinin incelenmesi ve eleştiriye tâbi tutulmasından başlayarak, ruhun ne olduğu, bitkiler ya da hayvanlar gibi canlıların ruhu konusunda ne söylenebileceği, her birisi için geçerli tek bir ruhun mu yoksa birden fazla ruhun mu bulunduğu türünden sorulara yanıt arar. Bütün bu sorular ve filozofun bu sorulara verdiği cevaplar neticesinde Aristoteles'in oluşturduğu ruh görüşü son derece özgün bir görüş olarak karşımıza çıkar.

Daha önce de birkaç yerde söylediğimiz üzere, Aristoteles açısından ruh ile beden birbirinden ayrılmaz bir mahiyette birbiriyle ilişki içerisindedir. Ona göre ruhun ayrı bir varlığa sahip olması demek, insanların her zaman ruha özgü olduğunu düşündükleri işlevlerin ve duygulanımların bedenle hiçbir alâkasının olmaması demektir. Oysa Aristoteles, haklı olarak, duygulanımların ve ruhun bütün öteki fonksiyonlarının bedenle doğrudan bir ilişki içerisinde olduğunu düşünür:

> O hâlde, ruhun gerçekten kendine özgü bir fonksiyonu veya duygulanımı varsa, ruhun (bedenden) ayrı varlığı olabilecektir. (...) Ama öyle görünüyor ki, ruhun bütün duygulanımları; cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik, ayrıca sevinç, sevgi, kin gibi duygulanımlar, bir bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar. (...) Bu nedenle ister ruhun tümü konu edilsin, isterse tasvir ettiğimiz şekilde (fonksiyonları ve duygulanımları açısından) ruh söz konusu olsun, ruhun incelenmesi

---

dışına çıkar. Zeki Özcan'ın son derece güzel biçimde dile getirdiği gibi "Aristoteles doktrini dâhil hiçbir Grek felsefi sisteminden ne ateizm, ne teizm ne de herhangi bir izm çıkarılabilir. Eğer çıkanlabiliyorsa bu bir illüzyonizmdir ve çıkaranlar da illüzyonistlerdir (Özcan 2014: 150)."

fizikçi yetkisi alanına girer (Aristoteles 2011: 403a 5-30).

Alıntıladığımız pasajdan da çıkarılabileceği gibi, Aristoteles açısından, bedenin varolmak için ruha ihtiyaç duyması gibi, ruh da varolabilmek adına bir bedene ihtiyaç duyar. İkisi birbirinden ayrı düşünülemez. Hiç şüphesiz bu düşünce Aristoteles'in madde-form arasındaki kurduğu ilişki ile alâkalıdır. Bilindiği üzere Aristoteles madde ve formun ayrı ayrı varlıklarını kabul etse de, bu ayrılığın fiilen gerçekleşebilecek bir ayrım değil, ancak soyutlama yoluyla yapılabilecek bir ayrım olduğu düşüncesindedir. Bu, ruh ve bedenin ilişkisi hususunda da geçerlidir. O, *Ruh Üzerine*'de son derece açık bir şekilde bedeni madde, ruhu ise onun formu olarak sunar. Ona göre, beden daha çok bir dayanak bir madde iken, ruh zorunlu olarak tözdür. Çünkü Aristoteles açısından ruh, potansiyel olarak hayata sahip olan cismin formudur (Aristoteles, 2011: 412a 15).

Kendi zamanına kadar yapılan ruh incelemelerinde sadece insan ruhunun göz önünde bulundurulduğu düşünen Aristoteles'in ruh kuramı bütün canlılar açısından ruhun mahiyetini açıklar niteliktedir. O, ruhun bir bütün olduğunu fakat onun çeşitli yetileri olduğunu söyler. Bitkiler, hayvanlar ve insanların bu yetilere farklı şekillerde sahiptirler. Aristoteles'in ruhun yetileri olarak sunacağı yetiler en temelde beslenme, duyum ve düşünme yetisidir ve sırasıyla bitkiler sadece beslenme yetisinde sahipken, hayvanlar hem duyuma hem de beslenme yetisine, insanlarsa ruhun bütün yetilerine sahiplerdir.[6]

Besleyici yeti, sadece insanda bulunmayan ve insandan başka varlıklarda da bulunan bir yeti olması hasebiyle, ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır. Yaşamın meydana gelişi ve devamı hususunda en önemli yeti olarak görebileceğimiz bu yeti sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur (Aristoteles, 2011: 415a 25-415b). Bütün canlı varlıkların kaynağı olan ve onların canlılığını oluşturan şey hayat olduğundan ve hayat da ruh ile kâim olduğundan, bütün canlı varlıkların hayatlarının nedeni ve ilkesi ruhtur ve en temelde de ruhun beslenme yetisidir. Ruhun bu yetisi değişmenin ve büyümenin de nedeni olduğundan, eğer bir varlık payına düşen bu

---

[6] Bu üç yetinin canlı varlıklarda bulunma tarzını Aristoteles, geometrik şekillerin durumuna benzetir. Tıpkı şekillerde olduğu gibi, ruhun yetilerinde de önce olan, sonra gelende potansiyel olarak mevcuttur. Tıpkı üçgenin dörtgende ve hem üçgenin hem de dörtgenin, beşgende potansiyel olarak mevcut olması gibi, besleyici ruh duyusal ruhta, ikisi ise ruhun düşünen kısmında potansiyel olarak mevcuttur. Burada en temel olan elbette ilk gelendir. Tıpkı üçgen olmadan dörtgenin olmayacağı gibi, besleyici ruh olmadan duyumsayıcı ruh da olamaz (Aristoteles 2011: 414b 30). Sözgelimi bitkiler duyumsamaya sahip değildir sadece besleyici yetiye sahiptirler ama bu onların canlılıklarını ortadan kaldırmaz. Buna karşın besleyici yetiye sahip olmayan hiçbir hayvan yahut insan yoktur. Öyleyse besleyici yeti olmadan canlılık ortadan kalkacağından o en temel yeti olarak bütün canlılarda bulunur. Aynısı elbette duyum için de geçerlidir. Duyumun olmadığı yerde düşünceden söz edilemeyeceğinden düşünme yetisi de duyum yetisine doğrudan bağlıdır.

yetiye sahip değilse duyumlayamaz, beslenemez, büyüyemez, değişemez. Bu anlamda canlılığın ilk şartı bu yetiye sahip olmaktır. Aristoteles şöyle der:

> Besin, beslendiği müddetçe var olmayı sürdüren canlının tözünü korur. Üstelik besin türemenin etkenidir. Bizzat beslenen varlığın değil, beslenen varlığa benzer bir varlığın (türün) tözü vardır ve hem zaten hiçbir varlık kendi kendini türetemez; fakat sadece varlığını korur. Buradan şu sonuç çıkar: Ruhun böyle bir ilkesi bir yetidir ve ruhun ilkesi, bu yetiye (beslenme) sahip varlığı, bu yetiye sahip varlık sıfatıyla koruyabilir ve besin bu yetiye yalnız etkin olmayı sağlar. Bu nedenle beslenmeden yoksun olan varlık artık yaşayamaz (Aristoteles 2011: 416b 15).

Aristoteles, ruhun bütün canlılarda mevcut olan beslenme yetisini inceledikten sonra, ruhun bir üst yetisini yani sadece hayvanlar ve insanlar tarafından sahip olunan duyum yetisini incelemeye geçer. Duyumlama ve nous ruhun iki idrak özelliğidir. Duyum yetisi, görme, işitme, dokunma, tatma vb. duyuların toplanma yeridir. Aristoteles, duyumlamanın genel mekanizmasının ne olduğunu anlatırken balmumu örneğini kullanır. Balmumu, kendisine bir yüzükle şekil verdiğimizde, demirin maddesi olan altına yahut demire dönüşmez ama yüzüğün şeklini alır. Yani balmumundaki iz, yüzüğün maddesi olan şeyin yani sözgelimi altının, yüzüğün, demirin izi değildir; fakat onların formlarının izidir. İşte duyu da tam olarak böyledir. O da duyumladığı şeyin bizatihi kendisini değil, sadece formunu algılar. Bir şey duyduğumuzda kulak ya da bir şey gördüğümüzde göz, duyduğumuz yahut gördüğümüz şeyin maddesini değil, formunu almaktadır.

Duyum yetisinin önemi onun hareketin nedeni olmasında yatar. Duyum yetisi hareketin nedenidir, çünkü duyum beraberinde haz ve acıyı getirir. Hazzın olduğu yerde isteme ve istemenin olduğu yerde de hareket vardır. Bu bağlamda bitkilerin duyuma sahip olmamalarıyla harekete sahip olmamaları arasında bir bağ kurulabilir. Tıpkı beslenme yetisinin olmaması durumunda bütün diğer yetilerin ortadan kalkacak olması gibi, duyumlama yetisi olmaması durumunda imgeleme, hareket ve hatta düşünme yetisi de ortadan kalkacaktır.

Ruhun bütün diğer yetilerini ele aldıktan sonra çalışmamız açısından en önemli olan yetiyi yani düşünme yetisini inceleyebiliriz. Aristoteles bu yetiye *nous*[7] adını verir ve *Ruh Üzerine*'de tartışmaya yer bırakmayacak kadar sarih biçimde *nous*'tan anladığı şeyin ruhun düşünmesi ve kavraması olduğunu dile getirir (Aristoteles

---

[7] Aristoteles'in *nous* kavramı, Türkçeye yapılan çevirilerde kimi zaman akıl, kimi zaman ise zekâ olarak çevrilmiştir. Oysa *nous*, başta Anaksagoras olmak üzere, diğer filozofların kullanımlarını bir kenara bıraksak bile, sadece Aristoteles'te dahi daha geniş bir anlam ağına sahiptir. Özcan'ın da işaret ettiği üzere *nous*, ilk hareket ettiricinin her zaman aktüel olan düşünme etkinliği, insanın düşünülürleri düşünmesini sağlayan yeti, bu düşünmenin kendisi, kanıtlayıcı olmayan bilginin, düşünülmemiş öncülün kavramı; düşüncenin en yüksek biçimi ve ilkelerin ilkesi gibi anlamlara gelir (Özcan 2014: 150). Bizde bu geniş anlam içeriğini göz önünde bulundurarak *nous*u olduğu gibi bıraktık.

2011: 429a 20). Ruhun düşünmesi olarak *nous*, kavradığı şeyleri kavrama tarzı bakımından duyulara benzemektedir. Bu benzeme ne türden bir benzemedir? Elbette burada kast edilen *nous*'un bütünüyle duyulara benzediği yahut duyular gibi iş gördüğü türünden bir düşünce değildir. Bu benzeme sadece nous'un nesnelerini algılamasıyla alâkalıdır. Tıpkı duyu organlarının potansiyel olarak nesnelerini algılama kapasitesine sahip olması gibi, *Nous* da, potansiyel olarak nesnelerini algılama kapasitesine sahiptir. Ancak, bu potansiyel algılama kapasitesi, duyular için geçerli olduğu üzere, bedene bağlı organlar yardımıyla gerçekleşmeyecektir. Nitekim Aristoteles, böylesi bir durumda, *nous*'un duyulur niteliklere sahip olacağını ve herhangi bir duyu yetisinde olduğu gibi bir organı olacağını düşünür. Oysa *nous* bedene bağımlı olmamalıdır. Aristoteles'in sözleriyle ruhun bu bölümü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır (Aristoteles 2011: 429a 15).

Ruhun yetilerinin beden ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve bu yetilerin beden olmadan varolamayacaklarını düşünen Aristoteles, bu konuda bir istisna yaparak, şaşırtıcı biçimde ruhun yetilerinden birinin bedenden ayrılabilir olduğunu öne sürer. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik olarak ruhun akılsal yanı olan *nous* tamamıyla bedene bağlı değildir ve Aristoteles tarafından ölümsüz olarak tanımlanır. *Metafizik*'te, madde ve formun birbirinden ayrılmayacak şekilde birbirine bağlı olduğunu düşünen Aristoteles, bazı bileşik varlıklarda formların, bileşik varlığın ondan ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirip ettiremeyeceği konusunu yani bir anlamda ölümsüzlüğü incelerken şöyle der: "Bazı varlıklarla ilgili olarak buna hiçbir şey engel değildir. Örneğin ruh böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle ruh değil, akıl[*nous*]. Çünkü ruhun bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır" (Aristoteles 1996: 1070a 25).

Metafizik'ten alıntıladığımız ve açık şekilde nous'un ölümsüzlüğüne işaret eden bu satırlarda Aristoteles aklı yani *nous*u tek kısım olarak ele almış ve onun bütününün ölümsüz olduğunu söylemiştir. Daha doğru bir ifadeyle bu satırlarda, *nous* konusunda bir ayrıma gitmemiş ve onun bütünün ölümsüz olduğunu dile getirmiştir. Ancak ruh konusunu asıl olarak ele aldığı metin olan *Ruh Üzerine*'de Aristoteles, *nous*u bir bütün olarak ele almaz ve onu iki kısım olarak inceler. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında edilgin *nous* (*ho pathetikos nous*) ve etkin *nous* (*ho poietikos nous*) arasında bir ayrım yapar.[8] Onun *nous'un* yetilerini incelerken yaptığı bu ayrım son derece kapalı ancak kapalı olduğu oranda önemli bir ayrımdır. Öyle ki Ross'a göre bu nokta Aristoteles psikolojisinin en önemli kısmıdır (Ross 2011: 235). Aristoteles şöyle der:

> Ve ruhta gerçekte, bir yandan zekânın [*nous*] bütün düşünülürler olmasından

[8] Aslında Aristoteles, *poietikos nous* tâbirini kullanmaz. Çeşitli yorumcuların vurguladığı gibi bu Aristoteles'in karışık düşüncesini daha açık hâle getirebilmek için daha sonra gelen düşünürler tarafından yapılan bir adlandırmadır. Bkz: (Aristoteles 2011: 824. dipnot), (Lloyd 2014: 171), (Ross 2011: 235).

> dolayı, maddenin benzeri olan zekâyı [*nous*] buluruz; diğer yandan ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan < fail nedene benzer > zekâyı [*nous*] buluruz, çünkü bir anlamda ışık da güç halinde renkleri bilfiil renklere dönüştürür (Aristoteles 2011: 430a 15).

Bazı yorumcuların Aristoteles külliyatının en anlaşılmaz bölümü olmasından yakındığı bu kısımda Aristoteles'in söylemek istedikleri, yaptığımız alıntıdaki son cümleyle daha anlaşılır hâle gelir. Tıpkı görme ediminde nesnelerin görülür formlar ve gözün algılayıcı duyu organı olması fakat görme işleminin bu ikisinden farklı bir şeye, ışığı ihtiyaç duyması gibi; akıl yürütme esnasında kavranılır formları kavrayan edilgin *nous,* ışık yani etkin *nous* olmadan bunu gerçekleştiremez. Burada, akıl yürütme, görme eylemine; görülür formlar, düşünülür formlara; göz, edilgin *nous*'a ve nihayet ışık, etkin *nous*'a karşılık gelir. Yani gözün nesnelerin formlarını algılamak için ışığa ihtiyaç duyması gibi, edilgin *nous* da nesnelerini düşünebilmek için etkin *nous*'a ihtiyaç duyar. Ancak Ross'un dikkat çektiği üzere, bu ışık benzetmesini olduğu gibi almak meseleyi yanlış anlamamıza yol açabilir. Burada etkin *nous*'un bir aracı olduğu türünden bir düşünceye kapılmamız gerekmektedir. Onun ilişkisi dolaylı bir ilişki değil, dolaysız bir ilişkidir (Ross 2011: 237).

> Bu zekâ [*nous*], özü bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke maddeden üstündür. (...) Bu zekâ'nın [*nous*] bazen düşündüğünü bazen düşünmediğini söyleyemeyiz. Etkin zekâ [*nous*], gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedîdir (bununla birlikte, edilgin zekâ [*nous*] bozulabilir olduğu hâlde, etkin zekâ [*nous*] etkilenmediği için hatırlamıyoruz) ve etkin zekâ [*nous*] olmadan hiçbir şey düşünmez (Aristoteles 2011: 430a 20).

Etkin *nous* ya da faal akıl sadece edilgin *nous*'un nesneleri kavrayabilmesini sağlamakla kalmaz, o aynı zamanda insan ruhundaki ölümsüz parçadır. Aristoteles'in Metafizik'te söylediği ruhun ölümsüz tarafı olan *nous*, Ruh Üzerine'de *nous'un* bütünü değil, sadece etkin *nous* olarak sunulur. Ve Aristoteles, şimdi son derece bariz bir şekilde *nous'un* edilgin olarak adlandırdığı kısmının da bedenle birlikte olduğunu ve ölümlü olduğunu söylemektedir. O, yani edilgin *nous*, etkin *nous'un* aksine bozulabilir, etkilenir ve yok olabilir. Aristoteles'in de belirttiği üzere, etkin *nous* asıl niteliğini, bir defa ayrıldıktan sonra kazanır. Yani Aristoteles, etkin *nous'un* sadece ölümden sonra da varolmaya devam edeceğini söylemekle kalmaz, onun asıl niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanacağını söyleyerek, onun bedenden mutlak anlamda bağımsız olduğunu vurgular.[9] Ross, Aristoteles'in bu

[9] Choron haklı olarak, buradaki nousun gerçek niteliğinin bu ayrılıkla kazandığı ve ölümsüz ve ebedi olduğu türünden temaların bize Platoncu, ruhun beden hapishanesinden kurtulma temasını hatırlattığını vurgular (Choron 1963: 55).

sözlerinin, etkin *nous'un* hakiki doğasının bedenle birlikte kaldığı sürece belirsiz olduğu ve ancak birleşme çözüldüğü zaman bütün saflığında varolacağı anlamına geldiğini söyler (Ross 2011: 239). İşte Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğüne inandığı nokta burasıdır. O, ruhun bütününün değil, hatta *nous'un* bütünün bile değil, sadece etkin *nous'un* ölümsüzlüğüne inanır. Toparlayıcı bir biçimde dile getirmek gerekise, Z. Kutlusoy'un da işaret ettiği üzere, Aristoteles psikolojisinde ruhun bedene bağımlı yetileri olarak gördüğü ve ölümde bedenle birlikte yok düşündüğü yetiler, fiziksel yapıdaki bitkisel ve duyusal kısaca bedensel yetilerin yanı sıra tinsel nitelikteki, saf, madde dışı yani cisimsiz olan edilgin *nous* iken; bedenden bağımsız ve ölümsüz olan etkin *nous*tur (Kutlusoy 2014: 353).

Nous'un etkin kısmının bedenden bağımsız olduğu, onun bedenden ayrılabileceği hatta asıl niteliğini bedenden bir kez ayrıldıktan sonra kazanacağı türünden bir görüş Aristoteles'in ruh ve bedenin ayrılmazcasına birbirine bağlı olduğu düşüncesine oldukça zıt bir düşünce olduğundan ve anlaşılması bakımından kimi güçlükler içerdiğinden yorumcular tarafından muhtelif yorumlar yapılmasına neden olmuştur. Gerçekten de etkin *nous'un* bedenden ayrılığı ne türden bir ayrılıktır? Bu bireysel bir ayrılık mıdır yani ölümden sonra insan kendi kişiliğine sahip olacak mıdır yoksa bir parçanın bir bütüne kavuşması türünden bir ayrılık mıdır veya bu ayrılığın daha başka bir mahiyeti mi vardır? Aristoteles bu soruları doğrudan ele alarak yanıtlanamaz. Bu nedenle etkin *nous'un* mahiyetini ve onun ayrılığının ne türden bir ayrılık olduğunu tam anlamıyla bilemeyiz. Ancak yine de Aristoteles bize bazı ipuçları bırakmıştır. Ruh Üzerine'de şöyle der:

> Bir başka iç organ harap olduğu zaman, düşüncenin ve bilginin iş görmesi imkânsız olur; fakat bizzat zekânın [*nous*] kendisi bundan etkilenmez. Ve sevgi veya nefret gibi, düşünce de, zekânın [*nous*] değil, fakat zekâya [*nous*] sahip olduğu ölçüde zekâsı [*nous*] olan süjenin duygulanımlarıdır. Bu nedenle kişi bir defa yok olduktan sonra artık ne anılar ne de dostluklar kalır: diyoruz ki bunlar gerçekte zekânın [*nous*] duygulanımları değil, yok olan bileşiğin duygulanımlarıdır ve zekâ [*nous*] kuşkusuz, daha tanrısal ve daha etkilenmez bir şeydir (Aristoteles 2011: 408b 25).

Ross haklı olarak, bu satırlar ışığında, hafızanın ölümden sonra varlığını sürdüremeyeceği, bunun faal aklın yani etkin nous'un hayat koşullarından etkilenmediğinin en önemli işareti olduğunu söyler. Bu anlamda faal akıl ruhta olmakla birlikte, ruhu aşmaktadır (Ross 2011: 239). Bu anlamda etkin nous'un ruh ile olan ilişkisi daha çok, bizdeki tanrısal parça olan ve bize dışarıdan katılan nous'un ölümden sonra kendi varlığını devam ettirmesi olarak yorumlanabilir.

Nous ve Eudaimonia İlişkisi

Aristoteles'te ruhun incelenmesi, kendisinin de belirttiği üzere, en temelde doğa bilimleriyle ilgili olan ve en çok bu alana katkı sunan bir mahiyete sahipse de,

nous'un ölümsüzlüğünün Aristoteles'in etiğiyle de doğrudan bir ilişkisi vardır. Göreceğimiz üzere Aristoteles'te ruhun yetileri düşüncesiyle onun *eudaimonia* anlayışı arasında kopmaz bir bağ mevcuttur.

Nikomakhos'a Etik'te Aristoteles, bütün insanların en iyi olan şeyin adı konusunda anlaştıklarını, bunun da *eudaimonia* yani mutluluk olduğunu söyler. İnsanlar, mutluluğun adı konusunda anlaşsalar da, onun doğası konusunda anlaşamamışlardır. Aristoteles'in sözleriyle, kimileri mutluluğun haz, zenginlik ya da onur olduğunu düşünür; kimileri onun bir şey olduğunu düşünürken, başkaları başka bir şey olduğunu öne sürer. Hastalara göre mutlu yaşam sağlıklı yaşam iken fakirler mutluluğun zenginlik olduğunu düşünürler (Aristoteles 2014: 1095a 15 - 25). Aristoteles, en mutlu, en iyi yaşam tartışmalarının temelde üç şekilde incelenebileceğine inanır. Bunlar haz yaşamı, onur yaşamı ve temâşâ yaşamıdır.

Hangi yaşamın insan için en iyi olduğuna dolayısıyla mutluluğun doğasının ne olduğuna karar vermek, insanın işlevinin ne olduğunu anlamaktan geçer. Gerçekten de Aristoteles, mutluluğun doğasının ne olduğunun insanın işlevinin (*ergon*) ne olduğu belirlenirse söylenebileceğini düşünür. Ona göre tıpkı flüt çalan bir kimsenin ya da bir heykeltıraşın bir işi ve işlevi olması gibi, insanın da insan olmaklığı bakımından bir işlevi vardır.

> Mümkün müdür ki, bir marangozun ve bir ayakkabıcının yerine getirilecek bir fonksiyonu ve etkinliği olsun; fakat herhangi bir insanda bunlardan biri bulunmasın ve doğa insanı gerçekleştirilecek eserden muaf tutsun? Ya da daha doğrusu nasıl ki bir gözün, bir elin, bir ayağın ve genel olarak bedenin her bölümünün yerine getirilecek belli bir fonksiyonu varsa, insanın da bu özel etkinliklerin dışında belli bir fonksiyonu olduğu kabul edilmeli değil midir? (Aristoteles 2014: 1097b 25 - 30).

Gerçekten de, Aristoteles'in en temel meselelerinden birisi, insanın *ergon*'unun yani işlevinin ne olduğunu ortaya koyarak, insan için en iyi yaşamın ne olduğunu gösterebilmektir. O, evrendeki her nesnenin bir erdemi (*arete*) olduğundan bahseder. *Eudemos'a Etik* metninde verdiği örnekle, sözgelimi bir mantonun da erdemi vardır çünkü onun bir *ergon'u* yani bir işlevi vardır. Bu bütün nesneler için olduğu kadar ruh için de geçerlidir ve Aristoteles'e göre ruhun da bir *ergon'u* vardır (Aristoteles 1999: 1219a 1-10). Ona göre ruhun *ergon'u* iyi yaşamayı sağlamaktır. Bu da erdemli bir yaşama tekâbül eder. İşte Aristoteles açısından *eudaimonia* tam da buna tekabül etmektedir (Aristoteles 1999: 1219a25). Ona göre mutluluk yani *eudaimonia* sadece bizim eylemlerimizi gerçekleştirme amacımız olmakla kalmaz, aynı zamanda kişiyi erdemli kılar.

Aristoteles gibi ölümden sonra bir yaşamın var olup olmadığı konusunda olumsuz görüşe sahip olan bir filozof için kişinin sonunda ölüm olacağını bile bile *eudaimonia*'ya ulaşmaya çalışması, ölümden sonra yaşamda kazanacağı bir ödül uğruna değildir (Matthews 2012: 197). Aristoteles, insana ölümden sonra yaşamda

kazanacağı ödülleri vaat etmemekte, ona kendi işlevine uygun bir hayat yaşamasını salık vermektedir. Öyle ki insan, ölümden sonra bir yaşam olduğuna ya da bu yaşamda edinilecek ödül yahut cezalara bakmadan, insan olmasına uygun eylemlerde bulunmalıdır. Bu nedenle Aristoteles, hayatın getirdiği acılardan, fakirlikten, aşk acısından ya da herhangi bir başka nedenden ötürü intihar etmeyi yüce bir iş olarak değil, korkaklık olarak görür (Aristoteles 2014: 1116a 10). Ancak söz gelimi bir asker, korkusuzca savaştığında ve öldüğünde bu yüce bir eylem olacaktır. Bu anlamda Aristoteles açısından doğru karakter erdemine sahip olmakla, doğru zaman geldiğinde hayatımızın bütünlüğü ve dört başı mamurluğu uğruna ölebilmek arasında bir bağ vardır (Matthews 2012: 198).

Açıktır ki, insanın *ergon'u* yani işlevi, salt yaşama olgusuyla yani insanın bitkilerle ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığı yaşama durumunda aranamaz. Bunun yanında insanın işlevi onun duyulara sahip olmasında da yani duyumlayan ruh yetisinde de aranamaz çünkü bu hayat insanla atın, insanla kaplanın, yani insanla bütün diğer hayvanların ortak olduğu sahip olduğu bir yeti olduğundan, özel olarak insana ait olamaz. Bu durumda geriye ruhun bir bölümü yani akılsal bölümü kalır. İnsan ancak ruhun bu yetisine göre davranırsa kendi işlevini yerine getirmiş olur ve mutluluğa ulaşır. Öyle ki ölümsüzlüğün olanaksız olduğunu düşünen Aristoteles, insan olduğumuzdan ötürü düşüncemizi insanca şeylerle sınırlandırmamızı söyleyenlere kulak asmayarak mümkün olduğunca kendimizi ölümsüzleştirmemiz gerektiğini söyler (Aristoteles 2014: 1177b 30).

Bu da elbette, ruhun akılsal tarafına göre yaşamla ve dolayısıyla ruhun erdemlere uygun etkinliği ile mümkün olabilecektir. Gerçekten de ona göre mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğidir. En yüce erdemse temâşâ hayatıdır. İşte bu anlamda mutluluk temâşâ hayatı ile aynı kaplamlıdır. Ona göre biz temâşâ etme yetisine ne kadar çok sahipsek, o kadar çok mutlu oluruz (Aristoteles 2014: 1178b 30).

> İnsandan başka hayvanlar bu tür (teoretik) etkinliğe sahip olmadıklan için, mutluluktan da pay alamazlar. Tannlarda hayat gerçekte, tümüyle mutludur; tanrısal etkinliğe benzer etkinlik yaptıkları ölçüde insanlarda da böyledir; tersine hayvanların durumunda mutluluğun izi yoktur; çünkü hayvan temâşâdan hiçbir biçimde pay almaz. O halde mutluluk temâşâ ile aynı kaplamlıdır; temâşâ etme yetisine ne kadar çok sahipsek, o kadar çok mutlu oluruz; ilineksel olarak değil; fakat temâşâdan dolayı mutlu oluruz; çünkü temâşâ kendinden dolayı değerlidir. Söylediklerimizden şu sonuç çıkar: Mutluluk, sadece temâşânın bir biçimi olabilir (Aristoteles: 2014: 1178b 25-35)." (...) "O halde zekâ [nous], insanla karşılaştırıldığında tanrısal bir şeyse, zekâya [*nous*] uygun hayat da insani hayatla karşılaştırıldığında tanrısaldır. O halde insana insan olduğu için, düşüncesini insani şeylerle sınırlamasını öğütleyenleri dinlememeliyiz; fakat insan mümkün olduğu ölçüde kendini ölümsüzleştirmelidir ve kendindeki en yüce bölüme göre yaşamak için her şeyi yapmalıdır; çünkü bu bölüm, kitlesi bakımından küçük ise de

> gücü ve değeri bakımından kendi dışındaki her şeyi çok aşar. Şöyle düşünebiliriz: Her insan bu bölümle özdeşleşir, çünkü bu bölüm varlığının temel ve en iyi bölümüdür. O zaman insanın kendine özgü hayatı değil; fakat kendinden başka herhangi bir şeyin hayatını tercih etmesi tuhaftır. Ve yukarıda söylediğimiz şey, buraya da uygulanacaktır: Her şeyde kendine özgü olan şey, doğası gereği bu şey inin daha yetkin ve daha hoş olan şeydir. Ve zekânın [*nous*] en yüksek derecede insan olduğu doğruysa, insan için bu, zekâya [*nous*] göre hayat olacaktır. Ve sonuçta bu hayat en mutludur (Aristoteles 2014: 1177b 30 – 1178a 5).

Öyleyse insan, ancak kendi işlevine uygun bir şekilde eylerse, yani temâşâ etkinliği ile meşgul olursa mutluluğa sahip olabilir. Temâşâ etkinliği, insanın tanrısal ve ölümsüz yanıyla alâkalı olduğundan, bu türden bir eylemde bulunmak insanın kendisine uygun düşen eylemdir. Temâşâ etkinliği o kadar insana ait bir etkinliktir ki, Aristoteles açısından şaşılacak olan şey, insanın kendisine uygun hayatı değil de, başka türden bir hayatı yaşamak istemesidir. Hatta kişinin, koşullar ne olursa olsun bu türden bir yaşam yani, akla ya da nousa uygun bir yaşam sürmesi; sadece insan için gerçekleştirilebilecek en iyi olanak olmakla kalmaz. Öyle ki, bu aynı zamanda insanın görevidir de. Bu anlamda insan kendine özgü hayatı seçmeli, kendisini şöhretin yahut hazzın peşinde koşmaya bırakmamalı, insan olmaklığına uygun bir hayatı tercih etmelidir. Bu o kadar önemlidir ki, insanın kendisini ölümsüzleştirebileceği alan burasıdır. Çünkü işaret etmiş olduğumuz gibi, *nous* nasıl insandaki tanrısal kısım ise, *nous*'a uygun yaşam da tanrısal bir yaşamdır. Bu bağlamda diyebiliriz ki, birçok Aristoteles okuru için etkin *nous*'un mahiyeti kısmen kapalı olsa da, insanın ona göre yaşayarak, kendisini ölümsüzleştirmesi gerektiği son derece açıktır. İnsan, insan olmasına bakmadan, tanrısal olan *nous*'a uygun hayat yaşamaya çalışmalıdır. Aristoteles açısından, bu türden bir hayat, kuşkuya yer bırakmayacak bir kesinlikle, en mutlu hayattır.

Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*, (Çev. A. Arslan), Sosyal Yayınlan, İstanbul, 1996.
Aristoteles. *Protreptikos*, (Çev. A. Irgat), Sosyal Yayınlan, İstanbul, 1998.
Aristoteles. *Eudemos'a Etik*, (S. Babür, Çev.), Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
Aristoteles. *Ruh Üzerine*, (Çev. Z. Özcan), Birleşik Yayınlan, Ankara, 2011.
Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Z. Özcan), Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.
Choron, Jacques. *Death and Western Thought*, Macmillan Publishing, New York, 1963.
Chroust, A.-H. (1966). "Eudemus or on the Soul: A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of the Soul", *Mnemosyne*, Vol. 19, pp. 17-30, 1966.
Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, (Çev. R. Robinson), Oxford University Press, London, 1968.
Kutlusoy, Zekiye. "Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Cogito*, Sayı. 78, ss. 340-360, 2014.
Lloyd, G. *Aristoteles*, (Çev. A. Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
Matthews, G. B. (2012). "Death in Socrates, Plato, and Aristotle", *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, pp. 186-199, Oxford University Press, New York, 2012.
Özcan, Zeki. "Aristoteles'te Nous Kavramı", *Cogito*, Sayı 77, 150-180, 2014.
Platon. *Phaidon*, (Çev. N. Kalaycı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
Ross, David. *Aristoteles*, (Çev. A. Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
Ross, David. *Works of Aristotle (Cilt XII)*, Oxford University Press, London, 1952.

4. EPİKÜROS'TA VE STOA FELSEFESİNDE ÖLÜM DÜŞÜNCESİ[1]

YAZAR: WARREN SHIBLES
ÇEVİREN: ALİ HAN BABUÇÇU[2]

İ) EPİKÜROS

Epiküros (M.Ö. 352-270) şöyle der:

> "Ölüm bizim için bir hiçtir, çünkü [atomlarına] dağılan bir şeyde duyarlık yoktur, duyarlığı olmayan da bizi kaygılandırmaz."[3]

Buna benzer bir ifade Feuerbach tarafından dile getirilmiştir:

> "Ölüm, ölüm ânında değil, sadece ölümden önce gerçekten ölümdür ve acılıdır; ölüm, yalnızca varolmadığı zaman mevcut olan, varolduğunda ise aslında olmayan hayâli bir varlıktır." (Choron 1963)

Menoikeus'a yazdığı mektupta Epiküros şöyle der:

> "Bundan başka, ölümün bizim için bir hiç olduğu düşüncesine de kendini alıştır. Bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygulanmıza dayanır; ölümse duygulann ortadan kalkmasıdır. Bu sebeple asıl ölümün bir hiç olduğunu bilmek bu geçici hayatımızı tatlılaştırır. Tabiî bu bilgi varlığımızın zaman sınırlarını ortadan kaldırmaz ama ölümsüzlük özlemimizi giderir; [çünkü yaşamayışın korkunç bir şey olmadığını göreni hayatta artık hiçbir şey korkutamaz.][4]"

---

[1] Bu bölümde yapılan çeviriler, Warren Shibles'ın *"Death: An Interdisciplinary Analysis"* adlı metninden dilimize aktarılmıştır. Bkz. Warren Shibles, Death: An Interdisciplinary Analysis, The Language Press, Winsconsin, 1974.
Bu metinde filozoflar ortak bir bölüm altında değil, müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Ancak biz Stoacı felsefeye ayrı bir bölüm açtığımızdan, bu şekilde başlıklandırmayı uygun bulduk. Çevirinin kontrolü konusunda yardımlarını esirgemeyen arkadaşım Saygın Günenç'e teşekkür ederim. (ç.n.)

[2] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı.

[3] Epiküros'un metinleri için dilimize Hayri Örs tarafından kazandırılan *Mektuplar ve Maksimler* isimli metni kullandık. Bkz. Epikür, Mektuplar ve Maksimler, Çev. Hayri Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962. (ç.n.)

[4] Epiküros'un mektubunda pasajın devamında yer alan bu cümle yazar tarafından alıntılanmamıştır. Ancak biz, Epiküros'un düşüncelerini sekteye uğratmamak ve söylediklerini daha iyi

Ölümden sonra hiçbir duyunun varolmadığı varsayılır. Aslında duyuların ortadan kalkması tam da korkulan şeydir. Epiküros'un kişinin ölümden sonra acı ya da zevk hissetmeyeceğine dair görüşü, özellikle cehennem azaplarından korkan Hıristiyanlara karşı faydalı bir görüştür. Bir ölüye neden acıyalım ki? Atomlara acınmaz.

"Ama eğer biri ölümden, acı verdiği için değil de onun mutlaka geleceğini bilmenin acısıyla korktuğunu söylerse o bir delidir; çünkü varlığı bizi ürkütmeyen bir şeyin sadece beklendiği için ve beklendiği sırada bizi tasalandırmasına sebep yoktur."

Ölümle alâkalı olarak bize en çok ıstırap veren şey, bizin ölümü algılama şeklimizdir. Üstelik biz ölümü acıyla ilişkilendirir ve ikisini birbirine karıştırırız. Oysa ikisi farklıdır. Ölüm vakti geldiğinde, genel olarak, hem zihnimiz hem de bedenimiz ona doğallıkla ve kolayca uyum sağlar hatta onu memnuniyetle karşılar. Ölümden korkuyor olmak, hayatın boşa harcanmasıdır ve gelecekteki hayâli bir ihtimalin yerine mevcut bir kötülük olan ölüm korkusunun ikâme edilmesidir. Bu durum, ülkesinden çok uzaktaki bir savaşta kendisini savunmak için dövüşen birisinin durumuna benzer. Burada kişi, kendisinin ya da bir silah arkadaşının gelecekteki muhtemel ölümünün yerine, düşmanının gerçekleşeceği kesin olarak bilinen ölümünü koyar.

"Şu hâlde belâların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir: biz varoldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz. [Bunun sonucunda o ne ölüleri ne de dirileri ilgilendirir, çünkü birincilerin olduğu yerde o yoktur, ikincilerin de artık kendileri yokturlar.][5]"

Ölümden sonra bilince sahip olmayacağımızdan ölüm hâlinden korkmamamız gerekmektedir. Ancak yine de bilincimizi kaybetmekten korkabiliriz. Genel itibariyle Epiküros bize, ölmek ve ölüm hakkında tecrübe edilen zarar verici ve negatif duygulara karşı bir terapi önermektedir. Epiküros açısından ölümü düşünmenin ve ona hazırlanmanın yolu daha ziyade, iyi yaşamaktan geçer: "Güzel geçen bir hayat güzel bir ölümün hazırlığıdır da. [Güzel yaşam ile güzel ölüm bir ve aynı şeydir.]"

Ataraksia,[6] kişinin olumsuz duygularını alt edebilmesi sonucunda ulaşılabilen kaygıdan münezzeh bir durumdur. Kişi haz durumuna en büyük korkusundan yani ölüm korkusundan kurtulmasıyla ulaşabilir. Böyle bir durumda sonuç, felç edici duygularından arınmış rasyonel bir insan olacaktır. Bunun soncunda ortaya çıkan haz, sadece hissi bir şey olmaktan ziyade kapsamlı ve yeterli olan makûl bir davra-

---

anlamak adına bu cümleyi köşeli parantezle alıntıya dâhil ettik. (ç.n.)

[5] Tıpkı bir önceki alıntıda olduğu gibi bu alıntıda da son cümle yazar tarafından alıntıya dâhil edilmemişti. Biz bir önceki dipnotta belirttiğimiz kaygıyla bu cümleyi alıntıya dâhil ettik. Alıntıladığımız metinlerdeki köşeli parantez içinde belirtilen cümleler, aksi belirtilmedikçe, bu kaygı doğrultusunda metne eklenmişlerdir. (ç.n.)

[6] Ataraksia ya da Ataraxia, Yunan felsefesinde, özellikle Pyhrron ve Epiküros gibi filozoflar tarafından kaygı, endişe ya da tasadan bağışık olma hâline işaret eden bir kavramdır. Bu durum zihin dinginliği ve kişinin kendisiyle barış içinde olmasını beraberinde getirir. (ç.n.)

nış tarzını gerektirir. Hayat, ancak kişi nasıl yaşanacağını ve nasıl ölüneceğini öğrenebilirse, iyidir.

İİ) EPİKTETOS

Stoacı Epiktetos'un (M.S. 80) *Düşünceler ve Sohbetler* adlı metninde ölüme bakışı şu şekildedir:

"İnsanları üzen eşya ve hadiseler değildir, onlar hakkında sahip oldukları düşüncelerdir. Meselâ ölüm bir felâket değildir. Eğer böyle olsaydı Sokrates'e de böyle görünürdü. Gerçek felâket, ölümün bir felâket ve şer olduğu yolundaki kanaattir. İşte bu nedenle üzüntülü, yeisli, bedbaht olduğumuz demlerde kendimizden gayrısını, yani fikir ve kanaatlerimizden başka bir şeyi itham etmemeliyiz."[7]

Eğer ölüm bir gerçeklikse ve bu konuda yapacak hiçbir şey yok ise, şu halde ölüme ilişkin olumsuz düşünce ve duygulara sahip olmanın hiçbir anlamı yoktur. Aslında istenilmeyen şeyler sadece bu türden duygulardır. Bir olguya dair sahip olduğumuz bu yanıltıcı bakış açımız, bizim olguyu yanlış kavrayış şeklimizi ve bu kavrayıştan neticesinde ortaya çıkan korkunun türünü belirler.

Eğer ölüm mutlak olarak kaçınılmaz bir olgu ise yukardaki görüş daha da ilginç hale gelir. Katı gerçeklik dendiğinde gözümüzün önüne çimento yahut beton türünden bir şeyi düşünebiliriz. Ancak ölüm bu türden bir gerçeklik değildir. Burada ölümün hastalıklardan daha mecburi bir şey olmadığı bile düşünülebilir. Bu anlamda ölümle ilgili en zor şeylerden birisi, onun kaçınılabilecek bir şey olma ihtimalidir. Ancak Epiktetos'un sözleri yine de önemlidir çünkü bu sözler bize olumsuz duygulara kendimizi kaptırmamamızı salık verir. Bu tür olumsuz duygular yararlı yahut düzgün bir amaca hizmet etmediklerinden aptalca davranışlar olarak görülürler. Ölümün bir son olup olmadığına bakılmaksızın bu tür olumsuz duygulardan mümkünse kaçınmak gerekmektedir.

"Herhangi bir şey konusunda "Onu kaybettim" deme! "Onu iade ettim" de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. [Karın mı öldü? Onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar? İşte yine bir iade. "Fakat onu elimden alan kötü bir adamdı" deme. Onu sana veren elin, falanın ya da filânın aracılığıyla onu geri almasının ne önemi var?] Onu (hayatı) sende bıraktığı müddetçe, sana ait değilmiş gibi istifade et ondan; tıpkı yolcuların hanlardan yararlanışı gibi."

Burada kayıp, ölüm için bir güzel adlandırmadır ve 'hayatını kaybetmek', 'bir eşyayı kaybetmek' türünden bir şey değildir. Burada 'kayıp' bir metafordur ve kişi ölümü pekâlâ önceki bir duruma geri dönüş olarak görebilir. Sahip olma örneğinden hareket edersek, eğer kendimize sahip değilsek, kendimizi kayıp da edemeyiz. Ölüm geldiğinde kişi artık mevcut olmayacağından, hayatını kaybetmiş de olmayacaktır.

---

[7] Epiktetos'un metinleri için dilimize Cemal Süer tarafından kazandırılan "*Düşünceler ve Sohbetler*" isimli metni kullandık. Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2013. (ç.n.)

İnsan en fazla, başka birisinin hayatını kaybedebilir. Doğmuş olmanın neyin kaybı olduğunu da sorabiliriz. Bizim başka birisine sahip olamayışımız bakımından onu kaybetmemiz de söz konusu değildir. Yine de bir bakımdan başka birisini kaybedebiliriz. Yukarıda görüşe göre doğa, insanın varolabileceği en değerli ya da en doğru yer olarak görülür. Burada insan hayatı doğal olmayan ve cansızlık durumuna geri dönmeye yazgılı olan bir varlık olarak görülür. Freud, hayatın amacının ölüm ya da cansızlık durumuna geri dönmek olduğunu söylerken benzer bir bakış açısına sahiptir.

Üstelik, kişi hiç sahip olmadığı bir şeyi kaybedemez. Hiç tanışık olmadığımız bir şeyi kaybetmemiz imkânsızdır. Köstebeklerin kör olması yahut ağaçların gözlerinin olmaması trajik değildir. Kabiliyetlerimizi kaybetmek ve bunun farkında olmak, farkında olmamaktan daha trajik bir durumdur. Bir deliye ya da bir ihtiyara acımak, üç yaşındaki bebeğe acımaktan daha makul değildir. Bir deliye ya da bunak birisine acınacak ne kalmıştır? Her şeye rağmen yine de biz, bir kişinin yaşlanmasını önlemeyi dileyebiliriz.

"Eğer çocuklarının, dostlarının, karının sonsuza değin yaşamasını diliyorsan sen bir delisin. Böyle davranmakla, elinde olmayan şeylerin sana tâbi olmasını, başkalarına ait şeylerin sana ait olmasını diliyorsun."

Epiktetos'a göre, bir kişinin ölüm hakkında düşünmeye başlamadan önce onu mutlak bir gerçeklik olarak görmesi, doğrudur. Bu şu anlama gelir, ölümü bir nihayet olarak görenler genelde sıradan insanlardır ve bu insanların bir araştırmaya girişmeden önce böyle düşünmeleri normaldir. Bununla beraber, bu insanlar daha fazla araştırma ışığında kendi görüşlerini değiştirip geliştirebilirler. Ancak, Epiktetos'un, yukarıda alıntıladığımız, kişinin asla ölümün üstesinden gelemeyeceği görüşü, dogmatiktir. Tecrübelerimizde bir şeyin 'daima kalıcı olduğu" türünden bir modele sahip değilsek ölüm 'daima kalıcı' olabilir mi?

Epiktetos, kişinin sadece elinden gelen şeyi yapması gerektiğini belirtir. Oysa bir zamanlar herhangi bir çaresi olmayan hastalıkları şimdi iyileştirebilme gücüne sahibiz. Üstelik kanıtlar, belki de insanlığın sahip olduğu güçle, yaşam süresini uzatmanın ve ölümün üstesinden gelmesinin mümkün olabileceğini göstermektedir. Yine de Epiktetos, kişinin esenliği için, kendisinin ve başkalarının yapabilirlik alanı dahilinde olan şeylerle uyumlu olması gerektiğini önererek bir tür terapi sunmaktadır.

"Ölüm, sürgün gibi korkunç görünen şeyler –bilhassa ölüm- daima gözünün önünde olsun. Böyle yaparsan, basit endişelere düşmez, hiçbir şeyi fazla coşkunlukla arzu etmezsin."

Hayatın kısalığının farkına varmakla insan, önemsiz faaliyetlerle meşgul olmak yerine, önemli ve yararlı şeylerle meşgul olabilir. Epiktetos'un bu görüşü, kısmen doğru olabilir. Ancak bir görüşün bazen doğru olmasından ötürü onun her zaman doğru olacağını düşünmek, ölüm korkusunun daha dolu bir hayat yaşamamızı sağlayacağını söyleyen varoluşçularla aynı hataya düşmek olur. Gerçekten de ölümle

yüzleşmek, bizlere iyi bir hayatın nasıl yaşanacağını göstermek konusunda ne gerekli ne de yeterli bir koşuldur. Ölümle yüz yüze gelme durumu kişiyi daha akıllı yapmayacağı gibi, onun suça ya da intihara yönelmesine sebep olabilir. Nitekim elektrikli sandalye ile idama mahkûm edilen mahkûmlar, çoğunlukla infazdan önce intihar ederler.

"Şu şekilde düşünmek doğru düşünmek değildir: 'Ben sizden zenginim. Öyleyse sizden iyiyim. [Ben sizden daha beliğ konuşuyorum. Öyleyse sizden değerliyim.] Doğru muhakeme etmek için şöyle düşünmelidir: "Ben sizden daha zenginim yani servetim sizinkinden fazladır. [Ben sizden daha beliğ konuşuyorum, öyleyse benim hitabetim sizinkinden daha üstündür.]' Çünkü sen, ne servet ne de hitabetsin. (...) [Cahil hayrı ve şerri kendisinden bilmez, hep başkalarından bilir.] Bilge ise başına gelen her türlü iyilik ve kötülüğü kendinden bilir. (...) Sokrates, her şeyi, her hadiseyi kendi yükselişine basamak kılarak ve yalnızca aklın ışığında yürüyerek yetkinliğe ulaşmıştır. Gerçi sen henüz Sokrates değilsin ama Sokrates olmak isteyen bir kişi gibi yaşamalısın."

Akla ve gerçeğe uygun bir şekilde yaşamak, kişinin rasyonel felsefî soruşturmanın bir parçası olmasını gerektirir. Bu da eleştirel bir bakışa sahip olmayı ve hiçbir şeyi eleştirmeden kabul etmemeyi ihtiva eder. "*Yaşamın Kısalığı Üzerine*" adlı eserinde Seneca şöyle der:

"Gerçekten boş vakte sahip olan insanlar, vakitlerini felsefeye ayıranlardır. Gerçekten yaşayanlar sadece onlardır. (...) Felsefe sizi, kimsenin düşüremeyeceği bir yüksekliğe çıkaracaktır."

Bu türden bir soruşturma yardımıyla kişi ölümü öteler. Onun yardımıyla kişi ölümsüzlüğe olabildiğince yaklaşır. Epiktetos'un bakış açısından, sadece felsefî araştırma kişinin ölüm fikrinin üzerine gitmesine, bu fikre adapte olmasına ve bu fikrin üstesinden gelmesine yardım edebilir.

Kişinin rasyonel araştırma yapamadığı bir durumda, intihar etmesinin en iyi yol olduğu düşüncesi bilinen bir düşüncedir. Nitekim, Kinikler, kişinin tam anlamıyla rasyonel bir hayat yaşamadığı durumda intiharın en iyi seçenek olduğunu öne sürmüşlerdir. Diogenes Laertios da aptalların ölmesinin daha iyi olduğunu öne sürmüştür. Buradaki ikilem rasyonel hayat ile yağlı urgan arasında bir ikilemdir. Sokrates'in ölümü de bir tür intihar olarak görünür. Gerçekten de o, ölümden kaçabilecekken kaçmamıştı ve bunu neden yaptığı aşikâr değildi. Sokrates oldukça yaşlıydı ve Atina yasalarına göre, suçlunun baldıran zehri içmek yoluyla hayatına son vermesi gerekmekteydi. Ancak belki de, Sokrates'in ölümü, onun özgürlüğünü ilân etmesi anlamına geliyordu ya da tam olarak ruhun ölümden sonra varolacağına dair güçlü inancının bir yansımasıydı. Ancak Sokrates, ölümden sonra yaşam konusunda tam olarak emin değildi. Sokrates'in ölümü kendisini, 'gençlerin karakterini bozmak' suçlamasıyla mahkemeye çıkaran ve mahkûm eden sıradan insanların akıl dışılığına ve rasyonel soruşturma yoksunluklarına karşı bir tepki olarak görülebilir.

Belki de o, insanlara bu gerçeği göstermenin hiç olmazsa kendi ölümüne mâl olacağını düşünmüştü. Her halükârda bütün bahsettiklerimiz, genç kızların bekâretlerini korumak adına intihar edebileceklerini söyleyen Aziz Hieronymos gibi istisnaları hariç tutarsak, intihara izin vermeyen Hıristiyanlık düşüncesiyle büyük bir karşıtlık içermektedir.

iii) LUCRETİUS

Lucretius'a göre insanlar bu hayatta, tam da ölüm ve yaşam hakkındaki sorunları çözeceğine inandıkları boş inançlar aracılığıyla, gereksiz yere ve aptalca kendilerine eziyet etmektedirler.

Her şeye ölümün karasını bulaştıran,
Katışıksız, bozulmamış bir tat komayan,
İnsan yaşamını temelinden sarsan
Cehennem korkusunu söküp atacağım içimden.
Biliyorum, kimilerinin gözünde sayrılık ve
Lekeli bir yaşam, daha korkutucudur cehennemden.
(...)
Sürülseler de sılalarından bu adamlar,
Suça bulaşsalar, ağına da düşseler kara yazgının,
Sıkıca yapışırlar yaşamaya. Ve fırsat düştüğünde
Kaçınmazlar bağışlardan açmazları ölçüsünde.
Kara koyunlar kurban ederek
Adaklarla siftinirler tanrılara.
Ve bağnazlıkları, acıları oranında artar.[8] (37-54)

Bu tür insanların, ölümle ya da ciddi bir tehlikeyle karşılaştıklarında, inandıklarını söyledikleri şeylere inanmadıkları ortaya çıkar. Üstelik Lucretius'a göre güce duyulan arzu temellerini ölüm korkusunda bulur ve bu arzu insanı suça ve öldürmeye teşvik eder:

Bir de o acınası, açgözlü kişilere bak;
Ün, para hırsı, gerektiğinde suç ortaklığına,
Maşalığa bile iter onları; gece gündüz demeden
[Mal-Mülk hesabı yaparlar kara bir tutkuyla.]
Temelde ölüm korkusudur besleyen,
İçten kemiren bu açık yaraları.
Rezillik, yoksunluk, düşkünlük nice uzağındadır
Yaşama sevincinin, güvenin: ölümün eşiğinde

---

[8] Lucretius'un metni için Tomris Uyar ve Turgut Uyar tarafından çok güzel bir Türkçe ile dilimize kazandırılan metni kullandık. Bkz. Lucretius, Evrenin Yapısı, çev. Turgut Uyar – Tomris Uyar, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Bekleşen karartılardır zaten bunlar. (59-68)

Lucretius'un sözlerinden de anlaşılacağı üzere, ölüme dair yapılacak bir araştırmadan ya da ölümle yüz yüze gelmekten kaçmanın bir başka aldatıcı yolu da kişinin kendisini zenginliğin, pahalı malların ve çeşitli uğraşların kollarına bırakmasıdır. Bütün bunlar kişinin ölümü unutmasına yardımcı olur. Oysa bu kaçış son kertede sadece başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin kendi ölümüne de neden olabilir.

Ün adına, yaşamayı bile gözden çıkarır kimileri.
Ölüm korkusu öyle iter ki ölümlüleri yaşamdan
İğrentiyle bakarlar dünyaya ve o tedirgin yürekle
Kendilerine kıymayı yeğlerler. (77-81)

Bu durum karşısında Lucretius'un önerdiği çözüm, nedenleri ve etkileri araştırmak, insanın ve tabiatın doğasını soruşturmaktır. Bu noktada o, batıl inançlardan arındırılmış, dürüst ve rasyonel bir soruşturmanın önemini vurgular.

[Kör karanlıkta nasıl ürkerse çocuklar, nasıl
Üstlerine bir şeylerin yürüdüğünü sanırlarsa,
Bizler de bir o kadar temelsiz korkuların
Pençesinde buluruz kendimizi duru gün ışığında.]
Ne günün ilk ışıkları işler bu kuşkulara,
Ne ergen gün. Altedilebilir bunlar ancak
Akıl erdirmekle doğanın işleyişine ve yapısına. (87-93)

Lucretius'un ruh ve zihin hakkındaki görüşü, onları son derece ince bir dokuya sahip olan ve küresel atomlar olarak görmesi nedeniyle çağdaş bilimin bu konudaki görüşüyle neredeyse özdeştir. O, ölüm anında kişinin kilo kaybetmediğini gözlemlemiş ve atomların son derece ince olması gerektiğini düşünmüştür. Dinî ve mitik gelenekte, ruhun bedeni terk edip etmediğini anlamak için kilo kaybına bakılırdı. Bu varsayım Lucretius'a ilham vermiştir ancak Lucretius bedenin, ruhun ve zihnin ölümlü olduğunu düşünür. Bunlar, birlikte tek bir töz oluşturacak biçimde bir araya gelmişlerdir. Zihnimiz yaşlandığında, biz de ihtiyarlarız. Sadece evrenin toplamı ebedidir. Termodinamikteki entropi ilkesi dışında, bu görüş de son derece çağdaştır.

Lucretius, aşağıda sıralayacağımız nedenler sebebiyle, ölümün bize bir şey ifade etmediği ve bizi ilgilendirmediği sonucuna varır.

1. Zihin ölümlü olduğundan ve ölümden sonra hiçbir şey bilemeyeceğinden ölüm bizi ilgilendirmemektedir.
2. Ruh ile beden dağıldığında biz bir hiç haline geliriz ve bu yüzden artık başımıza bir şey gelemez.
3. Ruh, beden olmadan varolamayacağından, ruha hiçbir şey olmaz ve beden de ruh olmadan hiçbir şey hissetmez.

4. Ölümden sonra ruhumuz tekrar ete kemiğe bürünse bile, eski kişiliğimiz yok olacağından bu bizi endişelendirmemelidir. Nitekim şu anda –eğer ruh göçü varsa- eski varoluşumuza dair hiçbir şey bizi endişelendirmemektedir.
5. Kişinin 'kendi'liği ortadan kalkacağından, ölümden sonra hiçbir şey ona zarar veremez ve bu yüzden kişi ölümden sonra acı çekmez.
6. Ölümden sonra hiçbir duyumlamaya sahip olmayacağımızdan, ölümden sonra cezalandırma olacağını düşünenler yanılmaktadırlar. Böyle düşünen birisi kendi cenazesini görebileceği, ona tanıklık edebileceği ve kendi cenazesinde bir seyirci olarak acı çekeceği türünden hatalı bir düşünceye sahiptir.
7. Ölen kişi huzura ve uykuya kavuşacağından, ona yas tutmak için hiçbir neden yoktur. Burada, Lucretius'un görüşü huzur ve uyku kavramlarını suiistimal ediyor görünmektedir.
8. Ölümden adeta bir yaşam alanıymışçasına bahsetmek hatalı, hatta komik bir şekilde konuşmak olur:

> *Bir şölende, başları çiçeklerle taçlanmış,*
> *Ellerinde kadehlerle hafifçe kaykılanlar,*
> *Şunları geçirirler içlerinden: Biz zavallılara*
> *Sunulan güzel anlar ne kadar da kısa! Hemen*
> *Geçip gidiyor, anımsamıyoruz bile.*
> *Sanırsın ki öldükten sonra da dinmeyen*
> *Bir susuzluk, bir tutkuyla erimektir yazgıları.* (925-931)

9. Uyku anında kendimizi özlemez ya da yaşam için iç çekmeyiz. Bunu ölüm anında da yapamayız. Luretius, ölümün uykudan çok daha az bir varolan olduğunu düşünür. Lucretius, ölüm ile uykunun bir süreklilik içinde olduğu görüşünü hatalı bulur. Yaşayan kişi, uykunun uyku olduğunu söyleyebilir yani onun farkındadır. Oysa kişi öldüğünde, ölüm hakkında düşünemez, çünkü Lucretius'a göre ölümle birlikte bilinç de ölmektedir.
10. Eğer iyi yaşarsanız ve hayatınızı doldurursanız, bir konuğun bir eğlenceden ayrılması gibi isteye isteye terk edersiniz yaşamı. Eğer mutsuz bir hayatınız olduysa neden ölümü düşünüp derdinize dert katasınız ki? Ancak Lucretius'un bu görüşü çok anlamlı değildir. Hayatı iyi yaşayan bir kişinin, hayatından vazgeçmek istemesi için bir sebep yoktur. Hayatı kötü yaşayan kişi ise, yaşamdan vazgeçmek yerine, onu bir şekilde yaşanmaya değer kılmak ister.
11. İnsan yaşamı bir süre sonra kendini tekrar ettiğinden, yaşam sonsuza kadar sürmemelidir. "[Neden sonu gelmesin yaşamın öyleyse ve çabanın?] Bir tat yaratmamı mı bekliyorsun benden yoksa? Yok öyle bir şey, bil!" (955-957)
Lucretius'un bu görüşüne göre, ölüm bir anlamda can sıkıntısının sona erdirilmesidir. Ancak bu görüş de çok anlamlı görünmez. Eğer bir kişi sıkılıyorsa, sıkıntıdan nasıl kurtulacağını öğrenmelidir. Hastalıktan kurtulma yöntemi hastayı

öldürmek değildir. Bununla beraber, eğer bir kişi iflah olmaz bir şekilde can sıkıntısına duçar olmuşsa ve yaşam ona hiçbir şekilde tat vermiyorsa, ölümü seçebilir. Ancak bu durum ölümü seçmeyen kişinin, ölüm geldiğinde onu mutlulukla karşılayacağı anlamına gelmez.

12. Ölüm ilerlemenin de yolunu açan şeydir. İhtiyarlar, mesleklerinden ayrılarak yerlerini gençlere bırakırlar. Bu bir evrimcininkine yakın bir görüştür. Ayrıca bu görüş günümüze de yakın bir görüştür çünkü bizler ırksal ve kültürel olarak ilerlemeyi arzularız. Ancak sadece ilerleme olacağı düşüncesiyle insanın kendisini avutması da zordur. İlerleme olduğunda buna şahit olamayacak kişi böyle bir durumdan mutlu olmaz.
13. Doğmadan önce sonsuzluk fikri ile ilgilenmeyiz. O halde neden ölümden sonra sonsuz fikriyle ilgilenelim?
    Kişinin öldükten sonra, doğmadan önce bulunduğu duruma döneceği düşüncesi, kişinin korkusunu azaltabilir. Ancak, ölümden sonraki hâlimizle doğmadan önce bulunduğumuz hâlin aynı olduğu kesin değildir. Kişi, bu iki hâlin doğasını ya da doğaüstü mahiyetini merak edebilir. Elbette kişi, doğum öncesi hâlin hiçliği fikrinden korkmamalıdır çünkü bu hâl artık kişinin arkasında kalmıştır. Ancak yine de insan, ölümün hiçliğinden korkabilir. Oysa iki hâlin de sonsuz olması durumunda korkacak bir şey yoktur.
14. Ölüm unvan ya da mevki fark etmeksizin herkesin karşına çıkacaktır. Bu görüş bizlere, Ortaçağ'daki "ölüm dansı" temasını hatırlatır ki bu ilişkide ölüm; kıdem, mevki ya da güzellik fark etmeksizin herkesin başına gelen son derece demokratik bir eşitleyici olarak görülür.
15. Ölümden sonra gerçekleşeceğini düşündüğümüz işkenceler, aslında şu an gerçekleşenlerdir: "Cehennemin [Akheron'un] derinliklerinde bizi beklediği söylenen işkenceler, aslında yaşamımızın içindedir" (991-992). Bu, Lucretius'un aklın ve sağduyunun önemini vurguladığı son derece din karşıtı ve anti-metafizik bir ifadedir.

İnsanların çoğunluğunun ölümden sonra yaşama dair mitlere inanıyor olması akıl almaz bir durumdur. Öyle görünmektedir ki, dürüstlük ve araştırma hiçbir zaman insanın en önemli vasıfları arasında yer almamıştır. Bu nedenle insanlık mevcut problemleriyle uğraşmak yerine sürekli yeni problemler icat etmektedir.

Lucretius, son derece doğal ve kaçınılmaz bir olgu olduğundan insanı ölümle barıştırmak istemektedir. Tıpkı çağdaş psikiyatristler gibi o da insanlara rıza gösterecekleri kolay bir ölüm konusunda yardım etmek istemektedir. Bunu yapmak, yapılacak en pragmatik şey olarak kendini doğru biçimde, ölümle uyumlu hâle getirmektir. Ancak Lucretius'un birçok argümanı sağlam ve ikna edici değildir. Bu nedenle Lucretius'un kendisinin dürüstçe ve kolayca öldüğü şüphelidir. Ayrıca ölümün doğal ve kaçınılmaz olduğu da kesin değildir. Gerçi şu an ölüm vakıadır ve mevcut bilgi durumumuz açısından bizler onu durdurmaya yetili değilizdir. Ancak

hastalıklar da doğaldır fakat insanlık onlan dizginlemeyi ve birçoğunu ortadan kaldırmayı başarmıştır. O itibarla ölüm, kaçınılmaz bir huzurlu uyku olarak değil de, bilgi ve araştırmaya meydan okuyan, üstesinden gelinecek bir problem olarak görülmelidir. Lucretius aşağıdaki satırları yazarken, bunu imâ eder gibidir:

Ne günün ilk ışıkları işler bu kuşkulara,
Ne ergen gün. Altedilebilir bunlar ancak
Akıl erdirmekle doğanın işleyişine ve yapısına. (90-93)

iv) MARCUS AURELIUS

Marcus Aurelius (121-180) Düşünceler adlı kitabında, ölüm hakkında ve aynı zamanda ölüme ve yaşama ilişkin duygular hakkında şu görüşleri öne sürer. Önemsiz nesnelerle ilgilenme. Şöhretle değil, bir amaca dönük akıl temelli eylemlerle ilgilen. İnsanların yaptığı ve söylediği birçok şey gereksizdir. Her zaman kendine "bunu neden yapıyorum" diye sor. İnsanın gündelik meselelerle ilgilenmemesi gerekliliği düşüncesinin nedenlerinden birisi şudur: ölüme yazgılı insan, hayatının her ânını anlamlı hâle getirmelidir. Marcus Aurelius şöyle yazar: "[Kendini tüm öteki uğraşlardan kurtar.] Her edimi, hayatının son edimiymiş gibi yaparsan, bunu başarırsın." Her durumu olumlu bir hâle dönüştür. Hayat anlamını kaybetmişse ve hayattan zevk almak senin elinde değilse o zaman intihara karar verebilirsin:

[Buradan ayrılınca yaşamayı düşündüğün] yaşamı burada, yeryüzünde de yaşayabilirsin. Eğer başkaları buna izin vermezlerse, o zaman yaşamdan da çık." (V. 29). (...) [Bir dağın tepesine çekilmişsin gibi yaşa onu [hayatını] çünkü ha orada yaşamışsın ha burada ne fark eder, nerede yaşarsan yaşa, bu büyük evren kentinde yaşıyorsan.] İnsanlar doğaya uygun olarak yaşayan kişiyi gelip görsünler, incelesinler. Ona katlanamazlarsa öldürsünler onu, çünkü onlar gibi yaşamaktansa ölmek daha iyidir.[9] (X. 15)[10].

Aurelius'un açıklamaları, anlamlı bir hayat yaşayabilmek adına ölüm ile sarsıcı bir karşılaşma öneren ancak bu türden anlamlı bir hayatın nasıl yaşanacağı konusunda hiçbir yol göstermeyen varoluşçuların açıklamalarından daha üstündür. Nitekim Aurelius bize yol gösterir. Bu yollardan birisi boş şeyler için kaygılanmamaktır, bir diğeri sarsıcı duygusal tecrübelerden sakınmaktır, bir diğeri rasyonel ve gerçekçi olmaktır, bir diğeri bir kişinin olumsuz duygularını nasıl anlayacağı ve bununla nasıl başa çıkacağı üzerinedir. Bir başka yol ise metafiziğin ve (mucizeler, ve cinleri

---

[9] Marcus Aurelius'un metinleri için dilimize Şadan Karadeniz tarafından kazandırılan *"Düşünceler"* isimli metni kullandık. Bkz. Marcus Aurelius, Düşünceler, Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul, 2017. (ç.n.)

[10] Orijinal metinde yazar M. Aurelius'tan yaptığı alıntıların sayfa numaralarını vermişti. Ancak biz, Türkçe çevirideki sayfa numaralarını vermektense, kitap numarası ile pasaj numarasını vermeyi uygun bulduk. (ç.n.)

uzaklaştıran büyüler vb. türünden) batıl inançların reddini ihtiva eder:

Yanlış düşüncelerin insanlar üstünde; ödün, sarılığa yakalanmış ya da zehrin kuduz köpek tarafından ısırılmış kişiler üstündeki etkisinden daha az mı etkisi olduğunu sanıyorsun yoksa? (VI. 57).

Yukarıdaki ifadelerde, intihara karar veren kişilerin genellikle kafası karışık kişiler olması dikkate değer bir durumdur. İntihar, kesinlikle kişinin sahip olduğunun farkında olması gereken bir seçenektir. Eğer işler çok kötü giderse kişi intihara kalkışabilir. Ama işler ne zaman bu derece kötüleşir? Kişinin, mevcut durumu, ihtiyaçlarını, değerlerini, bakış açısını yeniden değerlendirerek, hayatı bir kez daha değerli hâle getirebilmenin yollarını bulması her zaman mümkün değil midir? Evlenmeden hamile kalan gençler, reddedilmiş âşıklar vb. yaşama devam edemeyecek kadar büyük sorunları olduğunu düşünerek intihara kalkışırlar. Ancak durum gerçekte böyle değildir. Aurelius, insanların olayları genellikle olduklarından daha kötü tasavvur ettiklerini bildiğinden bu durumun farkındadır. Rasyonel bir intiharın haklı görülebileceği nadir durumlar olabilir. Aslında mesele en temelde şudur; eğer işler geri dönülmez biçimde kötü giderse kişi intihar etme hakkına sahiptir. Üstelik böylesi bir durumda ölüm korkulacak bir şey değildir.

Aurelius, insanlara felsefenin peşinde olmayı salık verir. Bu dikkatli ve sürekli bir soruşturmayı, doğa yasalarının gerçekçi bir kabulünü ve teorik değerlendirmeler yerine gerçekte yapacağımız şeyle ilgili olmayı ihtiva eder. Aurelius'un bu görüşü bu noktada, genel dil felsefesinin yaklaşımına oldukça yakındır. Şöyle yazar:

Bize koruyacak ne kalıyor geriye? Tek, biricik şey, felsefe. (II. 17) (...) Yaşamda karşılaşılan her şeyi yöntemli bir biçimde ve gerçeğe uygun olarak incele..." (III. 11). Ayrıca Aurelius, metafizikten ve boş inançlardan nasıl sakındığına dair bir takım durumlar sunar: "Felsefeye tutkuyla bağlandığımda bir sofiste çatmamış olmam; ne de kendimi yazınsal yapıtları ya da tasımları çözümlemeye ya da göksel olguları yorumlamaya vermiş olmam. (I. 17).

Geleneksel dil felsefesinin unsurlarının, Aurelius'un felsefesinde bulunuyor olması, onun gerçekleştirilen mevcut eylemlerle ve gerçekte konuşulan dille ilgilenmesiyle ve gözümüzün önünde olan ancak fazla kuramsallaştırmalar yahut fazla hayalî hale getirmeler sonucunda görmeyi başaramadığımız şeylere yaptığı vurguyla alakalıdır. Aslında önemli bir nokta şudur ki, hepimiz ölüm hakkında bir şeyler biliriz. Bu ağaçtan düşen bir yaprağı gözlemlemek gibidir. Bu noktada Aurelius'a kulak verebiliriz.

> Yalın, açık seçik bir dil kullan. (VIII. 30).
> Yalnızca o anda yaptığın şey ve onu yapmak için kullandığın araç üstünde topla dikkatini. (IX. 41).
> Şimdiki zamanda varolan şeyleri görmüş olan kişi, her şeyi görmüştür. (VI. 37).
> Gelip geçen her şey, tıpkı ilkbaharda açan güller ve yaz meyveleri gibi alışılmış ve bildiktir; hastalıklar, ölüm, iftira, kıskançlık ve budalaları sevindiren ya da hüzünlendiren her şey için de geçerlidir bu. (IV. 44).

O halde bizim ölüm kavrayışımız da, şimdi ve burada, önümüzde duran örneklere dair bildiklerimizle ilişkilendirilmeli ve bunlara indirgenmelidir. Sözgelimi, biz sadece "açık seçik konuşma" yardımıyla ölümü bilebilir ve onun hakkında konuşabiliriz. Alışılmışa ve gündelik olana indirgeme Aurelius'un doğaya göre yaşamaya yaptığı vurguyla kast ettiği şeye dair getirilen yorumlardan birisidir.

Muhtemelen Aurelius'un temel düşüncesi şuydu: Eğer duygularımızı nasıl anlayabileceğimizi öğrenirsek daha mutlu bir hayat yaşar, içimizde olumsuz duyguların doğmasını önler ve ölümle ya da ölmek fikriyle daha iyi şekilde başa çıkarız. Onun duygular hakkındaki görüşleri, benim duygularımızı yönetenin genellikle fikirler ve yargılar olduğu düşünceme son derece yakın görünür. Eğer, ifadelerimiz rasyonel, gerçekçi ve iyi düşünülmüş ifadelerse, olumsuz duygulardan kaçınabiliriz. Nitekim Aurelius, "Erinç derken, içsel düzenden başka bir şeyi kast etmiyorum," der. Böylelikle eğer kişinin neden-sonuç ilişkisine ve doğanın yasalarına dair fikirleri net olursa, o zaman kişi olguları olduğu gibi kabul edecek, gerçekliği daha doğru şekilde değerlendirip öyle benimseyecek ve böylece gerçekçi ve olumlu duygulara sahip olacaktır. Bunun tersine eğer insan, nasıl düşündüğünü, duyguların nasıl işlediğini anlamazsa, mutsuz olacaktır. Burada iyi duyguların ve iyi eylemlerin artırılmasına vurgu yapılmaktadır. "İyi" duygularla, Aurelius, aşk türünden duyguları anlar. Aurelius, bir yerde "[bütün ussal varlıkların birbirine akrabalık bağıyla bağlı olduklarını] ve insanlara önem vermenin insanın doğasında" olduğunu söyler. Aurelius muhtemelen bununla, kendi türdeşlerimiz olan insanlarla ilgilenmemenin ve onlarla işbirliği yapmamanın irrasyonel ve insanın kendisine zarar veren bir davranış olacağını söylemek ister.

"Çünkü, birbirimize karşılıklı yardım etmek için doğduk biz, [tıpkı ayaklar, eller, gözkapakları, iki sıra diş gibi.] İşte bu nedenle birbirine karşı davranmak doğaya aykırıdır." (II. 1). (...) "İnsan soyunu sev." (VII. 31). (...) "Her durumda serinkanlı ol." (III. 5.). (...) "Bir mizah duygusu geliştir."

Aurelius'un irrasyonel olarak gördüğü kimi kötü duygular şunlardır: öfke, tiksinme, cesaretsizlik, doyumsuzluk, korku. Bir başkası hatalı olarak da olsa, bir konuda bizi suçlarsa öfkeye kapılmamalı, bunun yerine bu suçlamanın nedenini bulmaya ve onu düzeltmeye çalışmalıyız.

"Ağlayıp sızlanmalarına, çırpınmalarına katılma onların." (VII. 43)

İnsan, gerçekçi biçimde değerlendirmeyi öğrenmeli ve sadece olumlu duygulara sahip olmalıdır. Yine insan, kendi doğasını kabul etmeyi öğrenmeli ve böylelikle değiştirme gücüne sahip olduğu ve olmadığı şeylerin farkına varmalıdır. Eğer insan, gerçekdışı şeylerden medet ummaz ve olduğu kişi olarak kendisinden memnun olursa, akıl dışı korkulardan ve olumsuz duygulardan kaçınabilecektir.

Aurelius bize hata yapan kişileri de kabullenmeyi salık verir çünkü bu insanlar cahilliklerinden dolayı hata yapmaktadırlar:

"Gün ışıyınca kendi kendine şöyle de: bugün meraklılarla, vefasızlarla, kaba,

kıskanç, bencil kişilerle karşılaşacağım. Bütün bu kötülükler insanlann başına iyiyi ve kötüyü bilmedikleri için geliyor." (II. 1). (...) "Her kim suç işlerse, kendine karşı yapar bunu; [her kim haksızlık ederse, kendine haksızlık eder, kendine kötülük eder.]" (IX. 4).

Anlaşılacağı üzere, yanlış yapmak kişinin kendisine zarar verir. Aurelius'un bu görüşleri, terapist Albert Ellis'in[11] (Akıl ve Duygu) görüşleriyle birçok yönden benzerlik taşır, nitekim ikisi de aşağıdaki görüşler konusunda hem fikirdirler:

"Dışsal şeyler zihnini etkilemez, her zaman onun dışında, devinimsiz kalırlar; bütün tedirginlikler içimizeki düşünceden kaynaklanır." (IV. 3). "[Bizi tedirgin eden, insanların eylemleri değildir, çünkü bu onların kendi yönetici ilkeleriyle ilgili bir sorundur;] bizi tedirgin eden, bizim [onların eylemleri hakkındaki] yargılarımızdır." (XI. 18).

Aurelius'un yukarıdaki cümleleri, duygusal sorunların olaylardan değil, bizim olaylar hakkındaki irrasyonel düşüncelerimizden kaynaklandığını söyleyen Ellis'in 'ABC teorisi'nin neredeyse doğrudan ifadesidir. Aurelius şöyle der:

> Bir dış nedenden ötürü üzülüyorsan, aslında canını sıkan bu değil, onun hakkındaki yargındır, bu yargıdan her an vazgeçebilirsin. (VII. 47).
> Bugün her türlü terslikten kaçındım, çünkü benim dışımda değil, içimde, onlarla ilgili olarak verdiğim yargılardaydılar. (IX. 13).
> Kanılarını ortadan kaldırırsan, "bana zarar verdiler" kavramı da ortadan kalkar, "bana zarar verdiler" kavramını ortadan kaldırırsan, zarann kendisini de ortadan kaldırmış olursun. (IV. 7).
> Hiç kimseyi suçlamamalısın. Eğer elinden geliyorsa, insanı düzelt; gelmiyorsa sorunun kendisini; onu da yapamıyorsan, suçlamak neye yarar? Çünkü hiçbir şey amaçsız yapılmamalı. (VIII. 17).

Ellis'e göre de suç bulmak, duygusal sorunlara yol açan temel irrasyonel düşüncelerden birisidir. İnsanlar neredeyse her şeye dayanacak ve onları değiştirecek güce sahiptir. İnsan olmak istediği kişiyi kendisi seçer. Tıpkı Aurelius gibi, Ellis de insanların duygularını büyük ölçüde değiştirebileceklerini ve dönüştürebileceklerini vurgular. Ellis, bir hastanın duygusal bozukluklarının üstesinden gelmesini engelleyen en irrasyonel fikirlerden birisinin, kişinin duygularını değiştiremeyeceği görüşü olduğunu vurgular. Eğer duygular büyük ölçüde değerlendirmelere dayanıyorsa, bir kişinin değerlendirmeleri değiştirilerek duyguları da değiştirilebilir. Ellis, Aurelius'un şu cümleleri ile hemfikirdir:

"Hıyar acı mı? At onu. Yolunda böğürtlen çalıları mı var? Çevresinden dolan. Bu kadarı yeter: "Yeryüzünde bunlar niçin var? diye sorma." (VIII. 50). (...) "İlk izlenimlerinin açıkladıklarından daha fazla bir şey söyleme kendi kendine. Birinin senin aleyhinde konuştuğunu mu söylediler sana? Bu sana söylenen şey; ama bundan

---

[11] Albert Ellis (1913 – 2007) özellikle geliştirdiği Akılcı Duygusal Davranışçı Terapi ile tanınan Amerikalı psikolog. (ç.n.)

zarar gördüğün sana söylenmiyor." (VIII. 49).

Gerçekliği kuran ve bizi temelsiz korkularla, evhamlarla ve endişelerle dolduran şey sadece muhayyilemizdir. "İmgelemi ortadan kaldır. İçgüdülerinin seni bir kukla gibi çekip çevirmesine izin verme. Dikkatini şimdiki zamana çevir." (VII. 29).

Her zaman rasyonel olmak, bütün önemli meseleler söz konusu olduğunda devamlı soruşturmak ve araştırmak, gerçekliği olduğu gibi kabul etmek... Felsefeyi takip etmek bu anlama gelir.

Ölümle ilgili mevcut olarak bildiğimiz olguları kabul ederek, korku yahut endişe türünden olumsuz duygulara kapılmadan ölümle yüzleşebiliriz. Bunun için, mutlak bir hakikat olarak öleceğimizi ve bunun gerekliliğini kabullenmemiz gerekir.

(Her şeyin) "bir anlamda ölmek için doğmuş olmasının, nasıl doğasının bir parçasını oluşturduğunu düşün." (X. 18). Bütün insanların ölmesi bir anlamda zaruri bir durumdur. O halde, insanın etten ve kemikten olduğu ve neticede öleceği gerçeğini kabul etmemiz gerekmektedir.

Ancak gerçekte, evrenin zorunlu bir yasası olarak bütün insanların ölmesi gerektiği o kadar da sarih değildir. Bazı bakteriler ve başka bazı canlılar insanlar tarafından istenildiği kadar hayatta tutulabilmektedir. Belki de araştırmalar ilerledikçe bir gün insanlık ölümsüzlüğe erişebilecektir. Elbette, Aurelius, kendi dönemindeki bilgiler dâhilinde, bütün insanların ölümlü olduğunu varsayarken hatalı değildir. Üstelik Aurelius tarafından bilimsel araştırmanın öneminin vurgulanması nedeniyle, -bugün yaşasaydı- onun da, ölümsüzlüğe ulaşma çabalarına destek vereceği varsayımında bulunabiliriz. Bir zamanlar kaçınılmaz kimi hastalıklar da gerekli görülüyor ve kabullenilmesi bekleniyordu. Oysa bugün bu hastalıklar ne mukadder ne de ölümcül olarak görülürler. Yine de, günümüzde insanlar duygusal tutarlılığa zarar vermemek adına ölümü kaçınılmaz olarak ele almalı ancak "ölüm" teriminin ne anlama geldiğini de açıklığa kavuşturmalıdır.

Marcus Aurelius, kişinin ölümü neden kabullenmesi gerektiğine dair, geçerliliği su götürür bir takım argümanlar sunar.

1. Ölüm doğal bir hadisedir, bu nedenle tek başına ne iyidir ne de kötü.

Ancak biz hastalık gibi bir takım doğal hadiseleri kötü olarak kabul ederiz. Ayrıca burada "doğal" ile ne kast edildiği tam olarak açık değildir. Nitekim birisi büyük korkulara sahip olmanın "doğal" olduğunu söyleyebilir. Belki de getirdiğimiz bu itirazların pek anlamı yoktur. Birisi, ölümü şu anda kabul etmemiz gerektiğini çünkü ona karşı hiçbir şey yapamadığımızı söylerse, bu elbette, son derece rasyonel bir değerlendirme olacaktır.

2. Ölüm kendi başına iyi ya da kötü değildir çünkü hem iyi insanların hem de kötü insanların başına gelmektedir. Bu ölümün iyiye ve kötüye karşı kayıtsız olduğunu söylemek demektir. Buradan ölümün kendisinin ne iyi olduğu ne de kötü olduğu sonucu çıkar.

3. İnsan kısa bir hayat yaşadığına üzülmemelidir çünkü böyle bir durumda kaybedecek çok bir şeyi yoktur.

Kaybedilecek zaman çok da uzun değildir ama insanın bu kısa zamandan başka sahip olduğu bir şey yoktur. Bu anlamda Aurelius'un argümanı kelimenin çok anlamlı olmasına dayanır.

4. Ölüm sadece insanda bulunan unsurların dağılmasıdır. Hiçbir şey değişen unsurlara zarar veremeyeceğinden ve unsurlar için değişim doğal olduğundan kişi ölüm konusunda endişe duymamalıdır.

Buradan da çıkan şudur ki, unsurlar ölüm hakkında endişe yaratmamalıdır. Birçok insan, ölümün doğal bir olgu olmasından ötürü onun iyi olduğunu düşünür. Ancak hastalık da doğaldır. Ölüm hakkındaki bir başka görüş de onun doğal olduğundan ötürü kaçınılmaz olduğudur. Ancak doğal olan bütün şeyler kaçınılmaz değildir.

5. Ölüm geldiğinde, kişi artık duygularının kölesi olmayacaktır.

İlk olarak diyebiliriz ki, Aurelius bize olumsuz duygulardan nasıl sakınabileceğimiz konusunda muhtelif yollar göstermiştir. İkinci olarak, onun bu görüşü intiharın bir hastalığın tedavisi olduğunu söylemek gibidir. Ölüm geldiğinde ortada, duygulara sahip olacak yahut köle olamayacak bir kişi kalmayacaktır.

6. "Evrenin doğasıyla uyum içinde olmayan hiçbir şey başıma gelmeyecek." (V. 11).

Yine doğal olanın gerekli, kaçınılmaz ve iyi olduğu varsayılabilir. Ancak neden insanlar bir şey sırf doğal olduğu için avuntu bulmalıdırlar? Ayrıca doğal olanın ne olduğu da açık değildir. Hiç kuşku yok ki, olan olur. Ancak bu doğal olaylar meydana gelirken biz, nedense bazı doğal şeylerden ziyade başka bazı doğal şeyleri yaşarız.

7. Kişi ufak kayıpları tecrübe ederek bile ölüme hazırlanabilir.

Bu argüman, ölümün ölen kişi için bir kayıp olmadığı düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda geçerli olmayacaktır. Gerçi insan kayıpları tecrübe etmek suretiyle ölümün ihtiva ettiği kayıpları da gözlemleyebilir. Yani ölüm geldiğinde hiçbir şeyin aynı kalmayacağını.

8. "Ölümden korkan; ya bilincin yitmesinden ya da onun değişmesinden korkar. Ama eğer bilinç artık yoksa, hiçbir kötülüğün bilincine varamazsın; eğer farklı bir bilince sahip olursan, yalnızca başka türlü bir varlık olursun ve yaşamın sona ermez." (VIII. 58).

Bir kişinin duyuları olmadığında hiçbir kötülükten korkmaması gerektiğini bilmek rahatlatıcı bir düşünce değildir. Nitekim duyuların kaybedilmesi düşüncesinin kendisi arzu edilmeyen bir durumdur.

Aurelius'un sunduğu bu argümanların duygusal olarak tatmin edici olmamasının bir nedeni bu argümanların hepsinin iyi argümanlar olmamasıdır. Burada ihtiyaç duyulan şey, kişiye ölüm ve ölme konusunda daha düzgün biçimde rehberlik edecek, daha dikkatli ve gerçekçi argümanlardır. Aslında bunu söylemek, kendisini ölüme, olumsuz duygulara kapılmadan doğru bir şekilde hazırlamak isteyen kişinin ölümü ve duyguları gerçekçi bir şekilde incelemesi gerektiğini söyleyen Aurelius'un

söylediklerine destek vermek demektir.

Epiküros'un, Epiktetos'un ve Marcus Aurelius'un ölüm hakkındaki görüşleri, Lucretius'un John Dryden (1631-1700) tarafından çevrilen[12] aşağıdaki şiirinde görülebilir:

Ölüm Korkusuna Karşı

Ölümün ne önemi var bizim için öyleyse
Ruhumuz da bedenimiz gibi ölümlüyse?
Geçmişte Kartaca orduları yurdumuza karşı
Saldırıya geçtiğinde – Yeryüzü savaş gümbürtüsüyle
Sarsılıp yüce gökkubbenin altından kaymaya
Başladığında- insanlar titreyerek beklerken
Kimin kazanacağını, karada ve denizde,
Bizim kılımız bile kıpırdamış mıydı?
Öldükten sonra da bedenimizle ruhumuzun
Dirimsel bileşimi bozulduğunda, hiçbir şey
Etkilemeyecek bizi, duyularımıza işlemeyecek.
İster yerle gök bir olsun, ister deniz
Yükselip karışsın göğe, bize ne?
Ruhta ya da canda duyum izleri kalsa bile
Bedenden ayrıldıklarından sonra, bize ne bundan?
Değil mi ki bedenle canın çiftleşmesinden,
Kaynaşmasından doğmuşuz biz? Ya da ölümden sonra,
Bizi oluşturan maddelerinden parçaları birleşse,
Zamanla tıpatıp girse bugünkü duruma
-Bize bir daha sunulsa yaşam ışığı-
Bir kez koptuktan sonra benliğimizin zinciri
Bu yeniden doğuş ilgilendirir mi bizi?
Bugün geçmiş varlığımızla ilgilenmiyorsak
Yeni kimliklerin çekeceği acıdan bize ne?
Düşününce geçen zaman diliminin ölçülmezliğini,
Girdiği binlerce binlerce biçimi maddenin,
Bizi oluşturan atomların daha önce de kim bilir
Kaç kez girmiş olduklarını kabulleneceksin
Bugünkü bileşimlere. Ama ruhumuz anımsamıyor:
Çünkü bir yaşam kopukluğu var
O zamanla şimdi arasında ve atom devinimleri
Çok uzaklara sürüklenmiş duyum yetisinden.
Gelecekte bizi güçlük ve mutsuzluk bekliyorsa

---

[12] Orijinal metinde yazar, hatalı biçimde şiirin John Dryden'a ait olduğuna hükmetmiş ve şiiri John Dryden'ın şiiri olarak sunmuştur. Oysa bahsi geçen şiir Lucretius'a aittir. Şair John Dryden ise şiiri İngilizceye çeviren kişidir. Bu nedenle biz bu kısmı şiirin Lucretius'a ait olduğu ibâresiyle tâdil ettik. (ç.n.)

Biz de varolmalıyız onları duymak için.
Gelgelelim ölüm kurtarır bizi bu soylu yazgıdan
Varolma hakkı tanıyarak benliğe
Acılardan uzak tutar onu. Bil ki, Memnius,
Korkulacak bir şey yoktur ölümde.
Varolmayacan acı da çekemez nasılsa.
O zaman ne ayrım kalır ölmüşle
Hiç doğmamış olanın arasında. (842-883)

Kaynakça

Choron, Jacques. *Death and Western Thought*, Macmillan Publishing, New York, 1963.

Epicurus, Letter to Menoecus, *The Philosophy Of Epicurus*, Ed. G. Strodach, Northwestern University Press, pp. 178-195. (Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, Çev. Hayri Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.)

Epiktetus, *The Enchiridion*, Çev. T. Higgison, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1948. (Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2013.)

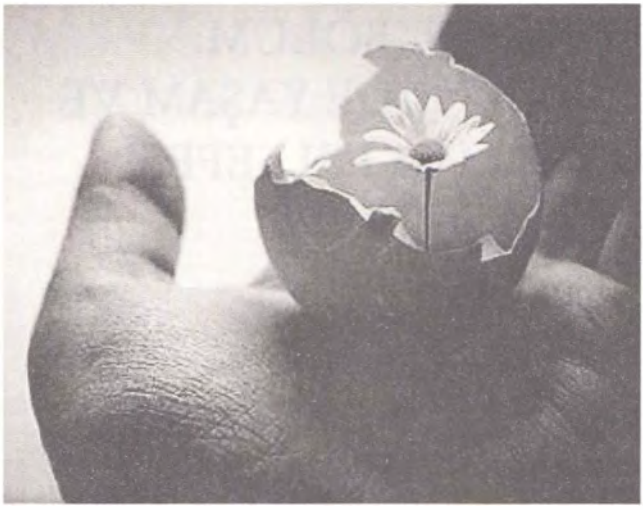
Lucretius, *On the Nature of Universe*, Çev. R. Catham, Penguin Books, Baltimore, 1951. (Lucretius, Evrenin Yapısı, çev. Turgut Uyar – Tomris Uyar, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2011.)

Kupfer, Joseph. What's so Bad Abouth Death: Epicurus' Catch, *Philosophical Aspects of Thonatologhy*, Columbia University, College of Physicians and Surgeons, 1973.

Marcus Aurelius, *The Meditions of Emperor Marcus Aurelius*, Çev. A. George Long, New York. (Marcus Aurelius, *Düşünceler,* Çev. Şadan Karadeniz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017)

III. BÖLÜM:
TEOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

1. HAYATTA KALMA HİPOTEZLERİ[1]



VİNCANT BARRY[2]
ÇEVİREN. UFUK ÖZEN BAYKENT[3]

Herhangi bir kültürün yönelimlerinin önemli bir bölümü ölüm etosu veya ölüm ile ilgili kılavuz inançlardır. Ölümlülüğün yeri ve şartları, naaşın elden çıkarılması, çeşitli ölüm sonrası ritüeller ve matemin ve üzüntünün dışavurumları, bu ve bu gibi konular bir kültürün ölüm etosunu yansıtmaktadır.

Yine de, bir kültür, üyelerine, ölüm vakti geldiğinde ne yapılması ve nasıl davranılması gerektiğinden fazlasını söyler. Aynı zamanda, kültürün ölüm etosu, insanların, ölüm gerçeğini kavramasına ve bu gerçeğe alışmasına yardımcı olur. Esasen, bu, din aracılığı ile elde edilir. Bir kültür ölümün nihai gizemine baskın dini inançlar sayesinde cevap verir. Öldüğümüz zaman bize ne olur? Bedenin ölümü, yaşamın sonu mudur yoksa ölümden sonra hayat var mıdır? Eğer varsa, nasıl bir şeydir? Ölüm ile bireysel olarak mı yüzleşiriz ve belki de sonuçta yok oluruz? Sonsuza kadar olmaya devam eder miyiz? Ölümden sonra hayatta kalmak bireysel olarak değil de daha büyük bir tinsel realitenin bir bölümü olarak mı mümkündür? Bir kültürün ölüm etosunun büyük bir bölümü, o kültürün ölüm sonrasına yönelik dini görüşleridir.

---

[1] *Philosophical Thinking abouth Death and Dying* (Thomson Wadswort, Balmont 2007) kitabının altıncı bölümünden çeviri yapılmıştır.

[2] Bakersfield College emekli felsefe profesörü

[3] Uludağ Üniversitesi Öğretim Elemanı (Dr.)

Kültürlerin büyük çoğunluğu ölümden sonra hayat olduğu öğretisini sunarken bu yaşamın doğası konusunda farklılıklar gösterirler. Özellikle Batı kültürlerine göre, ölüm sonrası yaşam bireyin tek başına bir kişilik olarak yüzleşmesidir. Buna karşı, doğu gelenekleri ise genellikle bireyin nihai tinsel realite ile birleştiği (veya yeniden birleştiği) kişilerüstü bir yüzleşmeyi öğretir. Doğu geleneğinden farklı olarak, batı geleneği, Sokrates'in ve İsa'nın ölümü ile başlamak üzere, ölüm ve sonsuzluk sorunlarının peşine düşmüştür. Bu felsefi ve dini etkilerden yola çıkarak, batı dünyası evrimsel yaratılış hikayesini kabul etmiştir. Bu sayede, yaşamın bir başlangıcı olduğu, bir sonu değil ama ölüm denilen bir hedefi olduğu düşüncesi yerleşmiştir. Böylelikle Batı'da ölüm yeni bir varoluşa geçiş olarak kabul edilmiştir. Tam tersine, doğudaki ölüm düşüncesi, yeniden doğuş fikrine bir son vermiş; öyle ki, statik, kendine yeten ve anlamsız bir evreni içeren kişilerüstü birliğe ulaşılmış olacaktır.

Bu iki büyük gelenek içerisinde yaşamdan sonrasına ilişkin dört temel görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerin ikisi – bedenden ayrılmış zihin ve yeniden dirilme- genellikle Batı kültürü ile ilişkilendirilir. Diğer iki görüş, reenkarnasyon ve mistik birleşme daha ziyade doğu ile bağlantılandırılır.

Fakat, yaşam sonrasına yönelik bu bakış açılarının kültürler arası olması konusu da dikkate alınmalıdır. Örneğin, reenkarnasyon düşüncesi pek çok batılı tarafından belirgin biçimde benimsenmiştir ve ölümden sonra da yaşamın devam edeceği fikri, Konfüçyüscülük'ta da temel bir öğretidir. Daha da ötesi, yaşam sonrasına yönelik görüşler her zaman karşılıklı olarak birbirlerini dışlamazlar: örneğin, reenkarnasyonu savunan bazı kişiler aynı zamanda bedensiz zihinler fikrine de inanmaktadırlar. Unutulmaması gereken bir başka konu ise, güçlü etkisine rağmen, kültür yaşam sonrası yönelimini belirleyen tek şey değildir. Şüphesiz sayısız insan, yaşam sonrasına yönelik olarak, kültürlerinin ölüm etosunun öngördüğünden farklı olan düşüncelere sahiptirler. Bunlardan birkısmı bu bölümde ele alınacaktır.

Bedenden Ayrılmış veya Saf Bireysel Zihin

Bir önceki bölümden de hatırlanacağı üzere, felsefeleri 200 yıllık bir sürece yayılmasına ve çok önemli konularda farklılık göstermesine rağmen Platon ve Descartes temelde aynı insan doğası görüşüne sahiptir. Her ikisi de bedenlerimiz olduğuna fakat özünde sadece bedenlerimizden oluşmadığımıza inanmaktadır. Tinsel veya maddesel olmayan yönümüz var; bilince sahip olan bir zihne veya ruha sahibiz. Beden ve zihin etkileşime girdiğinde, zihnin varlığı bedene dayanmamaktadır. Bu şekilde bir insan görüşü bedenin ölümünden sonra da, her ne kadar daha önceden olduğu gibi bir beden ile etkileşime giremeyecek bile olsa zihnin var olmaya devam edebileceği inancı ile bağdaşmaktadır. Bu şekildeki yaşam sonrası görüşü bedenden ayrılmış veya saf bireysel zihin olarak adlandırılmaktadır.

Bedenden ayrılmış veya saf bireysel zihin görüşü ile ilişkilendirilebilecek isimler yalnızca Platon veya Descartes değildir. Locke, Spinoza, Kant ve Fransız filozof

Henri Bergson (1859-1941) de bu görüşle ilişkilendirilebilir. Hume veya İngiliz filozof Bertrand Russell (1872-1970) gibi ölüm sonrası yaşama inanmayan kişiler bile bu görüşü saygı göstermiş fakat tam anlamıyla benimsememişlerdir.

Fakat Batıda bedenden ayrılmış zihin görüşünü savunan Platon olmuştur. Dolayısıyla bedenler bize fiziksel duyularımızla bilinir olan dünyaya aittir ve değişim, geçicilik ve ölüm gibi bu dünyanın doğası ile ortak özelliklere sahiptir. Öte yandan, ruh veya içsel benlik, tikel şeyler değil, tümel ve sonsuz Formları düşünürken farkında olduğumuz kalıcı, değişime tabi olmayan gerçekliklere bağlıdır. Bu yüce ve sonsuz aleme bağlı olan ruh, bedenden farklı olarak ölümsüzdür. Dolayısıyla, ölümle birlikte, bedenin arzularına teslim olmaktan ziyade sonsuz gerçeklikleri düşünen kişiler, bedenleri toprak olsa da ruhlarının sonsuz Formlar dünyasına yükseleceğini keşfederler. Ruh değişmeyen ve ölümsüz olan alemde beden olmaksızın var olmaya devam edecektir.

Fakat bedenden ayılmış zihinlerin duyumları ve duyguları veya düşünce ve istekleri nasıl mümkün olabilir? Tüm bunlardan sonra, saf zihin görüşüne göre ölümden sonra da ölümden öncekine benzer türde deneyimlerimiz olacaktır. Bedenlerimiz olmadan bu nasıl mümkün olabilir? Maddesel olmayan bir varlık nasıl olur da duygusallık, kızgınlık veya neşe duygularını deneyimleyebilir; örneğin nasıl görebilir veya duyabilir? Düşünce ve seçim zihinsel imgeler ve duygulardan ayrılamazken, nasıl olur da bedenden ayrılmış bir zihin düşünebilir veya seçim yapabilir. Eğer mümkünse bu sorulara verilebilecek tatmin edici cevaplar kişisel kimliğin sürekliliği problemini doğuracaktır. Dolayısıyla, insan yaşamının deneyimine tamamen yabancı olan bedenden ayrılmış bir zihin hangi anlamda aynı insan olarak kalacaktır? Bunun da ötesinde, saf bireysel zihin teorisi, ne tür bir bilincin ölüme dayanacağı konusunda kafamızı karıştırmaya devam edecektir. Bu genel soru, zihni rahatsızlıklarla zarar görmüş veya çocuklar veya bebekler gibi olgunlaşmamış olan kişilerin durumu ile belirli bir bağlantı içerisindedir.

Tüm bu zorluklar, genel olarak bir önceki bölümün "zihin-beden problemi" olarak ele aldığı mesele ile ilişkilendirilir ve gözümüzü, bedenden ayrılmış zihin konusundan hayatta kalmanın aracı olarak yeniden dirilişe çevirmemize sebep olur.

Yeniden Diriliş

Büyük bir ihtimalle, birisine daha önce Zerdüştçülük kelimesini daha önce duyup duymadığını sorduğunuzda büyük ihtimalle hayır cevabını alırsınız. Daha önce duyduysa bile, büyük ihtimalle bu eski din hakkında çok fazla bir şey söyleyemez. Yine de, bilinen en eski dinlerden olan Zerdüştçülük, insanoğlu üzerinde, diğer herhangi inanıştan çok daha fazla etki bırakmıştır.

Yaklaşık İsa'dan önce 1500- 1000 yıllarında, İranlı bir Zerdüşt (*Zoroaster* veya *Zarthoght* da denir) tarafından ortaya konan Zerdüştçülük, dünyanın üç büyük tek tanrılı dini olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet üzerinde iz bırakmış olan din ve iman şartları öğütlemiştir. Bu öğretilerin en başında gelen, gelecekte yeniden dirilme

ruh ve beden birlikteliğinde sonsuz yaşam ile ilgili olanlar vardır. [4]

Genel olarak batı gelenekleri sadece ruhun ölümsüzlüğünü (yani sonsuza kadar yaşayacağımızı) değil genellikle yeniden dirilen bedeni de öğretilerine dahil ederler. Ölümü yaşamın bitişi olarak değil de, onun bir hedefi olarak, sanki insan yaşamının ilahi yargılanışından önce sonsuzluğa giriş, son sınav, nihai korku ve çile şeklinde çizerler. Bu şekilde, ruh, yeniden dirilişi ve herkesle amellerine göre, kah kötüyü cezalandıracak olan kah iyiyi ödüllendirecek olan Tanrı'nın hükmünü beklediği bir yerde, ayrı, fark edilebilir ve iletişimsel bir varlık olarak yaşamaya devam eder.

Yahudilik

Yahudi geleneği ölümden sonra yaşam hakkında, yaşam sonrasının olmayışından tutun bedenin yeniden dirilişi ve ruhun ölümsüzlüğüne varana kadar geniş yelpazede inançları içermektedir. Farklı görüşler içerisinde değişmeyen şey ise Yahudi insanların bir bütün olarak hayatta kalma arzusudur. Önemli olan şudur ki toplumsal ölümsüzlük arzusu, bireysel ölümsüzlük görüşlerinin hepsinde yer almaktadır.

Ölüme yönelik ilk Yahudi yaklaşımları Tanrı'ya tekrar dönüşü kapsamazlar. Ölümden sonra tek arda kalan İbranice "yeraltı" veya "yer olmayan" anlamına gelen sheol'de, gelip geçici bir kalıntı gibi "gölge" veya "yansı"dır. Ancak daha sonraları, insan ruhu veya ruah bir hafızaya ve kişiliğe sahip olarak algılanmıştır ve sheol da iyi veya lanetli olan bedenden ayrılmış ruhların ikametgahı olmuştur. [5]

Daniel Kitabı (165/164 BCE) ölünün yeniden dirilişi ile ilgili en eski ve tek atıf olduğu düşünülen İbranice yazıtlar içerir:

> O zaman geldiğinde Michael ayağa kalkacak: ki o senin insanlarına koruyucu olarak duracak yüce prenstir. Milletler ilk var olduğundan bu yana eşi benzeri görülmemiş büyüklükte bir buhran zamanı yaşanacak. O zaman geldiğinde, kendi insanların, Kitapta adı yazılı olanlar olarak aynlacak. Yeryüzünde toprakta yatanlardan pek çoğu, bazıları sonsuz yaşama, bazıları utanca bazıları ise sonsuz utanca uyanacak (Dan. 12: 1-2).

Önemli ölçüde bu geleceğe yönelik görüşte ölü, bedenden aynlmış ruhlar olarak değil de "canlandırılmış beden-ruhlar" veya "yaşam gücü, (ruah) tarafından canlandırılmış beden-biçimler" olarak sonsuza kadar Tann ile olmak için ortaya çıkacaktır. Benzer çıkarımlar, daha sonraları, başka yerlerde, İncil ve Eski Ahit dönemlerinde de bulunabilir örneğin Isaiah (xxvi:7-19) ve Ezekiel (xxxvii). Daha sonraları da, Talmud Dönemi olarak da adlandırılan Sözlü Akit'in derlenmesi sürecinde, Hıristiyanlık döneminde II.-VI. yüzyıllarda Yahudi geleneği yeniden dirilme, cennet, cehennem ve kıyamet günü hakkında daha belirgin düşünceler ortaya koymuştur. Tekrarlamak gerekirse, ölünün tekrar dirilmesi inancı, Yahudilerdeki toplumsal ölümsüzlük arzusunu veya Yahudi ırkının sürekli hayatta kalışı arzusunu çürütmemektedir.

Platon'un ruhun ölümsüzlüğü görüşünden farklı olarak bedenin yeniden doğuşuna dair Yahudi inancı, özel bir ilahi yeniden yaradılışı öngörür. Tek Tannlı dinler olan üç büyük sami dininde ortak olduğu gibi Yahudilik inanışında, ölüm vaktinde tamamıyla Tann'ya bağlı kılmaktadır. İlahi müdahale olmaksızın, ölüm kişisel bir yok oluşu getirir. Fakat "Tanrı'nın egemen yaratıcı aşkı" sayesinde kişisel hayatta kalış ve hatta mezarın ötesinde ölümsüz varoluş için umut doğmuştur.

İslamiyet

Müslümanların kutsal kitabı ve temel İslam kuralları ve öğretilerinin temel kaynağı olan Kuran'ın ilk sayfasında da belirtildiği üzere, yeniden yaratılış, Müslümanlıkta evrensel olarak kabul edilmiş bir doktrindir. Burada yaradılışı tasvir eden şu bölümü buluruz:

> *Daha sonra, pıhtılaşmış kana dönüşecek, dölü yaptık:*
> *Daha sonra bu pıhtıdan bir parça cenin yaptık:*
> *Daha sonra bu parçadan kemikler yaptık ve bu kemikleri et ile giydirdik*
> *Daha sonra bundan başka bir canlı yarattık.*
> *Sonra yaradan Tanrının adı ile kutsadık*
> *Ve daha sonra da ölecek olarak karar kıldık*
> *Ve kıyamet gününde tekrar dirilecektir.* (Kuran, Sure 23:14-16)

Kuran'a göre, kıyamet gününden önce bedenlerinden ayrılmış ruhlar *barzakh* denen canlıyı ölülerden ayıran bir bariyer anlamına gelen bir yerde toplanırlar (Sure 23:100). Burada ölüler (yakılmamış) bedenlerine yeniden girecekleri Kıyamet Gününü beklerler.

Geleneğe göre, ölümle birlikte ruh bedenden ayrılır ve daha sonra tekrar kıyamet gününe kadar bekleyeceği mezarına dönmeden önce Tanrı'nın huzuruna çıkmak için cennete doğru yola çıkar. Kuran, Kıyamet Günü için şöyle der: "iyi ameller gerçekleştirmiş olanların üzerine melekler üşüşür" ve onlara cennete doğru eşlik eder (Sure 41:30-31; 6:32). Öte yandan günahkarlar "ateşi tadacaklardır" (Sure 8:50-51). Bu da, dünya üzerindeki yaşamı, sonsuz bir geleceğin belirleyicisi kılar. Sufilere göre, kişi sonsuzluğa kendini en iyi fana yani inzivaya çekilme veya "Tanrı'ya yönelme ve kendine dönme" ile hazırlar.

Hıristiyanlık

Gerek Yahudilik gerekse İslamiyet yeniden yaratılış teorisini öğretmelerine rağmen, bedenden ayrılmış zihin inancı, tüm Hıristiyan kiliselerinde öğretilen Hıristiyan doktrininde temel bir taştır. Yeni Ahit yazarlarından hiç birisi, yeniden yaradılış doktrininin merkeziyetini, bedenden ayrılmış olmayan ruhun ölümsüzlüğünü algılamada zorlanan Yunanlılara yazdığı "Korintlilere İlk Mektup"ta St. Paul'dan daha etkili anlatmamıştır (bakınız 1 Cor. 15:12-26).

Paul ve diğer tüm Yeni Ahit yazarları yaşamdan sonra da bedenlerimizin olacağı konusunda hemfikirdir. Fakat nasıl olacaklar? Tam anlamıyla yaratılış ve yaşamdan sonraki bedenin doğası, tüm yeniden diriliş teorilerinde halledilmemiş bir sorun durmaktadır ve dolayısıyla da dikkate değer.

Yeniden Dirilen Bedenin Doğası: Geleneksel dini öğretiler yaşarken sahip olduğumuz bedenlerin aynılarına sahip olacağımızı iddia eder. Ölü bedenin çürümesi ve yok olması - ölünün yakılması ve küllerin dağıtılmasından bahsetmeye bile gerek yok- ile ilgili aşikar problemler, bazı Hıristiyanları ölümün hemen akabinde ruha yeni bir beden verildiğine ve tinsel bir alemde yaşamaya devam ettiğine inanmaya sevk etmiştir. Kanıt olarak, zengin ve fakir iki adama, ölümlerinden hemen sonra bedenler verildiğini anlatan St. Luke'un alegorisine atıfta bulunurlar (bkz. Luke 16:19-31).

Öte yandan, Thomas Aquinas ruhun beden olmaksızın ruh ile nihai olarak buluşmalarına kadarki süre zarfında da var olmaya devam ettiğine inanmıştır. Ölümün hemen ardından ruhun nerede bulunduğuna gelince, Kilisenin erken yazıları ve öğretilerini kavrayışı bu "Melek Doktor"un cennet, cehennem ve arınma alanı olarak bir ara bölümden oluşan üçlü bir doğaüstü alem inancını öne sürmesine sebep olmuştur.

Bedenin çürümesi veya yakılması konusunda ortaya çıkan problemlerin farkına varan çağdaş felsefeci Peter van Inwagen, bedenlerin bir şekilde Kıyamet Günü için korunması gerektiğini kabul eder, ve aksi takdirde yeniden diriliş için bir umut olamayacağını belirtir. Böyle bir durumda yüce bir varlık nasıl yeniden diriliş başarısına ulaşacaktır? Belki van Inwagen şunu önermektedir: "Tüm görüngülerin aksine Tanrı bizim cesetlerimizi korumaktadır...." Şöyle belirtir:

> Belki de her insanın ölümünde Tann onun cesedini alır ve onu, yakılacak veya çürüyecek olan bir sureti ile yer değiştirir. Ya da belki de Tanrı böyle toplu bir şey yapmıyordur: belki de sadece "çekirdek insanı"- beyin ve sinir sisteminiveya sadece özel bir bölümü saklıyordur. Bunların hepsi detaylarla ilgilidir

Ruhun ölüm sonrası cisimleşmesi ve yeri ile ilgili problemler bir kenara bırakıldığında yaşamdan sonra ne tür bedenlere sahip olmayı bekleyebiliriz? Eğer bu yaşamdaki ile aynı ise, yaşamımızın hangi dönemindeki (yaşımızdaki) hali olacak? Belki de "yeni ve geliştirilmiş" bedenlere, ideal olanlara sahip olacağızdır. Fakat öyleyse, doğum anında, bebeklikte veya çocukken ölen bireyler ne olacak? Onlar nasıl bedenlere sahip olacaklar?

Ne yazık ki yazılar bu sorulara net ve açık bir cevap vermemiştir. Aslında, Yeni Ahit'in okumaları, yeniden dirilen beden konusunda çelişik betimlemeler ortaya koymaktadır. Bazı yorumlamalarda, ölümünden sonra havarilere görünen İsa'nın belirgin bir bedene sahip olduğu ifade edilir (bakınız John 21:4-6; Luke 24:36-43). Tanınabilir olsun veya olmasın, yeniden dirilmiş beden diğer bedenler gibi sınırlı değildir. Örneğin yeniden dirilmiş İsa, duvarların içinden geçer ve kapıları kapalı olan evlerin içinde aniden belirir (John 20:19)

Geleneksel yeniden diriliş problemlerinden rahatsız olan fakat yükselen beden ve bununla birlikte zihin/beden bağımlılığı doktrinini de korumak isteyen bazı Hıristiyanlar, "Replika Teorisi" denen yeniden dirilişin alternatif bir versiyonuna yönelmiştir.

Replika Teorisi: Replika teorisi, bu hayatta sahip olduğumuz bedeni ölümden sonraya taşımaktansa, belki de, bedenimizin replikasının idealize edilmiş bir versiyonuna sahip olacağımızı varsaymaktadır.

Bazı replika teorisyenleri, Yeni Ahit'in görüşlerine temel teşkil ettiğine inanmaktadır. Örneğin St. Paul'ün Corinth'deki Greklere gönderdiği belirtilen daha önce bahsi geçen mektupta Paul pek çok beden çeşidinin varlığından bahseder ve yeniden dirilmiş bedenin, Tanrının bahşedeceği yeni, fiziksel ve fani olmayan bir beden olacağını ifade eder (I Cor. 15:35-38).

St. Paul'dan hareketle, din felsefecisi John Hick, ölünün yeniden dirilişinin, bir mezarlıktaki ölü bedenlerin dirilmesi ile ilgili olmadığını ifade eder. Daha ziyade, "Tanrı'nın psikofizik insan varlığını, ölmüş bir organizma olarak değil de *soma pheumatikon* yani fiziksel bedenin bu dünyadaki hali gibi, tinsel bir dünyada tinsel bir beden olarak yeniden yaratması veya oluşturması ile ilgilidir."[1] Bu replikalar dünyası ile ilgili olarak teologlar şu şekilde tahmin yürütüyorlar:

> ... bizim aşina olduğumuz mekandan farklı olarak kendi mekanlarına sahiptir. Şu demek oluyor ki, yeniden diriliş dünyasında bir nesne, her iki dünyadaki her nesne mekânsal olarak o dünyadaki diğer tüm nesneler ile bağlantı halinde olmasına rağmen, bizim yaşamakta olduğumuz dünyanın nesnelerine hiçbir şekilde uzak veya yakın olarak konumlanmamıştır.
>
> Bu varsayım, cisim bulmuş bir insanın ilahi olarak yeniden yaradılışını algılayabileceğimiz bir model sunmaktadır. Bu modele göre, eski Kilise Rahiplerinin bazılarının yeniden dirilmiş bedenin fiziksel beden ile aynı biçime sahip olduğu görüşünü takip ederek ve Paul'ün tıpkı buğday tanelerinin buğdayın tohumunda farklı olması gibi yeniden dirilmiş bedenin fiziksel bedenden farklı olduğu görüşünü reddederek, yabancı ve gizemli öğe en aza indirgenmiştir.

Bir sonraki yaşamın ölümden hemen sonra başladığı varsayıldığı için, Hick'inki gibi bir replika teorisi yeniden diriliş teorisini problemli hale getiren iki soruya cevap vermiş olacaktır: (1) bedenden ayrılmış ruhlar yeniden dirilmiş bedenlerini beklerken tam olarak nerededirler? ve (2) Çürümüş veya yakılmış bir beden nasıl yeniden dirilir?

Yine de hala, bir taklidin nasıl olup da bir bedenin orjinalinin aynısı olabileceği konusu kafa karıştırmaya devam etmektedir. Paul Edwards, Hick'in "yeniden diriliş" ifadesini oldukça yanlış yönlendirici bir biçimde kullandığını düşünmektedir ve Edwards şu şekilde açıklar:

> "Yeniden diriliş" orijinal ve sözlük anlamıyla ölmüş bir bedeni tekrar yaşama

> döndürmek anlamına gelmektedir ve bu durum, her hangi bir kimlik problemi doğurmamaktadır. Eğer Yeni Ahit'deki görüşü kabul edecek olursak İsa, bu kelime anlamına göre, Lazarus'u hayata döndürmüş olacaktır (Bakınız John 11). İsa, Lazarus'un bedenini yeniden hayata döndürmemiş olsaydı, onu bir ceset olarak bırakmış ve bir taklidini yaratmış olacaktı. Bu da şüphesiz ki baş döndürücü bir mucize olacaktı, fakat, yeniden diriliş olarak adlandırılamayacaktı.

Bunun ötesinde bu taklit teorisi yine de, yeniden diriliş teorisinin olduğu kadar bedenden ayrılmış zihin teorisinin de barındırdığı "yaş-dönem" problemi ile ilgilenmelidir.

Tabii ki, bu itirazların hiç birisi ilahi olarak düzenlenmiş bir yeniden diriliş fikrinin savunucularının kararlılığını sarsmamaktadır çünkü Tanrı söz konusu olduğunda her şey mümkündür. Yine de, imkansız olarak görünen, doğaüstüne inancı olası kılan şeydir. St. Augustine'in sözlerine bakılacak olursa: "İnanç henüz göremediğinize inanmaktır; bu inancın ödülü ise inandığınızı görmeniz olacaktır." Veya bir yeniden dirilişçi olan Peter Geach'ın dediği gibi:

> Musevilikten miras kalan, geleneksel Hıristiyan inancına göre bu yüzyılın sonunda Mesih gelecektir ve insanlar bir daha ölmemek üzere mezarlarından kalkacaktır. Bu inanç, küller haline getirilmiş veya hayvanlar tarafından yenmiş bedenler karşısında bile sarsılmaz; acı çekerek ölenler, yeniden diriliş gibi muhteşem bir ödülün en çok farkında olanlardır. Bu umudu paylaşan bir kişi, Tanrı'nın yeniden diriliş sözünü tutmaması durumunu da düşünerek, bir tür kurtuluşu garantilemek için okültizm veya felsefi bir garanti sigortası peşinde olacaktır.

Fakat diğer hayatı devam ettirme taraftarları yeniden diriliş veya bedenden ayrılmış zihin paradokslarının kolayca üstesinden gelememektedir. Bir alternatif olarak, bazıları en eski ve kültürlerarası yaygınlık göstermiş yaşam sonrası görüşü olan reenkarnasyon teorisine yönelirler.

REENKARNASYON

Reenkarnasyon, bir diğer deyişle ruhun göçü (Grekçe sonra anlamında *Meta* + canlı anlamında *empsukhos*) veya hicret, ruhun veya tinin bir başka biçimde, yeni bir cisimle doğuşu inancıdır.

Tıpkı, yeniden diriliş teorisi gibi, reenkarnasyon doktrini de bedenden ayrılmış tinin, yeni bedensel varoluşa dönüşmesini içermektedir. Fakat, yeniden diriliş teorisi genellikle, yeniden cisimleşmeyi, "on günde" ilahi kolektif bir mucizeye mal etmektedir (John 11:24); reenkarnasyon teorisi bunu, süregelen yaratılışın, ilahi planı olarak betimler. Özel olarak, Tanrı'nın hiçten veya kendisinin sonsuz varlığında yarattığını vurgulayan Hıristiyanlığın yeniden diriliş doktrininden farklı olarak reenkamasyon teorisi, mutlak kökenlerinden uzak durur. Aksine, ruhu, sonsuz geçmişin ilkel aşamalarından sonsuz gelecekteki ileri aşamalara doğru evrilen olarak kabul eder.

Daha da ötesi, bu yaşamın kişinin kaderini belirlediği düşüncesi Hıristiyanlığın hemen her versiyonunda temel olmasına rağmen, reenkarnasyon kişinin bu dünyadaki yaşamının, dünyevi yaşamların birbirini izleyişi olarak görür. Bu varoluşların her biri, bilgelikte gelişme ve tinsel olarak olgunlaşma için, öğrenme ve geliştirme amaçlı bir tür okulu temsil eder.

Reenkarnasyon teorisinin türüne bağlı olarak, cisimleşmenin biçimi de değişecektir. Reenkarnasyon teorilerinin pek çoğu, insanların hayvanlar olarak doğacağına inanırken, diğer bazıları ise insan biçiminde olan bir ruhun hayvan olarak canlanamayacağını iddia etmektedir. Bir diğer mesele ise iki ayrı vücut bulma olayı arasında geçen süredir. Reenkarnasyonun versiyonuna bağlı olarak ölümden hemen sonra olduğunun iddia edildiğinden tutun yüzyıllara varan bir süreden bahsedenler de mevcuttur. Örneğin, Tibet Lamaları, ruhani liderleri Dalai Lama'nın ölümü ile birlikte dünyaya gelen bebeklerin içinde bir varis arayarak, ölümden hemen sonraki reenkarnasyon fikrine inançlarını göstermişlerdir. Büyük ihtimalle, onun ruhunun, derhal yeni bir bebek olarak yeni bir bedende doğduğu düşünülür.

Pek çok Batılının büyük olasılıkla kafasını karıştıran, Reenkarnasyon doktrininden başka hiçbir yaşam sonrası doktrin, dünya insanları üzerinde bu kadar etki bırakmamıştır. Bu doktrin, sadece Asya'da büyük bir destek görmeye devam etmekle kalmamış, Batı'da da pek çok insanı önemli ölçüde cezbetmiştir.

Hinduizm

Hindu öğretisinin bir versiyonuna göre, her insan ruhu ölümden sonra bir başka bedende yeniden doğmaktadır. Bu inancın temeli Hinduların kutsal kitabı olan Bhagavad Gita'da bulunmaktadır.

Zaman zaman adlandırıldığı üzere Gita, Lord Krishna ve haklı olmasına rağmen, yakın zamanda, bir savaşta akrabalarının kanını dökmek zorunda kalacak olduğu için morali bozuk olan savaşçı Arjuna arasındaki tartışmayı merkeze koyar. Kitabın ikinci bölümünde, kılık değiştirmiş bir tanrı olan Krishna, Arjuna'yı, *atman*'ın - gerçek benlik veya tinin- ölemeyeceğini, çünkü tinsel ve sonsuz olduğunu hatırlatarak rahatlatır. Öte yandan, tinin aracı olan beden maddesel ve sonlu olduğu için ölecekken, bunun üzerine serbest bırakılmış ruh yeni bir beden aracına sahip olacaktır.

Teknik olarak, Hinduizme göre, ruh, birisi fiziksel ve dayanıksız diğeri ustaca yapılmış ve ölümsüz olan iki beden ile kaplıdır. Kişinin, her bir yaşamındaki tüm düşünceleri, arzuları ve deneyimleri depolayan ve ölüm vaktinde ruhu bir sonraki durağına taşıyan ustaca yapılmış olan bedendir. Hindu filozof Prasannatma Das şunu ifade eder: "Ruh, ilk olarak cisimleştiği zamandan sonra dışsal bedeninden farklı olarak ustaca yapılmış tek bir bedene sahip olur. Ölüm vaktinde fiziksel beden değişirken, ustaca yapılmış beden ruh ile aynen kalmaya devam eder." Bu da bizi fani bedenler içindeki ölümsüz ruhlar kılar.

Ölüm vaktinde ruhun güzergahını belirleyen şey, kişinin yaşarken yapıp ettikle-

ridir ve bunu "karma" (sözlük anlamıyla "hareket" veya "amel") terimi ile ifade etmişlerdir. Karma kişinin kaderidir- kişinin hak ettiği şey veya yaşam şekline bağlı olarak hak ettiğidir. Şimdi nasıl olduğumuz büyük ölçüde geçmiş amellerimizin bir sonucudur.

Bazen bu eyleyici kaderimiz bizi daha yüce bir varoluş zeminime yükseltirken bazen de alçaltır. Örneğin eğer ölüm vaktinden hemen önce zihnim hiç de uygun olmayan etkinlikler ile meşgul ise daha düşük seviyede bir canlı türü, örneğin bir bitki, balık, ağaç veya bir hayvan olarak yeniden canlanırım. Eğer zihnim tutku dolu bir etkinlik ile meşgul ise yine bir insan biçimi alırım. Ve eğer iyilik niteliğine sahip bir iş ile ilgiliysem, o zaman daha yüksek gezegenlerin bedenine sahip olurum.

Buradaki husus şudur: Yaşadığımız gibi ölürüz. Ektiğimizi biçeriz. "Kişi ancak zihnini Brahma'ya odaklar ise Brahma'ya geri dönecektir" yani bu, Krishna'nın bir çehresi olan Dünya Tini, mutlak Gerçeklik, veya evrensel tindir. Tüm evrim sürecinin amacı- dünyevi yaşamlar süregelişinin amacı- bireysel tinin yani atman'ın Brahma ile özdeşliğini anlamasıdır. Atman'ın Brahma olduğunu idrak ettiğimizde, moksha yani bireysel içgörü ve aydınlanma durumuna erişmiş oluruz.

Sonuçta, Hinduizm'e göre reenkarne olmayız. Aydınlanmaya ulaştığımızda en yüce varış noktasına gelmiş oluruz. Dolayısıyla, bu dünyaya geri dönmeye gerek yoktur. Krishna'nın Arjuna'ya dediği gibi: "Maddesel dünyada varolan en yukarıdaki gezegenden en aşağıya kadar tümü tekrar tekrar doğum ve ölümlerin gerçekleştiği ıstırap yerleridir. Ama benim ikametgahıma erişmiş bir kişi hiçbir zaman tekrar doğumu yaşamayacaktır."

Budizm

Ölümden sonraki yaşama yönelik Budist ve Hindu öğretilerinin pek çok farklı yorumlamaları bunları özetlememizi riskli kılsa da bazı dikkatli ifadeler ortaya koymakta fayda olacaktır.

Hinduizm'den farklı olarak, Budizm'in kurucusu olan ve Siddhartha Gautama'da doğan Shakyamuni Buddha (M.Ö. 563-483), yeniden doğuşun *karma*'ya değil, fakat *tanha*'ya bağlı olduğunu öğretmiştir. *Tanha*, eğer gerekirse, diğer tüm yaşam formları pahasına ayrı bir benlik olma dileği veya arzusudur. Tek kelimeyle, *tanha* bir bencilliktir; yeniden doğuşa neden olan bir bencilliktir.

(...)

Hıristiyanlık

Genelde Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmemesine rağmen reenkarnasyona yönelik inancın izleri, bazı erken dönem Hıristiyan teologlara kadar sürülebilir. Örneğin, Augustine'in yanı sıra, önde gelen Kilise kurucularından olan Origen (185-254) de, açıkça cennete girmek için tam olarak arınana kadar ruhun birbirini takip eden ya-

şamlar içine girdiğine inanmaktadır. Origen'in ölümünde üç yüzyıl sonra, kabullendiği reenkarnasyon doktrini ikinci Bizans meclisi tarafından da resmi olarak reddedilmiştir (M.S. 553). Daha önceleri milattan sonra dördüncü yüzyılda, 325'te Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğunun resmi dini yapan Bizans imparatorunun (285-337) daha sonraları Yeni Ahit'ten çıkarılan reenkarnasyona yönelik atıfları olmuştur. Bazılarına göre, bu şekilde, teolojik ve daha sonra bilimsel düalizmin yanında yer alacak olan Batı'da reenkarnasyon düşüncesi baskı altına alınarak, yaşam ve ölüm, aralarında bir köprü kurulamayacak biçimde karşı karşıya bırakılmıştır.

17. Yüzyılda reenkarnasyon teorisi, iyiyi daha iyi hale getirecek ve kötüyü de daha kötüleştirecek ilahi adaletin, bir tür reenkarnasyonu zorunlu kıldığına inanan Hıristiyan Anne Conway'in (1631-1679) felsefesinde belirgin bir biçimde yer almıştır. Conway'den onlarca yıl önce, bazı 15. ve 16. Yüzyıl düşünürleri *cabala* (İbrani Felsefesi Yazıları) denen eski İbranice mistik öğretilerde yer alan reenkarnasyon inançlarını kendilerine destek olarak kullanmışlardır (diğer biçimleriyle "kabala" veya "kabbalah" İbranice "kabul edilmiş doktrin" anlamına gelen qabbala). 11. Yüzyıl Fransa'sındaki ilk formülasyonunun takip edilmesi ile cabala tüm Avrupa'da özellikle de İspanya'da yayılmıştır. Doktrinlerinden en başka geleni, bazı bilginlerin Yeni Platonculardan ödünç alındığını düşündükleri ruhların göçüdür.

Günümüzde reenkarnasyon fikri, fizikçi ve parapsikolog Raynor Johnson (1901-1987) gibi bazı önde gelen Hıristiyanların teolojilerinde açıkça görünmektedir. Bama Araştırma Grubunun ilk papazı ve başkanı George Barna'ya göre, yeniden doğmuş her on Hıristiyandan birisi - "cennete gitmenin sadece günahlarını itiraf etmeye ve İsa'ya inanmaya bağlı olduğuna inanan kişiler- Hıristiyan inançlarına ters düşmesine rağmen reenkarnasyona inanmaktadır. Bunun, Protestan veya yeniden doğmuş olduğunu söyleyen Hıristiyanların neredeyse yüzde ellisine denk geldiği düşünülürse reenkarnasyona inanan Amerikan Hıristiyanların neredeyse milyonları bulacağı teorik olarak söylenebilir (Aralık 2003'de yapılmış bir kamuoyu anketine göre). (Yeniden doğmuş Hıristiyanlar, kurtuluş, dönüşüm, ve tinsel yeniden doğuş ile ilişkilendirilebilecek olan İsa'ya inançları yönünde dramatik bir dönüşüm geçirmiştir.)

Bu bireylerin bir kısmı reenkarnasyon inançları için incili temel alan bir takım düşünceler de ortaya koymuştur. İsa'nın fırsat verilmesine rağmen hiçbir zaman reenkarnasyonu inkar etmediğini belirtirler (örneğin bakınız John 9:1-3). Örneğin Vaftizci John'un aslında İlyas Peygamber olduğunu ifade etmesi gibi, Hıristiyan reenkarnasyon savunucuları için daha önemli olan İsa'nın söyledikleridir (bakınız Matthew 13:10-13). Ünlü İngiliz yazar ve şair olan Robert Graves'i (1895-1985) şu belirlemeyi yapmaya iten bir durum oluşmuştur: "Mesih'in İsa olduğunu kabul edişinin mantıksal olarak her Hıristiyanı bir reenkarnasyon fikrine zorunlu bıraktığını hiçbir dürüst teolog inkar edemez- en azından Elias vakası ile ilgili olarak."

Bazı köktenci Hıristiyanlar reenkarnasyona destek olarak, örneğin Bilinircilik metni olan *Pistis Sophia* (250-300 M.S.) gibi kutsal kitapta olmayan öğretileri de

sunarlar. Bu nedenle söyle yazar: "Ruhlar, dünyanın farklı türdeki bedenlerinden, birinden diğerinin içine dökülürler." Diğerleri içinse, *Mary Magdalene'in Öğretisi*'ndeki Taocu veya Budist kavramlar gibi görünen şeyler erken dönem Hıristiyan reenkarnasyon görüşüne ulaşma nedenidir.

Batı Felsefesi

M.Ö. Beşinci yüzyılda Grek tarihçi Herodot Tarih adlı kitabında reenkarnasyon doktrini ve kökleri konusunda şöyle yazmıştır:

> Mısırlılar, insan ruhunun ölümsüz olduğu ve bedenin ölümü ile birlikte doğmakta olan başka bir canlıya geçiş yaptığı inancını ilk savunanlardır. Tüm kara, deniz ve hava yaratıklarını geçerek ruh, bir kez daha doğmakta olan bir insan bedenine girer ve bu döngüyü üç bin yılda tamamlar.
>
> Bazıları önceleri bazıları daha sonraları olmak üzere bu doktrini, sanki kendilerininmiş gibi kullanan Grekler de vardır; adlarını bilmekle birlikte burada kayıt altına almıyorum.

Büyük olasılıkla, Pythagoras, bu ünlü tarihçinin burada adını belirtmediği Greklerdendir.

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi, Pythagoras, bir dizi cisimleşme yoluyla ruhun göçü öğretisini paylaşmıştır. Pythagorascılar için teorik düşünme - salt bilim ve salt matematik- ruhun nasıl arınacağının yoluydu. Bu disiplinler yoluyla, bireyler düşüncelerini tikel şeylerden sayıların kalıcı ve düzenli dünyasına yöneltebilirler. Bu entelektüel arınma ile "doğum çarkı" veya sürekli ölüm ve doğum sürecinde, ruhun hayvan veya diğer formlara göçünden kurtuluş doğacaktır. Bu şekilde, Pythagorascılara göre, bireyler Tanrı ile bir bütünlüğe ulaşabilirler ve ilahi ölümsüzlüğü paylaşabilirler.

Bireysel ilerleme yoluyla önceden varoluş ve ardışık yaşamlar öğretisini ortaya koyan Grek filozoflardan Platon, tabii ki, en çok bilinen isimdir. Her iki diyaloğu, *Phaidon* ve *Phaidros*, ruhun kaderinin yaşamdaki anımsılığının derecesine dayalı olduğu temelindeki Pythagorascı düşünceyi çağrıştırır. Anımsamış ruhlar, hayvanlar olarak canlanacaktır ve doğruyu hiçbir zaman fark edemeyenler asla insan formuna geçemeyecektir. Sadece en arınmış ruhlar tekrardan dirilmekten kurtularak tanrılarla birlikte olma şerefine ulaşabilecektir. Sıradan bir erdemli ruhun umabileceği biçimde bir beden, ruhun bir önceki dirilişinde doğruya yönelik nasıl bir gelişme gösterdiğine bağlıdır. Şaşırtıcı bir belirginlikle, Platon, Soktrates'i, aydınlanma derecesinin giderek aşağı indiği, filozoflardan zalimlere doğru giden dokuz dereceli bir olasılıklar zinciri çizerken betimlemiştir.

Yeni Platoncu, Plotinos, Platon'un ruhun daha önceki varlığı doktrinini tasdik etmekle kalmamış, aynı zamanda bedenin ölümünden kurtulan ruha yönelik inancını da dile getirmiştir. Bir bedenden diğerine bir dizi yeniden doğuş ve göçlerle,

ruh, mutlak biçimde arınır ve Platon'un doğruluk görüşü yönünde eğitilir: bir diğer deyişle idealar veya mükemmel formların anlaşılabilir dünyası.

Fransız filozof C.J. Ducasse (1881-1969) *Ölümden Sonra Yaşam İnancı Üzerine Eleştirel bir İnceleme* (1961) adlı eserinde reenkarnasyon fikrine yakın duran Hume, Kant, Johann Fichte (1762-1814) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) gibi sayısız diğer Batı filozoflarının adlarını anar.

Kendisi de reenkarnasyona gönül vermiş olan Ducasse, kişilik ve bireysellik arasında bir ayrım yapar. Kişilik, bilgi, huy ve anılar gibi yaşamımız boyunca edindiğimiz şeylerdir. Bireysellik ise, entelektüel veya estetik yatkınlıklarımız ve hatta, belki de daha önceki dirilişlerimizde de daima koruduğumuz doğuştan yetenek ve yaradılışımızdır. Ducasse'a göre yeniden doğan bizim "doğuştan gizli kapasitelerimiz ve güçsüzlüklerimiz" olan bireyselliktir.

Çeşitli ve yaygın etkisine rağmen reenkarnasyon teorisi pek çok şüpheyi de barındırmaktadır. Bazıları, basit bir biçimde, ölen kişinin kurtuluşunun "maddesel bir devamlılık bağlantısını" gerektirdiğini iddia eder. Diğer bir deyişle, zihin veya hafıza bağlantıları ne kadar güçlü olursa olsun, bedensel bir devamlılığa gereklilik vardır. Diğerleri ise doğrulama meseleleri ile kafa yorarlar. Reenkarnasyon düşüncesi nasıl kanıtlanabilir? Teoride bile olsa nasıl test edilebilir? Reenkarnasyon şüphecileri aynı zamanda biyolojik evrim gibi oldukça kabul gören bir takım bilimsel teorilerin yanı sıra varolan gerçeklerle de çatışmaktadır. Örneğin reenkarnasyon düşüncesine göre, dünya nüfusunun ya sabit ya da kişisel aydınlanmaya ulaşıldıkça azalması gerekmektedir. Aslında reenkarnasyon eleştirmeni Paul Edwards'ın belirttiği üzere dünya, kayıt altına alınmış tarih boyunca muazzam bir artış içine girmiştir. Edwards buna ek olarak iddia edilen reenkarnasyon vakalarının bireysel kimlik için gerekli olan iki kriteri - bedensel devamlılık ve hafıza- açıklayamadığını iddia etmiştir. Bir başka eksik nokta ise yeni bedenleri bekleyen ölünün mekanı ile ilgilidir. Eğer pek çok reenkarnasyon savunucusunun dediği gibi ölümü hemen takip eden bir yeniden doğum yok ise, o zaman bu iki durumun arasında olanlar nerede ve tam olarak ne durumdadırlar?

Tanım gereği, reenkarnasyon inançları, bireysel kurtuluşu, yani insanların bireysel olarak hayatta kalacaklarını varsaymaktadır. Fakat bazı reenkarnasyon düşüncelerine göre, kişiler üstü veya kişiliksizleştirilmiş bir kurtuluştur bu. Bu şu anlama gelir: en sonunda bireyler olarak hayatta kalmaya devam etmeyeceğiz fakat evren ile kişiler üstü birliğe ulaşacağız. Bu nedenle de şimdi "mistik birleşme" fikri ile devam ediyoruz.

MİSTİK BİRLEŞME

Hinduizm ve Budizm reenkarnasyona inanıyor olmasına rağmen, aynı zamanda yeniden doğunun mutlak bir sonu olacağına ve Brahman'da emilmeye (Hinduizm'de) veya Nirvana'ya ulaşmaya (Budizm'de) da inanmaktadırlar. Bu anlamda

bireysel kurtuluş ve kişiler üstü kurtuluş görüşlerini birleştirmiştirler. Fakat en kapsayıcı yaşam sonrası görüşleri ise *mistik birleşme*'dir. Bu, bireysel bir kişilik olarak değil de ilahi olanla birlik olarak sürekli var oluştur.

Hinduizm

Tekrar hatırlamak gerekirse, Hinduizm'e göre yeniden doğuş döngüsünün sonlanması *moksha* veya aydınlanma sayesinde olacaktır. Aydınlanmaya giden pek çok yol olmasına rağmen hepsinde ortak olan tinsel bilgi biriktirmek ve ölüm vaktinde Krishna'yı hatırlamaktır.

Moksha'ya ulaşmak veya aydınlanma, kişinin dış bedeninden ve dolayısıyla doğum, ölüm, ve yeniden doğuş çarkından kurtulması anlamına gelmektedir. Bu yolla, kişi ilahi ölümsüzlükten pay alacaktır. Fakat kazanılan bu ölümsüzlük bedenin değildir çünkü Ortodoks Hindu öğretisine göre aslında beden gerçekte canlı sayılmamaktadır. Bu durum, bilinç veya hafıza sahibi olan bireysel kişiliğin ölümsüzlüğü de değildir. Hinduizm'in (en azından Vedanta versiyonu) sözünü ettiği ölümsüzlük, daha ziyade, kişiler üstü biçimde, ilahi özde erime veya karışmadır. Bu ilahi özün tam kalbinde de ruhun sonsuz mutlu doğasının gerçekleşmesi yer alır. "İşte O, Sensin" sözü *moksha* veya aydınlanmanın getirisini özetler: "O" mutlak gerçeklik anlamına gelirken, "Sen" ise bir insanın ruhu için kullanılır.

Taoizm

Taoizm, Konfüçyüsçülük ve Budizm ile birlikte Çin'deki üç büyük dinden birisini oluşturur. Geleneksel inanışa göre kurucusu Lao Tzu büyük olasılıkla Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) ile aynı dönemde yaşamıştır. Erken Taoizm'de bir başka önemli kişilik ise Chuang Tzu'dur (M.Ö. 369-286).

Klasik Çin Taoizm'inde ölümsüzlük yoktur çünkü yaşam ve ölüm değişim döngüsündeki evrelerden başka bir şey değildir. Kendisi *tao*, *Tao*'nun bir parçası veya "yol"udur ve şöyle betimlenir: "evrenin var oluşundan önce her yeri kuşatmış olan tek ilke ve ne kadar önemsiz veya basit olsa da her şeyde bulunandır." *Tao*'nun, her tikel şeydeki tezahürü, erdem veya güç anlamına gelen *te* olarak adlandırılır. *Te*, her özde bırakılmış olan *Tao*'dan alınan paydır: Her şeyde *te* olduğuna göre, her şey *tao*'dan pay almaktadır. Bu durum, bir şey ve diğeri arasında özsel bir fark yoktur. Tüm farklılıklar insan üretimi ve geçicidir. Bunu takiben de ölüm ve yaşam arasındaki herhangi bir farklılığın suni ve hatalı olduğu sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla, yaşayan ve ölü arasında veya ölümlü ve ölümsüz arasında gerçek hiçbir fark yoktur. Ölüm, hali hazırda yaşamın içindedir ve yaşam da ölümün. Birini diğerinden ayırmak her ikisini de noksan kılar.

Bu yüzden yaşam ve ölümü, tek bir gerçeklik olan tao'nun eşit tezahürleri olarak ele alan Chuang Tzu, ölüme yönelik olumlu tavrı ile Epiküros'u anımsatan ifadeler kullanmıştır:

> Yaşam ölümün refakatçisidir, ölüm yaşamın başlangıcıdır. Kim bunlann nasıl işlediğini anlamaktadır? İnsanın yaşamı, nefes ile birleşmektir. İkisi bir araya gelirse yaşam vardır; ayrılırlarsa ölümdür. Ve eğer yaşam ve ölüm birbirlerinin refakatçileri ise, o zaman bizim için endişe edecek ne olabilir ki?

Bu görüş çerçevesinde, ölüm "bilinçli bir durumdan bilinç dışı bir hale, yaşayan bedenden ölü bedene, doğal ve gerekli bir geçiştir." Eğer ölümden korkar ve bireysel ölümsüzlüğü arzularsak, bu, doğanın yöntemini anlayamadığımızdandır. Eğer *tao*'yu gerçekleştirmiş ve benimsemiş olsaydık, bedenlerimiz ölürken bile *tao* yaşadığı sürece yaşayacağımızı anlayabilirdik. Yani, sonsuza kadar bireysel kişilikler olarak olmasa da evrensel özün bir bölümü olarak yaşayacağımızı bilirdik. Chuanag Tzu'da yazıldığı üzere, "insan tabii ki ölebilir ama evrensel özün bir parçası olan özü, sonsuza kadar yaşayacaktır."

Budizm

Budizm'e göre, ruh veya bireysel benliğin gerçekleşmesi, büyük ölçüde aydınlanma ve Nirvana'nın, arzulardan arınmanın bir parçası olan illüzyondur. Hayal gücünü şaşırtan düşünce ve sözcüklere başkaldıran anlatılmaz bir durum olan Nirvana, genelde bağımlı ve doyumsuz olan benlikten sıyrılmak olarak betimlenir. Nirvana'da sönen, arzu ve ihtirastır. Nesnelere, düşüncelere ve arzuya bağımlılıktan kurtulan insan, tam olarak benlik ve ego illüzyonu da dahil olmak üzere şeylerin geçici doğasını gerçekleştirir. Bu şekilde ölüm, gerçekten olduğu haliyle, büyük kötülük olarak değil de "varlığın kalp atışının ifadesi" olarak görülür. Uygun bir analoji ile Kramer bizim bir sinema filmini düşünmemizi ister.

> Her kare bir öncekinin benzeri olmasına rağmen yine de bir öncekinden farklıdır ve hareketlerin meydana gelmesi, karelerin hızla değişmesi ile gerçekleşir. Tıpkı bunun gibi Budistler anbean doğum ve ölüme inanır. Bir filmin akışı gibi insan yaşamı da doğum ve ölüm, ölüm ve doğumun her saniye birbirini sürekli takip ettiği bir süreç olarak görülür.

Aynı şekilde, herhangi bir ölüm, ölümlerin ardışıklığından birisi olarak görülür. Budizm, Nirvana'ya ulaşan bir bireyin ölüm sonrası durumu yani arhat ile ilgili olarak pek fazla bilgi sunmaz. Buda, soru sorulduğunda sessizliği ile cevap verir.

Batı Felsefesi

Uzun bir yaşam sürmüş olan Amerikalı filozof Charles Hartshorne (1897-2000) "Doğu sistemlerini ve düşüncelerini felsefe olarak inceleyen ve tartışan az sayıdaki Batı filozoflarından birisi" olarak bilinmektedir. Aslında, Hartshome (Heershorne olarak da telaffuz edilir) hakikate yönelik olarak, sürekli değişim içindeki kişilik fikri de dahil olmak üzere Budist görüşü paylaşmıştır. Aynı zamanda, var olan ve var oluşu sonlanan tüm şeylerin, var olan ve varlığı son bulan diğer şeyler tarafından

karşılıklı olarak belirlendiğini ifade eden Budizm'deki "bağımlı meydana gelme" kavramına sempati ile yaklaşmıştır. Diğer bir deyişle, her şey değişir çünkü her şey birbirine bağımlıdır. Bu nedenledir ki Hartshorne tıpkı Budistler gibi kalıcı, sürekli bir benliğin varlığını ve bununla birlikte kişinin ölüm sonrası kurtuluşunu inkar etmiştir.

Bu değişimin ve bağımlılığın merkezinde Tanrı vardır. Fakat Hartshorne'un Tanrısı, Teizm'deki kişisel Tanrı değildir. Tanrının her şeyde bulunduğu ve dolayısıyla evrenden ve onun olgularından ayrılamaz olduğunu savunan Panteist Tanrı da değildir bu. Hartshorne'a göre Tanrı herşeyi kuşatmaktadır veya panenteisttir.

Panenteizm (Grekçe *pan*, tüm, + *en*, içinde, +*theos*, Tanrı) tüm olasılıkları kapsayan sabit ve değişime tabi olmayan Tanrı inancıdır. Bu şu anlama gelir: Tanrı, dünya ile teşhis edilemezken, (1) her şey derhal Tanrı tarafından deneyimlenir; ve (2) Tanrı dünyaya öyle bir karşılık verir ki her bölümü, ilahi kararın sonuçlarını deneyimler. Tanrı sonsuz kozmik yaşamdır. Ölürüz, tek ölümsüzlüğümüz, yaptığımız iyilikler ve tüm yaşama gösterdiğimiz sevgi yoluyla ölümsüz ilahi yaşamı paylaşmak olur. [51]

Hartshorne'un düşüncesi, Amerikalı filozof Charles Pierce'ın (1839-1914) ve transandantal düşünce savunucusu Ralph Waldo Emerson (1803-1882) gibi bazı idealist 19. Yüzyıl beyinlerinin etkilerini de yansıtmaktadır. Emerson kişiliksizleştirilmiş kurtuluş veya "tin-üstü" olarak adlandırdığı mutlak zihinle birlik görüşlerinin ateşli bir savunucusu olmuştur.

SONUÇLAR

Hiç kimse, kesinlikle, ölümden sonra ne olduğundan emin olamaz. Ölümün yok oluşu getireceği fikri Stoacılar, Epikürosçular, Hume ve günümüzde pek çok insanın ortak paylaşımıdır. Fakat, şüphesiz, kurtuluş hipotezleri çok daha popülerdir. Milyonlarca Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi ölümün, bedensel bir yeniden diriliş ile birlikte bireysel ölümsüzlüğü getireceğine inanmaktadır ve hatta daha fazla sayıda Budist ve Hindu, pek çok hayatı yaşamanın ardından sonuç olarak kaderimizin, ilahi olan ile kişiler üstü mistik birlik olduğunu savunur.

Ölüm sonrası yaşam ile ilgili olarak Batı ve Doğu inançları farklı olmasına rağmen, bir sonraki bölümün konusu olan çarpıcı bir ortak noktası vardır. Her biri, bize, nasıl olası en iyi tinsel durumda ölebileceğimizi ve sonuç olarak nasıl en iyi yaşayabileceğimizi anlatır. Nasıl yaşayacağını bilmek, yaşam sonrasına inanmak için etkili bir neden teşkil eder. Fakat, bu, tabii ki nedenlerden sadece birisidir, ve sonraki bölümlerde, insanların ölümden kurtulacaklarına inanma nedenleri incelenecektir.

Kaynakça ve notlar

1. Nagatomo Shigenori, "Contemporary Japanese Philosophy," *A Companion to World Philosophies*, Eliot Deutsch ve Ron Bontekoe (ed.), Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999, s.528.
2. Jingpan Chen (veya C.P. Joseph), *Confucius as a Teacher*, Beijing: Foreign Languages Press, 1990, s.357.

3. Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, s.1.
4. A.e., s.29.
5. Kenneth Kramer, *The Sacred Art of Dying*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1988, ss.123-133.
6. A.e., ss.133-134.
7. A.e., s.125.
8. John Bowker, *The Meanings of Death*, Canto Baskısı, Cambridge, MA:Cambirdge University Press, 1991, s.359.
9. Kramer, s.134.
10. Arnold Toynbee ve diğerleri, *Man's Concern with Death*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1968, s.78.
11. John Hick, *Philosophy of Religion*, 3. Baskı., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983, s.123.
12. Kramer, s.163.
13. Peter Van Inwagen, "The Possibility of Resurrection," *Immortality*, Paul Edwards (ed.) Amherst, NY: Prometheus Books, 1997, ss.245-246
14. Hick, s.125.
15. A.e., s.126
16. Edwards, Immortality, s.57
17. A.e., s.60.
18. Peter Geach, *God and the Soul*, Bristol, U.K.: Thoemmes Press, 1994, s.234.
19. Prasannatma Das, "A Hindu Theory of Life and Death," *Life and Death*, 2.Baskı, Louis P. Pojman (ed.), Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 2000, s.132.
20. A.e., s.133.
21. Michael Brannigan, *The Pulse of Wisdom*, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1995, s.322.
22. A.e., s.22.
23. Prasannatma Das, s.133.
24. Huston Smith, *The Religions of Man*, New York: Harper &Row Publishers, 1958, s.360.
25. Kramer, s.51.
26. Smith, s.360.
27. Stephen Richards, "Immortality and Life after Death- Problems," 2004. 1. Mart, 2005 http://www.faithnet.org.uk/A2%20Subjects/Philosophyofreligion/immortalityproblems.htm.
28. Brannigan, s.329.
29. Christian Bodhi, "The Christ is back and lives in London," 4 Eylül, 2004 *Worldless.com*. 15 Aralık, 2005 http://www.abilityoflove.com/cgi/news.asp?NewsID=7.
30. Connie K.Kang, "Next Stop, the Pearly Gates," Los Angles Times, 24 Ekim, 2003, s. A 18.
31. William House, Science Mysteries, "Life after Death," 20 Haziran, 2005 http://www.world-mysteries.com/sci_3_3.htm.
32. Herodotus, *The History of Herodotus*, (çev.) A.D.Godley, 1 Haziran, 2005

http://wwwperseus.tufts.edu/cgiin/ptext?doc+Perseus%3Atext%A1999.01.0126&layout+&loc+2.123.1.
33. Samuel Stumpf, *Philosophy: History & Problems*, 3. Baskı, New York: McGraw-Hill Book Company, 1983, s.10.
34. Plato, *Phaedrus*, Benjamin Jowett (çev.) 25 Mayıs, 2005 http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/phaedrus.html 'den alıntı.
35. C.J. Ducasse, *A Critical Examination of the Belief in a Life After Death*, Springfield, IL: Charles C. Thomas Pub. Ltd., 1974, 1 Haziran 2005 http://www.survivalafterdeath.org/books/ducasse/criticai/contents.htm
36. Edwards, *Immortality*, s.8.
37. A.e., s. 16.
38. Paul Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination*, Amherst, NY: Prometeus Books, 1996, s.8.
39. Frank Magill, (ed.), *Masterpieces of World Philosophy*, New York: Harper Collins Publishers, 1990, s. 97.
40. Kramer, s. 85.
41. Chuang Tzu, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Burton Watson (çev.), New York: Coumbia University Press, 1968, s.235.
42. Kramer, s. 85.
43. Magill, s. 99.
44. Brannigan, s. 327.
45. Kramer, s.51.
46. Brannigan, s. 327.
47. John B. Cobb, Jr., "*Charles Hartshorne: The Einstein of Religious Thought*", Claremont, CA: Center for Process Studies, 1 Şubat, 2005 http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/hartshorne.html
48. Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, NY: SUNY Press, 1984.
49. Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Albany, NY: SUNY Press, 2000.
50. Wesley J. Wilman, "*The Thought of Charles Hartshorne", Wildman's Weird Wild Web*, Spring 1988. 7 Şubat, 2005 http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_842_hartshorne.htm
51. John Cobb and Franklin I. Gamwll, *Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
52. Ralpph Waldo Eöerson, "*The Over-Soul", Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, William H. Gilman (ed), New York: Signet Classic, 1965, ss. 286-301.

2. İBN SİNA: YAŞAM VE ÖLÜM

SEDA ÖZSOY[1]

Yaşamı ve Eserleri

İnsanlık tarihine göz atıldığında, doğa karşısında daha üstün olabilmek için mücadele yöntemleri geliştiren ve bir araya gelerek toplumları oluşturan geniş kitlelerin, belirli dönemlerde siyaset, ekonomi, bilim, felsefe, din ve sanat gibi çok çeşitli alanlarda başarılı girişimlere imza atmış kişiler tarafından yönlendirildiği karşımıza çıkmaktadır. Bu kişilerin yürüttükleri çığır açıcı faaliyetler ve meydana getirdikleri ölümsüz eserler, yüzyıllardır unutulmayan ve insanlara yol gösterici olma niteliği taşıyan bir değere sahiptir. Geniş bir birikimin ve hayata dair önemli deneyimlerin sonucunda oluşturulmuş bu eserlerin, sadece bu kişilerin yaşadıkları toplumlara değil, dünyaya mal olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda toplumsal ilerlemenin başat motivasyonlarından biri olan bilimin hemen her alanında yaptığı çalışmalar ve zamanını aşan niteliği ile daha sonraki entelektüel etkinliklere yön verici etkisi bakımından incelenmesi gereken isimlerden biri de İbn Sina'dır.

Batılılar tarafından "Avicenna" adı ile anılan İbn Sina (980-1037),[2] İslam dünyasının klasik döneminde yaşamış, kendisinden önce gelen birçok önemli ismin araştırmalarından etkilenmiş ve çok geniş bir yelpazede yürüttüğü çalışmaları ile de kendisinden sonrakiler için önemli katkılar sunmuştur. Yaptığı katkılar nedeniyle adından sıkça söz ettiren İbn Sina hakkında oldukça geniş bir yerli ve yabancı literatür mevcuttur. Bunların dışında kendisi de bir özyaşam öyküsü yazmaya başlamış fakat daha sonra bu eser, öğrencisi olan Cüzcani tarafından tamamlanmıştır. Yaşamı hakkında ayrıntılı bilgilere sahip olduğumuz İbn Sina, 980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana kasabasında doğmuştur (Topdemir, 2009a: 15). Bir Samani valisinin oğlu olduğu bilinen İbn Sina'nın ailesi, o doğmadan birkaç yıl önce Belh'ten Buhara'ya gelmiştir. İbn Sina tahsilini, ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan yüksek bir düzeye sahip olan ailesinin yanında yapmış ancak babasının ölümünden sonra karşılaştığı maddi sıkıntılar nedeniyle sık sık şehir değiştirerek yaşamaya devam etmiştir. Bu sayede dönemin önde gelen düşünürleriyle tanışma ve onların birikimlerinden faydalanma fırsatını bulduğunu da belirtmek gerekir.

---

[1] Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

[2] İbn Sina'nın asıl adı, Ebû Alî el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Sina olarak bilinmektedir.

Hakkında edinilen bilgilere göre İbn Sina'nın on sekiz yaşına geldiğinde döneminin bilimsel ve düşünsel mirasını, özgün yazılar yazacak kadar kavradığı anlaşılmaktadır. İbn Sina, zamanının bilim yapma geleneğine uygun olarak felsefe, mantık, matematik, geometri, mekanik, astronomi, fizik, kimya, tıp ve müzik gibi muhtelif alanlarla ilgilenmiştir. Harezm, Gürgenç, Cürcân, Rey, Kazvin ve Hemedan gibi farklı şehirlerde yaşamını ve çalışmalarını sürdüren düşünür, mevcut birikimi neticesinde "Şeyh el-Reis" olarak anılmıştır. Bu unvanın kendisine verilmesi, sadece doğa bilimlerindeki yetkinliğinden değil, aynı zamanda tefsir, fıkıh ve hadislere dair yorumlarıyla teoloji ile ilgili düşüncelerine başvurulabilecek bir araştırmacı olmasından kaynaklanır. İbn Sina, elli yedi yıllık hayatına yaklaşık 200 civarında kitap ve makale -kendisine ait olduğu iddia edilen müphem eserler dışında- sığdırmayı başarmıştır. Bu süreç içinde siyasi görüşlerinden dolayı kısa bir süreliğine hapse mahkûm olan İbn Sina, 1037 yılında Hemedan'da ölmüştür (Kaya, 2005: 275-277).

Kitâbu'ş-Şifâ (Şifa Kitabı), *Kitâb el-Necât* (Kurtuluş Kitabı), *el-İşârât ve el-Tembihât* (İşaretler ve Tembihler), *el-Kanûn fî el-Tıb* (Tıp Kanunu), *Dânişnâme-i Alâî* (Bilimsel Bilgi Üzerine), *Mûsîkî* (Müzik Hakkında), *Urcûze fî el-Tıb* (Tıp Özeti), *Uyûn el-Hikme* (Felsefe Meseleleri), *el-Risâle el-Arşiyye* (Gök Üzerine Risale), *Risale fî el-Aşk* (Aşk Risalesi), *Hikmet el-Meşrıkıyye* (Maşrıki Felsefe), *el-Mebde ve el-Meâd* (Başlangıç ve Son), *el-Mübâhasât* (Tartışma Üzerine), *el-Erzâk* (Rızık Üzerine), *Ahvâlü'n Nefs* (Nefs Üzerine), *el-Hey'e* (Astronomi Üzerine), *el-Nabız* (Nabız Hakkında), *el-Kasîde el-Ayniyyet el-Rûhiyye* (Ruh Kasidesi), *el-Melâike* (Melekler Hakkında), *Mâhiyyet el-Salât* (Namazın Mahiyeti), *Def el-Gam min el-Mevt* (Ölüm Korkusundan Kurtuluş) ve *Lisânu'l Arab* (Arapça Üzerine) gibi başlıca çalışmalar, İbn Sina'nın en çok bilinen eserleri arasında yer almaktadır.

İlgilendiği konuların çeşitliliğiyle dikkat çeken düşünürün genel kabul gören yaklaşımla değerlendirildiğinde aslında iki temel eserinin olduğunu da vurgulamak gerekir. Bunlardan ilki, doğa felsefesi alanında kaleme aldığı en kapsamlı eseri olan *Kitâbu'ş-Şifâ*'dır. Mantık, matematik, doğa bilimleri ve teolojiye ilişkin bölümlerden oluşan kitap, birçok dile çevrilmiş ve İslam dünyasının başyapıtları arasında önemli bir yer edinmiştir. Diğer eser ise *el-Kanûn fî el-Tıb*'dır. Bilindiği üzere tıp bilimi söz konusu edildiğinde ilk akla gelen isimler Hipokrat ve Galen'dir. İbn Sina'nın bu eseri, onların ortaya koyduklarını da aşan içeriğiyle İslam tıp tarihinin en büyük eseri olmakla kalmayıp Latinceye *Canon Medicina* adıyla çevrilerek Avrupa'nın birçok üniversitesinde uzun yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur. Tek tek inceleme olanağımızın olmadığı, sadece adını anmakla yetindiğimiz diğer eserler de özgün bilgileri bünyesinde toplayan yenilikçi çalışmalardır.

Burada hatırlanması gereken başka bir husus da bu yoğun çalışma faaliyetinin altında yatan unsurun salt düşünürün kişisel özelliklerinden kaynaklanmadığı, aynı zamanda dönemin ileri bir düzeye taşınan bilim yapma geleneğinin de olduğudur. İslam coğrafyasında yaklaşık 8. ve 13. yüzyıllar arasında geçen süreç -her ne kadar birtakım krizlerle karşı karşıya gelinse de-, Emeviler'in etkisiyle siyasi ve ekonomik

bakımından gelişen uygarlığın Abbasiler'in hüküm sürdüğü 750 ile 1258 yıllarında bilim ve felsefe alanlarında en parlak dönemini yaşadığı zaman dilimidir. Bilimsel faaliyetlerin gelişiminde entelektüel merakın yanında tek tanrılı bir din olan İslamiyet'in Tevhid inancı gereği doğada Tanrı'nın varlığına ilişkin işaretler bulma çabası da karşımıza çıkar. Bu yıllarda dikkati çeken en önemli girişim, Antik Yunan, Hint ve İran uygarlıklarına ait bilimsel birikimlerin çeviriler aracılığı ile İslam dünyasına aktarılmasıdır. Abbasi Hanedanı'nın başlangıç dönemlerinde Harun Reşid, Memun ve Mutasım'ın yönetimleri zamanında, Huneyn bin İshak, Sabit bin Kura ve İbn Mukaffa gibi araştırmacılar tarafından çeviriler yapılmıştır. Bu dönemde bilimsel ve felsefi faaliyetleri ilerletmek amacıyla kurumsal düzeydeki çalışmalar da dikkat çeker. Bir çeviri bürosu niteliğindeki Beyt'ül Hikme (Hikmet Evi)'de Platon, Aristoteles ve Ptolemaios gibi bilim ve düşün insanlarının eserleri Arapçaya çevrilmiştir (Bernal, 2009: 265; Karlıağa, 2004: 165). Ayrıca Memun, biri Bağdat'ta Şemmasiye, diğeri ise Şam'da Kasiyun olmak üzere iki gözlemevi kurmuştur.[3] İslamiyet'in gerekleri doğrultusunda dini açıdan önemli olan günlerin, namaz ve oruç gibi ibadetlerle ilgili saatlerin ve Kıble'nin yönünün belirlenmesi için başvurulan astronomi bilimi, zamanla araştırmaların yaygınlaştığı bir alan halini almıştır. Bu gözlemevlerini Rakka, Hemedan, İsfahan, Meraga, Semerkand ve İstanbul gözlemevleri takip etmiştir.

Böylece kimya ve hekimlikte yaşanan gelişmelerin öncülük ettiği klasik dönemin bilimsel faaliyetleri, sonraki yıllarda matematik, astronomi ve fizik alanları ile sürdürülmüştür. Bu dönemde Ebu Musa Cabir İbn Hayyan, Geber, Abubekr el-Razi, Harezmi, Muhammed el-Battani, İbn Yunus, el-Kindi, İbn el-Heysem, Birüni, İbn Rüşd, Farabi ve Gazali gibi önde gelen isimler, İbn Sina'nın öncesine ya da aynı zamanlarına rastlayan çalışmaları ile bilim ve felsefeye katkı sağlamışlardır. Bunun yanında İbn Sina'nın görüşlerini temellendirirken özellikle Platon, Aristoteles ve Farabi gibi düşünürlerden etkilendiğini de hatırlatmak yerinde olacaktır. Görüldüğü üzere İslam dünyası, Batı'nın inak ile Aristoteles'in çifte yetkesinin boyunduruğuna girmiş insan ruhunun, uyduruk sorunların kısır tartışmaları içinde kendini tükettiği kara dönem olarak nitelendirilen Ortaçağ'da (Koyre, 2008: 13), bilimsel faaliyetlere yönelik göreli bir durgunluk/gerileme yaşarken önemli bir aşama kaydetmiştir.

İbn Sina'nın Ölüm Hakkındaki Görüşleri

Ölüm, bütün toplumların felsefi, dini ve kültürel sistemlerinde farklı şekillerde ele alınan/yorumlanan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Ölüm, insanın sonlu varoluşunun

---

[3] İbn Sina, bu gözlemevlerinde kullanılan aletlerin geliştirilmesi üzerine de çalışmıştır. Bu doğrultuda, Vernier İlkesi'nin temelleri olarak kabul edilen Birüni'nin açı büyüklüklerinin okunduğu cetvelini -ki bunu daha sonra Tycho Brahe de kullanacaktır- kullanmak yerine mikrometreyi tasarlamıştır. Ardından Alaü'd-Devle'nin isteği ile zic hazırlamak için "azimut kadranı"nı yapmıştır. Aletin orijinalliği, açının ölçüsünde dakiklik sağlamayı amaçlamasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz:. Yavuz Unat (2013). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, s. 93.

ayrılmaz bir parçasıdır. Yaşamın diyalektiğinde bir sonu temsil eden bu olgu, İbn Sina için de önemli bir araştırma alanı olmuştur. Bu doğrultuda İbn Sina'nın ölüm hakkındaki görüşlerini onun bilgi, varlık, yaratan ve yaratılanla ilgili yaklaşımıyla koşutluk içinde irdelemek gerekmektedir. Bilindiği üzere İslam coğrafyasında gözlemlenen ilerleme sürecine hem katkıda bulunan hem de mevcut birikimden yararlanan düşünür, felsefe ve bilim tarihinde öncelikli olan temel sorunlar hakkında çalışmıştır. Bilgiyi "anlama" ve "açıklama" gibi iki temel işlevi olan bir etkinlik veya araştırma alanı şeklinde kabul eden İbn Sina, bilinmek istenen bir bilinmeyeni kavramak için elde edilmiş bir bilinenden başka yol olmadığından (2005a: 3) hareketle kendi düşünce sistemini kurgulamıştır. Bilimleri tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayıran İbn Sina (2004a: 4) açısından en altta tekillerin ve onlara ilişkin bilgilerin yer aldığı bilimler, onun üzerinde ilke ve yasaları açısından gittikçe daha genel bir konuma yükselen bilimler ve en sonunda ise en genel bilgilerin yer aldığı bilimler bulunur. İbn Sina, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmanın yollarını arar ve bu konudaki öncelik varlığa ilişkin bilginin nasıl elde edileceği yönündedir. Buna eksende düşünür, ilk felsefe olarak kabul edilen metafiziğin konusunun varlık olması bakımından varlık olduğunu savlar (İbn Sina, 2004b: 11). İbn Sina'ya göre:

> Kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefste anlamları a priori olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi, varlık, bir, şey ve benzeri gibi bütün işlerin genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birisinin, kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir (2004b: 27-28).

Varlık sorununu felsefi sisteminin merkezine yerleştiren İbn Sina, öncelikle tanrının varlığını kanıtlamak için argümanlar geliştirir. Düşünür açısından varlığın bilgisi, insan zihninde herhangi bir açıklamaya gerek duyulmayacak biçimde apaçık bulunmaktadır. Bu bağlamda İbn Sina'nın aktardıklarından metafiziğin konusunu oluşturan maddeden tamamen sıyrılmış varlıklar, fiziğin konusunu oluşturan tamamen maddesel olan varlıklar ve matematiğin konusunu oluşturan maddeden soyutlanmış salt düşünsel varlıklar şeklinde üçlü bir varlık tasnifi sunduğu çıkarsanabilir (Topdemir, 2009b: 55). Burada aynı zamanda *imkânsız*, var olması olanaklı olmayan; *zorunlu*, var olmaması olanaksız olan ve *mümkün*, var olması/olmaması imkânsız/zorunlu olmayan (İbn Sina, 2005a: 18) olarak üç modalite kendisini gösterir. Bunlar arasında en temel olan zorunlu varlıktır. Çünkü zorunlu varlık/ilk varlık, her varlığın başlangıcı, her şeyin ilkesi ve ilk akledenidir.

> İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun -ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikati incelediğinde ortaya çıkar ki İlk, inniyyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve

> bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir. Zorunlu varlık, varlığı tam olandır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey, varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Söz gelimi insanın varlığının yetkinliklerinden pek çok şey, onda eksik olduğu gibi, aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da onun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır (İbn Sina, 2005b: 99-100).

Böylece dengi, ortağı, zıddı olmayan ve her şeyin ilkesi olan zorunlu varlık, bütün varlıkların var oluşunun nedenidir. Başka bir ifadeyle mümkün varlıklar, var olabilmek için zorunlu varlığa muhtaçtır. Buna koşutlukla mümkün varlık olarak insanın mevcudiyetiyle ilgili sorular gündeme gelir. Zorunlu varlıktan taşan ve onun sayesinde varlık kazanan insan nasıl bir varlıktır? İnsan nedir? İnsanın özü/mahiyeti nedir? İnsanın evrendeki konumu/yaşamı/varoluşu ve insan yaşamının sona ermesi/ölümü/ölümden sonraki varoluşu nasıldır? İbn Sina'nın akli kapasiteye sahip en yetkin form olarak beslenme, büyüme, üreme, hareket etme ve hepsinden önemlisi düşünme ve bilme yetenekleri haiz bir varlık şeklinde betimlediği insan (nâtık nefs/düşünen insan), ruh ve beden ilişkisine dayanarak değerlendirilmelidir. İbn Sina'ya göre bir şeyin varlığa gelmesinin açık anlamının zorunlu varlık veya nedensiz neden tarafından akletmek olduğu aşikârdır. Bundan dolayı zorunlu varlıktan taşan ilk varlığın akıl olması ekseninde tasarlanan sistemde, sırasıyla ruh (nefs),[4] gök ve dört unsur, form ve maddeleriyle birlikte taşar veya akledilirler (Topdemir, 2009b: 76-77). Burada açıklanması gereken husus, ruhun (nefs) nasıl bir yapıya sahip olduğudur. Düşünür için ruh (nefs), bedenin parçalarında ve bütününde tasarruf eden cevherdir. Bu cevher, tektir ve insanın "ben" dediği şeydir (İbn Sina, 2005a: 109). Canlılara özgü eylemleri gerçekleştiren organik cismin yetkinliği olarak ruh (nefs), bedeni ve bedenin parçalarını kullanır, diğer bir ifadeyle bedenin hareket ettirici kuvvetidir. İslam dünyasının klasik dönemini yapılandıran düşünürlerin "küçük âlem" nitelemesiyle karşıladıkları insan (nâtık nefs/düşünen insan), İbn Sina

---

[4] Arapça kökenli bir sözcük olan nefs; ruh, bir şeyin kendisi, akıl, insan bedeni, ceset, azamet, kan, arzu ve kötü istekler olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Benzer şekilde İbn Sina da kaleme aldığı birçok eserinde "canlılara has fiilleri yapabilen tabiî organik cismin ilk kemali" olarak tanımladığı nefsi, ruh, akıl ve insan bedeni sözcüklerini karşılamak üzere kullanmıştır. Ayrıca İbn Sina nefs kuramını, beslenme, büyüme ve üreme yeteneği haiz *nebatî nefs*; hareket ettirici ve kavrayıcı kuvvetleri bulunan *hayvanî nefs* ve düşünceye ait eylemleri akletmesi ve genel işleri idraki yönünden bilme ve yapma kuvvetlerine sahip olan *insanî nefs* şeklinde üç tür nefs temelinde inşa etmiştir. Bu çalışmada nefs, ruh sözcüğünü ifade etmek için tercih edilmiştir.

tarafından da yetkin ve akleden bir varlık olarak benimsenir.

> Nâtık nefsin (düşünen insan), kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla akli bir âlem haline gelmektedir. Böylelikle nefs, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür (İbn Sina, 2005b: 172).

Bu minval üzere İbn Sina'ya göre insanın, akletme yetisi olan ve bu nedenle diğer varlıklardan ayrılan bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. İnsan, sadece var olan değil, aynı zamanda nasıl bir varlık olduğunu/varlığa geldiğini bilen, bunun üzerine düşünen bilinçli bir varlıktır. İbn Sina, başlangıcından itibaren kendi kendisini bilen/var olma bilincine sahip olan insanı asılı adam/uçan adam metaforuna başvurarak açıklamaya çalışır:

> Bizden birisi organlarının tam olarak bir anda yaratıldığını hayal etmiş olsun. Fakat dış âlemi görmeyecek şekilde gözleri kapalı, havada veya boşlukta asılı bir halde, havanın etkisini hissetmeyecek ve organlarının da birbirine dokunmayacak bir konumda bulunduğunu varsaysın. Sonra bu adamın, dış organlarını, beyin ve kalp gibi iç organlarını ve dış âlemden hiçbir şeyi hesaba katmaksızın, hiçbir şüpheye yer bırakmamak üzere kendi varlığını ispat edip edemeyeceğini düşünsün. Evet, bu adam kendine ait en, boy ve derinlik düşüncesi olmaksızın kendi varlığını ispat edebilir. O konumdaki adamın el veya başka organının varlığını hayal etmesi mümkün olsa bile, onu kendine ait bir parça ve kendi varlığının bir şartı olarak hayal etmez. İmdi sen, varlığı ispatlananın ispatlanmayandan, varlığı kabul edilenin kabul edilmeyenden ayrı bir şey olduğunu bilirsin. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanmayanın cisminden ve organlarından ayrı, kendisiyle özdeş bir özelliğe sahiptir. Demek oluyor ki, kendi varlığını ispat eden, cisimden başka, hatta cisim olmayan nefsin varlığından haberdar olabilir. Zaten o kendini bilmekte olup varlığının da bilincindedir (2005a: 107-108).

Bütün bunlar insanın bilgi, irade ve eylemlerinin ilkesinin, dolayısıyla insanın asli doğası olan ruhunun (nefs) bedenle birlikte bulunsa da mahiyet olarak ondan ayrı, yalın, ölümsüz bir cevher olduğunu göstermektedir (Durusoy, 1999: 326). Bu da İslam dünyasında genel kabul gören insan ruhunun ölümsüzlüğü fikrine işaret eder. İnsanın cismani kısmı olan bedeni ölümle birlikte bozulup yok olsa da ruhu (nefs) var olmaya devam edecektir. Serimlenen bilgiler dolayımında düşünür, varlığı bekleyen sonu irdelemeye çalışır. İbn Sina'ya göre kendi benini bilen insanın ölümünden sonraki durumu, varlığının bilincinde olarak eriştiği yetkinliğe bağlı bir şekilde

belirlenir. Bedenin, ruhu (nefs) taşıyıcılığı sona erdiğinde biten bu dünyadaki yaşam, âhirette farklı bir biçimde sürdürülecektir. İslam coğrafyasındaki hemen hemen bütün düşünürler tarafından önemli bir araştırma alanı olarak belirlenen ölüm, ölümden sonraki yaşam ve âhiret, İbn Sina tarafından da irdelenmiştir. Düşünür için âhiret hakkındaki bilgilerin bir kısmı, şeriat ve peygamberin aktardıkları aracılığıyla bir kısmı ise akıl ve burhanî kıyas yoluyla elde edilmektedir (İbn Sina, 2005b: 169). Ruhun, bedenin ölümünden sonra da varlığını devam ettireceği göz önüne alındığında bu dünyadaki edimlerimize yönelik bir ödül veya ceza niteliğindeki âhiret yaşamının mahiyeti daha da anlam kazanır. Ölüm, âhiret yaşamına geçişi temsil eder. İnsan, bu dünyada ne kadar erdemli bir yaşam sürer, başka bir ifadeyle "nefsin pratik yanını ıslah ederse" âhirette mutluluğa erişmesi mümkün olur. İbn Sina için âhiretteki mutluluğa, nefsin arındırılmasıyla ulaşılır.

> Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapıları kazanmaktan uzaklaştırır. Bu arındırma, ahlâk ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlâk ve melekeler ise nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır. Nefs zatına çokça dönerse artık bedensel hallerden etkilenmez. Ona zatını hatırlatan ve bu konuda kendisine yardım eden şey, fıtrî alışkanlığın dışında olup yorucu ve hatta zorlanmaya daha yakın fiillerdir. Çünkü onlar, bedenî ve hayvanî güçleri yorar, nefsin sadece rahatı isteme, tembellik ve güçlüğe katlanmama, hararetin söndürülmesi (doğa kaynaklı arzuların giderilmesi) ve hayvanî hazlar gibi maksatlar uğruna çalışmayı isteyip kendisini eğitmekten kaçınmasını engeller. Bu hareketler sayesinde nefs, istese de istemese de Allah'ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefs bedenden etkilenmez (İbn Sina, 2005b: 193).

İşte ruhun (nefs) bedenle ilişkisi, çakan şimşeğin bir an ortalığı aydınlatıp sönmesi kadar kısadır. Kâinatın ömrüne nisbetle insan hayatı "an"la ifade edilebilecek denli kısa olduğu için ruhun (nefs) burada tam kemale ermesi ve mutlu olması mümkün değildir. Ancak insanın ruhundaki (nefs) sonsuzluk duygusunu tatmin edebilme ve ebedi mutluluğu tadabilmesi için âhiret hayatının varlığı ona yeni ufuklar açmakta ve bu durum onun sıradan bir canlı olmadığının temel güvencesi sayılmaktadır (Kaya, 2005: 334). Peki ölümün mahiyeti nedir? Ölüm nasıl gerçekleşir? Sonlu bir varlık olduğunu bilen insan neden ölümden korkar? İslamiyet açısından insan, yeryüzüne kendi yaratıcısını daha iyi tanımak adına gönderilmiştir. İnsan, geçici olan dünya hayatında eğer Allah'ın emirlerini yerine getirirse asıl yaşamın gerçekleştiği âhirette huzura kavuşacaktır. Öyleyse hareketsizliğe ve sükûnet haline geçişe işaret eden ölüm, bir son değil, bir başlangıçtır. Bedenle birlikte yaratılan ve böylece bedene yerleşen ruhun bedeni terk etmesiyle meydana gelen ölümle asıl yaşam başlayacaktır. Çünkü ruh, sadece bir misafirdir. Ruh, bedene hayat vermek ve onu yönetmek üzere kendi kutsal âleminden gururlu ve nazlı bir güvercin gibi

süzülerek dünyaya inip ten kafesine konuk olmuştur (Kaya, 2005: 325). Bu konukluk bittiğinde İbn Sina tarafından "yaşayan, idrak eden ve ölen bir varlık" şeklinde benimsenen insanın ruhu, ölümsüz bir cevher olması sebebiyle yok olmayacaktır. İbn Sina, bu konu hakkındaki görüşlerini farklı eserlerinde dile getirir ve özellikle ölümün türleri ile insanın ölüm korkusu üzerinde durur.

Bu bağlamda insanın dünya hayatında peşinde koştuğu her türlü yeme ve içmeyi ve her türlü şehvetleri içeren *iradi hayat* ile nefsin gıpta edilecek ebediyette ilimlerden faydalanmasını ve cehaletten kurtulmasını kapsayan *tabiî hayat* olarak iki tür hayat belirleyen düşünür, aynı şekilde iki tür ölümden söz eder. İnsan tarifinin bakiyesi ve cüzü olan ölüm, insanın tamamlanması ve kemali olur. Buna koşut olarak dünyevi hazlardan vazgeçmeyi yani şehvetleri öldürmeyi ve şehvet düşkünlüğünü terk etmeyi gerektiren *iradi ölüm* ile ruhun bedenden ayrılmasına karşılık gelen *tabiî ölüm* şeklinde iki tür ölüm mevcuttur (İbn Sina, 1959: 15-16). Ancak ölüm, her ne kadar insan ruhunun tutsaklıktan kurtuluşunu ifade etse de bazı insanlar ölümden/ölmekten korkarlar. İbn Sina, ölümden korkan insanları yedi grup altında toplamıştır:

1. Ölümün hakikatte ne olduğunu bilmeyenler: Ölüm, ruhun (nefs) bedenin aletlerini kullanmayı terk etmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle bu grupta yer alan ölümün bir başlangıç olduğunu bilmeyen insanlar, ölümden korkar.
2. Ruhun (nefs), nereye intikal edeceğini kestiremeyenler: İbn Sina için asıl kurtuluş, insanın bilgisizlikten azade olmasıdır. İnsanlar, ruhun bedenden ayrıldığı zaman ebedi bir yaşayışla baki kalacağını bilmezler. Bu doğrultuda onların asıl korktuğu şey ölüm değil, bilgisizliktir.
3. Bedeni ölüp bedenin terkibi dağıldıktan sonra âlemin baki kalacağını zannedenler: Bu gruptaki insanlar, öldükten sonra yaratıcısına yakın olacaklarını bilmediklerinden ölüm korkusu içindedir.
4. Ölüme sürükleyen hastalıkların eleminden başka ölüm için ayrıca büyük bir elem olduğunu sananlar: Ruh (nefs), beden ile birlikteyken acı ve elem hissedilebilir. Elem ancak idrak ile hasıldır ve idrak ise diri bedende bulunur. Ruh (nefs), bedeni terk edince acının hissedilmeyeceğini bilmeyenler ölümden korkar.
5. Öldükten sonra kendisine ceza verileceğini ve işkence edileceğini düşünenler: Bu insanlar, aslında yaşarken işledikleri günahlardan dolayı karşılaşacaklarından korkarlar. Oysa dünyada kötü ve çirkin amellerden uzak duran, bilen ve itimat eden insan böyle bir sondan korkmaz.
6. Öldükten sonra nereye gideceğini bilmeyenler: Öldükten sonra gidilecek yere ilişkin bilgi sahibi olunmaması insanlara korku verir.
7. Geride bırakacakları mal ve miras için endişelenenler: Var olan, meydana gelen her şey, yine bozulmaya mahkûmdur. Bir şeyin hep var olmasını, hiç bozulmamasını istemek uygun değildir. Buna koşut olarak bu gruptaki insanlar, dünyada elde ettikleri zenginliklerden ayrılmaktan korkar (1959: 12-19).

Görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre ölümden korkmak anlamsızdır ve ancak cahil

olanlar ölümden korkar. Ölüm, eksik olan insanın tamama ermesidir. Bu nedenle yaşarken dünyevi zevklerden soyutlanan ve bilgisizlikten kurtulmayı amaçlayan, düşünürün ifadesiyle iradi hayat yerine tabiî hayatı tercih eden bir insanın ölümden korkması için hiçbir gerekçe yoktur. İbn Sina, Platon'un sözüne atıfla iradesiyle ölen bir insanın tabiatı ile dirileceğini belirtir.

> Nakıs olan kimse tamam olmaktan korkarsa kendiliğinden dalalete düşmüş ve cehlin son derecesiyle nefsinin cahili olmuş olur. Bu takdirde âkile noksandan kaçınıp tamamla istinas etmesi ve kendini tamamlayan, tekmil eden ve şereflendiren, mertebe ve menzilesini yükselten her şeyi ve esaret bağlarını muhkemleştirecek, terkiblerini ve düğümlerini fazlalaştıracak vechile değil de belki bir daha esarete, tabiat esaretlerine ve korkulara düşmekten emin olacak vechile bütün esaret bağlarını çözebilecek bir esbabı araması vacib ve lazımdır (İbn Sina, 1959: 17).

İnsanın yaşayan, idrak eden/düşünen ve ölen bir varlık olduğu göz önüne alındığında, beklenilen bir şeyden korkmanın saçmalığı açığa çıkacaktır. Ölüm, insan olmanın/insanın tarifinin bir parçasıdır. Belki de insan, İbn Sina'nın vurguladığı gibi, salt ölümden değil, dünyaya bağlılığından kaynaklanan kayıplardan, edindiklerini yanında götürememekten, nereye gideceğini/kendini nasıl bir sonun beklediğini bilmemekten, gençliğini kaybetmekten ve yaşlılığın içerdiği geriye gidişten korkmaktadır. Bu yüzden insan kimi zaman ölümü inkâr eder, kimi zaman uç noktalarda yaşayarak ölüme meydan okur, kimi zaman da yaşam ve ölümün ayrılmazlığını kabullenerek ölümü ister. Oysa tamamlanmaya gönderme yapan ölüm, insan için bir armağan olarak görülmektedir.

> Ölüm, ilahi bir atiyye olunca kötü bir şey olamaz. Kötü olan şey, ondan korkmaktadır. Ölümden korkan, ölüme ve onun hakikatine cahil olandır. Ölümün hakikati ise nefsin bedenden ayrılmasından ibarettir. Şu ayrılışta nefs için bir dağılma, bozulma yoktur. Belki terkibin dağılması ve bozulması vardır. Ama insanın zatı, sözü ve hülasası olan cevherinefs bakidir. Cisim değildir ki cisimlere lazım gelen şey olana da lazım gelebilsin (İbn Sina, 1959: 22).

Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da İbn Sina'nın yeniden diriliş düşüncesine ilişkin karşı duruşudur. İnsanı insan yapan şey onun ruhudur (nefs). Ruh (nefs) ölümsüzdür ancak her bir ruh (nefs), bir insana aittir. İnsanın kendi kendisinin bilincinde olan bir varlık olduğu dikkate alındığında, hiçbir insanda iki ya da daha fazla benlik bilincinin olamayacağı belirginleşir. Bunun yanı sıra düşünür için asıl mutluluğun âhirette yaşanacağı bir önkabul olduğundan bu dünyaya yeniden dönmek değer arz etmeyecektir. Ayrıca dirilen bedenlerin dünyaya sığmayacağını da göz önünde bulundurmak gerekir. Ne ölümsüz bedenlerin ne de yeniden dirilenlerin bu dünyada yer edinmesi mümkün değildir.

> Sonra bir de yeryüzünü ölç! Arz, mahdud ve mesahası maruf olduğundan buna imkân var mı? O zaman bileceksin ki nasın biri birine bitişik ve sımsıkı ayakta durmaları halinde bile arz, bunları sığıştıramaz. Nerede kaldı ki oturdukları ve dağınık halde bulundukları zaman bunları sığıştırabilsin? Bunlardan artabilecek ne bir imaret ve ne bir bina yeri ve ne ekip biçecek bir arazi ve ne de bir ferd için tek bir gezinti mahalli kalamaz. Bu durum, az bir zaman için böyledir. Zaman uzayınca hal ve keyfiyet nasıl olacak? (İbn Sina, 1959: 21)

Bu doğrultuda yeryüzünde sonsuz bir yaşam idealinden söz edilemez. Ölüm, farklı bir âleme geçiştir. Bu nedenle insan, asıl olan âlemde daha mutlu ve huzurlu bir şekilde var olabilmek için ölümden korkmak yerine sonrasına yönelik olarak kendisini hazırlamalıdır. Çünkü ölümün ardından ruha (nefs) ait iyi ve kötü edimlerin karşılığı görülecektir. Bu durumda iyilik ve kötülüğün ne olduğuna açıklık getirmek gerekir. Düşünüre göre iyilik, Allah'ın inayetinin bir sonucudur.

> Âlemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin, tesadüfen meydana çıkmadığını aksine belirli bir yöntemi gerektirdiğini inkâr etmek mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İlk'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda taşma ile taşmasıdır. İşte inayetin anlamı budur (İbn Sina, 2005b: 160).

Doğada bir düzenliliğin var olduğuna ve hiçbir şeyin tesadüfen oluşmadığına vurgu yapan İbn Sina, iyiliğin tanrıdan geldiğini belirtir. Yaratıcısından taşan nefsin, kendisini, yaratıcısını ve çevresini anlamaya ve açıklamaya çalışması yetkinleşme göstergesidir ve bu yetkinleşme, iyiliğin varlığını ortaya çıkarır. Bunların olmayışı veya zıddı ise kötülüğü imler. İyilik de kötülük de bu dünya içindir fakat burada kötülük, iyilikten daha azdır.

> Her şeyde iyilik, bilfiil oluş ile beraberdir. Nerede kötülük varsa orada bir şekilde bilkuvvelik vardır. Çünkü bir şey kötülük olduğunda ya özü gereği ve her açıdan kötüdür ki böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü o şey mevcut ise o şey mevcut olması bakımından kötü değildir. Onun kötü olmasının nedeni, kendisinde yetkinliğin bulunmayışıdır, buna örnek olarak cahil kimsede cehaletin bulunmasını verebiliriz (İbn Sina, 2004b: 165).

İbn Sina; bilgisizlik, zayıflık, yaratılışta kötürümlük, bazı durumlarda bir sebebin bulunmayışı, bazı durumlarda ise o sebebin farkına varılmasından kaynaklanan elem, yokluk, yoksunluk gibi iyiliğe zıt olan unsurları kötülük olarak kabul eder. Kötülük, insan ruhunun (nefs) yetkinleşememesinden kaynaklanır. İşte ölümden son-

raki yaşamda insanın ödül veya ceza ile karşılaşmasını belirleyecek olan da bu dünyada iyilik veya kötülük ile ilişkisidir. Bilgisiz olan, kendi varlığının cahili ruhlar (nefs) cezalandırılır, yetkinleşme yolunda ilerleyenler ise ödüllendirilir. Âhiret yaşamındaki mutluluk için insan bu dünyada kötülükten uzak durmalı, iyiliğe yönelmeli, daha önce de belirtildiği üzere ruhunu (nefs) arındırmalı ve her türlü davranışında bir denge gözetmelidir. Mevcut düzen içinde bir uygunluk ve uyum olduğunun bilincinde olan ve söz konusu dengeyi koruyan insanlar, doğal olarak yetkinleşeceklerdir.

> Nefsanî her gücün kendisine özgü bir haz ve iyiliği, kendisine özgü bir elem ve kötülüğü olduğu bilinmelidir. Sözgelimi, şehvetin haz ve iyiliği beş duyudan kendisine uygun duyulur bir niteliğin ona ulaşması; öfkenin hazzı zafer, vehmin hazzı ümit, hafıza gücünün hazzı geçmiş uygun şeyleri hatırlamaktır. Bu güçlerden her birisinin ezası ise kendisine zıt gelen şeydir. Bütün güçler, kendisine uygunluk ve uyumun bilincinde olmanın ona özgü iyilik ve haz olduğunda da bir şekilde ortaktır. Onlardan her birisine bizzat ve gerçekte uyumlu olan ise kendisine göre bilfiil yetkinlik olan yetkinliğin meydana gelmesidir (İbn Sina, 2005b: 170).

Ahengi koruyan, dengeyi kuran ve iyilik adına uğraşan insanın ölümden korkması için sebep yoktur. İnsanın amacı, kendi varlığının bilincine varmak olmalıdır. Böylece yetkinlik kazanan insan açısından ölümü anlamak ve korkudan kurtulmak mümkün olacaktır. Çünkü yaşam ve ölümün bir aradalığı/ardıllığı doğadaki düzenin -oluş ve bozuluş- bir gereğidir. İbn Sina'nın işaret ettiği üzere, var olanların hepsinin dirlik ve iyiliği susuz olmaz ancak kesin olarak bilinir ki suya düşen insan boğulur. Ateş de böyledir, çevresindeki her şeyi yakmakla birlikte dünyanın dirlik ve düzeninde o ne kadar yararlıdır. Dünyadaki her şey bu açıdan -bir düzen çerçevesinde ve bir denge gözetilerek- değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Alexandre Koyre (2008). *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Ali Durusoy (1999). "İbn Sina", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 20, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 322-331.

Bekir Karlıağa (2004). *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Hüseyin Gazi Topdemir (2009a). *İbn Sina Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı*, İstanbul: Say Yayınları.

Hüseyin Gazi Topdemir (2009b). *İbn Sina ve Bilim*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İbn Sina (1959). *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul: Orhan Mete Matbaası.

İbn Sina (2004a). *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik I*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina (2004b). *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina (2005a). *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli,

İstanbul: Litera Yayıncılık.
İbn Sina (2005b). *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
John Desmond Bernal (2009). *Tarihte Bilim*, Cilt I, çev. Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
Mahmut Kaya (2005). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları.
Yavuz Unat (2013). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.

3. GAZALİ: YAŞAM VE ÖLÜM

SEDA ÖZSOY[1]

Yaşamı ve Eserleri

12. yüzyılın, İslam coğrafyasında daha önce elde edilmiş olan başarılara rağmen siyasi ve sosyal karışıklıkların yaşandığı -mezhep çatışmaları ve Haçlı Seferleri gibi-, çözülmelerin başladığı ve bunların entelektüel faaliyetleri olumsuz yönde etkilediği bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Batı'nın göreli bir durgunlukla karşı karşıya kaldığı bir süreçte İslam medeniyetinde gözlemlenen gelişmeler, bu yüzyıl itibariyle mevcut sorunlardan dolayı ivme kaybetmeye başlamıştır. Bu yıllarda, İslam dünyasının belki de en dikkat çeken ve adından en çok söz edilen düşünürlerinden biri ise Gazali (Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed İbn Tavus Ahmet et-Tusî eş-Şafi el-Gazali) olmuştur. İran'ın Horasan bölgesindeki Tus kentinde 1058 yılında doğan Gazali, babasının mesleğine bağlı olarak (gazzal/yün eğiricisi)[2] bu adla anılmıştır. Gazali, ilk öğrenimini, babasının erken yaşta ölmeden önce kendisini ve kardeşini emanet ettiği bir aile dostunun yanında tamamladıktan sonra Tus'taki bir medreseye devam etmiştir. Düşünür, burada ilk olarak fıkıh dersleri almaya başlamış, ardından da Nişabur'daki Nizamiye Medresesine kaydolmuştur. Mantık ve felsefe derslerini takip ederek geçirdiği öğrenim hayatı, Selçuklu veziri Nizâmülmük'ün daveti üzerine gittiği karargâhta kaldığı altı yıl boyunca sürmüştür (Kaya, 2005: 337).

Bunun yanı sıra Nizamiye Medresesinde yaklaşık 300 öğrenciye ders veren ve telif çalışmaları yapan düşünür, mantık ve felsefeyle birlikte kelâm, Bâtınîlik ve tasavvuf alanlarında inceleme ve araştırmalarda bulunmuştur. Bu süreçte Gazali'nin tasavvufun gizeminin çözülmesinin nazarî öğrenimle değil, ruh ve ahlak temizliğiyle ve samimi bir dini yönelimle gerçekleşeceğini düşündüğü söylenir. Ancak bu araştırmalar, düşünürün yaşadığı hayatı sorgulamasına neden olmuş ve onun inzivaya çekilmeye karar vermesiyle sonuçlanmıştır. Gazali'nin otobiyografisi, hayatı boyunca ve özellikle Nizamiye Medresesinden ayrılışını takip eden bu dönemde mücadele etmek zorunda olduğu aklî ve ruhî sorunları karşımıza çıkarır. Düşünür, yirmi yaşından önce hakikat arzusuna tutulduğunu ve atalarının görüşlerine bağlı kalan

---

[1] Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

[2] Araştırmacıların bazıları, babasının mesleğini niteleyen sözcükteki iki "z" harfinden dolayı düşünürü "Gazzali" adıyla anmaktadır. Burada bu kullanım yerine "Gazali" adı tercih edilmiştir.

insanların pasiflik ve safdilliğini ve inanç ile akidelerle uğraşmalarını görmekten duyduğu sıkıntıyı aktarır (Fahri, 2000: 275). Bu düşünceler ekseninde Şam, Mekke ve Medine'de geçen on bir yıllık inziva hayatından sonra çocuklarının isteğiyle Nişabur'a dönen Gazali, 1111 yılında ölmüştür. Mevcut dini ve felsefî öğretileri tahlil ettikten sonra her türlü insan bilgisinden kuşkulanmak suretiyle bir sistem oluşturmaya çalışan Gazali, eleştirel yaklaşımıyla felsefede yeni bir çığır açmıştır (Ülken, 1993: 142). Huccet'ül İslam (İslam'ın delili), Zeynu'd Din (dinin süsü) ve Müceddid (dinin yenileyicisi) nitelemeleriyle karşılanan Gazali (Şerif, 1990: 203), fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık, felsefe, eğitim ve ahlak konularında yazdığı 100'ü aşkın eseriyle önemli bir otorite olarak kabul edilmiştir.

Gazali'nin eserlerinin bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: *Tehafüt el Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), *Kavaid el-Akaid* (İnançların Esasları), *Cevâhiru'l Kur'an* (Kur'an'ın Cevherleri), *Fedâilu'l Kur'an* (Kur'an'ın Faziletleri), *Kitab el Maksad el Esna fi Esmaillah el Hüsna* (Allah'ın Güzel İsimleri Üzerine), *el-Budur fi Ahbar el-Ba's ve'n-Nüşûr* (Ölümden Sonra Diriliş Hakkında), *el-Akide el-Kudsiyye* (Hak Yolun Esasları), *er-Risale el-Kudsiyye* (Hak Yolu Üzerine Risale), *ed-Dürre el-Fahire fi Keşf Ulum el-Ahire* (Kabir, Kıyamet ve Âhiret Hayatı Hakkında), *el-İktisad fi'l-İtikad* (İtikatta Orta Yol), *Faysalü't-Tefrika Beyn el-İman ve'z-Zandaka* (İmanla Küfür Arasındaki Sınır Üzerine), *Kitab İlcam el-Avam an İlm el-Kelam* (İnançta Hassas Ölçüler), *Risale fi'l-Mevt* (Ölüm Üzerine Risale), *Risale fi Beyan Ma'rifetullah* (Allah'ı Tanımak Üzerine Risale), *İhya'u Ulumi'd-Din* (Dini Bilgilerin Yeniden Canlandırılması Hakkında), *Kitab Mizan el-Amel* (Amellerde İlahi Terazi), *Kimya-yı Saadet* (Mutluluğun Kimyası), *Kitab fi'l-İbadât* (İbadetler Hakkında), *el-Keşf ve't-Tebyîn fî Gurur el-Halk Ecmaîni* (Varlıkların Yaratılış Hikmetleri), *Mükâşefetu'l Kulûb* (Kalplerin Keşfi), *Kitab el-Basit fi'l-Furu* (Fıkıh Üzerine), *er-Red el-Cemil li İlahiyat İsa Bişarih el-İncil* (İncil'e Dayanarak İsa'nın Tanrı Olmadığının Açıklanması Hakkında).

Gazali'nin Ölüm Hakkındaki Görüşleri

Doğayı anlama ve açıklama isteğiyle yola çıkan her düşünür gibi Gazali'nin de insan yaşamının bir parçası/var olmanın zorunlu koşulu olan ölüm hakkında dikkate değer görüşleri mevcuttur ve bunlar, oluşturduğu dizgenin bütünü ele alınmadan değerlendirilemez. Bu nedenle düşünürün bilgi, varlık ve insana ilişkin yaklaşımına göz atmak faydalı olacaktır. Çalkantılı bir dönemde yaşayan ve kendisini topluma karşı sorumlu hisseden Gazali, "hakkı hak olarak gören ve ona uyup izlemeyi yeğleyenlerden, bâtılı bâtıl olarak görüp ondan çekinip sakınmayı seçenlerden" olmayı umut ederek kendi düşünce sistemini inşa etmeye çalışmıştır. Felsefenin en temel sorunlarıyla ilgilenen ve kendisinden önce yaşamış düşünürlerin de üzerinde durduğu sorulara yanıtlar bulmaya yönelen Gazali, öncelikle bilginin tanımını yapmaya girişir. Platon ve Aristoteles'ten mülhem Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin görüşlerini eleştiriye tabi tutan Gazali için bilgi, şeylerin hakikatini anlamaya yarayan unsurdur. Hak ile bâtılı ayırt etme hususunda birçok ihtilaf bulunduğunu ileri süren

düşünür, asıl amacının her şeyin gerçek bilgisine ulaşmak olduğunu söyler. Bu nedenle kesin bilgiye ihtiyaç vardır çünkü kesin bilgi, hiçbir şüphe taşımadan, yanılma ve hayale yer bırakmadan zihnin açık ve seçik bir hale gelmesini sağlar (Kaya, 2005: 343).

Düşünür açısından bilginin kaynağı ise duyular ve akıldır. Ancak o, duyu verilerine dayalı bilgiye güvenmez çünkü duyular, birbirlerinden habersiz olabileceği için bizi yanıltabilir. Gazali'nin hâsse-i lems (dokunma duyusu), hâsse-i basar (görme duyusu), hâsse-i sem (işitme duyusu), hâsse-i zevk (tatma duyusu) ve hâsse-i şemm (koklama duyusu) şeklinde tasnif ettiği beş duyu, ilk bilgi kaynağı olsa da eksik ya da hatalı bilgi edinilmesine neden olabilir. Akıl ise varlığın hakikatini, özünü idrak eden, illetlerini anlayan, sonsuzluğu kavrayan, iyiyi kötüden ayırt eden, faydalı şeyleri bilen, insanın kendisi aracılığıyla kuramsal bilgileri öğrendiği bir yetidir (Gazali, 1989: 209). Örneğin, duyuların en güçlüsü olan görme duyusu, gölgeye bakıp onun hareketsiz durduğuna, dolayısıyla hareketin olmadığına hükmedebilir. Bir süre sonra deney ve gözlem, gölgenin hareket ettiğini, bu hareketin bir anda değil, aşamalı olarak yavaş yavaş gerçekleştiğini, hatta gölgenin hiçbir an durmadığını anlar. Bu ve benzeri duyulur nesneler hakkında duyu hâkimi yargıda bulunur ancak akıl hâkimi onu savunamayacak derecede yalanlayarak yalnız bırakır (Kaya, 2005: 344). Oysa maddi ve manevi varlıkların derinliklerine nüfuz eden ve başkasını bildiği gibi kendisini de bilen akıl, hakikati ortaya çıkarmanın vasıtasıdır ve duyular tarafından algılanamayan şeylerin bilgisine onunla ulaşılır. Böylece duyular ve akıl söz konusu olduğunda arzu gücünün zevkinin arzulananı elde etmekle görme gücününkinin güzel manzara seyretmekle -ki diğer güçler de böyledir- akıl gücünün gıdasının ve aldığı hazzın da akledilirleri algılamakla gerçekleştiğini söylemek mümkündür (Gazali, 2012: 206). Gazali, bu algılama sürecinde insanın, yedi yaşına geldiğinde temyiz kudretine eriştiği bir devreye girdiğini belirtir. Temyiz kudreti, insanın duyular dünyasının dışındaki şeyleri algılamasını sağlar. Bunun ardından girilen devrede ise akıl meydana gelir ve akıl sayesinde zorunlu, mümkün ve imkânsız şeyler algılanır. Bu noktada Gazali'nin varlık anlayışından kısaca söz etmek gerekir. Gazali, her ne kadar kendisinden önceki düşünürlerin varlık ile ilgili görüşlerini eleştirse de bu konuda benzer bir yaklaşım sergiler.

> Her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce ya mümkün, ya imkânsız ya da zorunludur. İmkânsız olma durumu muhaldir; çünkü özü itibariyle imkânsız, asla bulunamaz. Özü itibariyle yaratılanın varlığının zorunlu olması da imkânsızdır; zira özü itibariyle zorunlu olan, hiçbir şekilde yok sayılamaz. Bu da gösteriyor ki yaratılan özü itibariyle mümkün varlıktır. O halde bu tür varlık için var olmadan önce varoluş imkânı mevcuttur. Varoluş imkânı izafî bir nitelik olup kendi başına var olamaz, onun kendisine dayanacağı bir yer gereklidir. Bu yer ise maddeden başkası değildir; şu halde imkân ona dayandırılır (Gazali, 2012: 41).

Varoluş imkânının göreceli olduğunu savlayan düşünür, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeye *mümkün*, akılca kabullenilmesi mümkün olmayana *imkânsız*, aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de *zorunlu* adını verir (Gazali, 2012: 42). Ayrıca Gazali; zâti varlık, hissi varlık, hayali varlık, aklî varlık ve varlığa benzeyen varlık olmak üzere beş çeşitten bahseder. Bu varlık tasnifinde yer alan şeylerin nasıl varlığa geldiğini, başka bir ifade ile "İlk İlke" aracılığıyla nasıl oluştuğunu ise şu şekilde izah eder:

> Âlem ve âlemdeki her varlığın ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Eğer bir sebebi varsa onun da bir sebebi bulunmakta mı, yoksa bulunmamakta mıdır? Bu sorgulama, sebebin sebebi için de geçerlidir. Bu durumda sebep-sebepli ilişkisi sonsuza dek sürüp gidecek -ki bu imkânsız bir şeydir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte o son, varlığı için sebep bulunmayan İlk Sebep'tir ve biz ona "İlk İlke" adını vermekteyiz. Eğer âlem sebepsiz olarak kendiliğinden var olmuş olsaydı, böylece âlem "İlk İlke" olarak ortaya çıkmış olurdu. Zira biz "İlk İlke"den sadece sebebi bulunmayan varlığı anlıyoruz. Bu da zorunlu olarak vardır (Gazali, 2012: 79-80).

İlk İlke, varlığı için hiçbir sebep bulunmayan bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu ve bunun ittifakla kabul edildiğini göstermektedir. Buna koşut olarak Allah, "İlk"tir. Bu durum, kendisinden sonra var olanlara nispetle gerçekleşir. "İlke"dir çünkü başkalarının varlığının O'ndan geldiğine ve O'nun başkasının sebebi olduğuna işarettir.

> Allah, her şeyi yoktan var etmiştir, yok ettiğini yeniden var eder, dilediğini istediği gibi yapar. O, birdir, ortağı yoktur, tektir. O, kimseye muhtaç değildir, herkes O'na muhtaçtır. Zıddı yoktur. Hiçbir suretle benzeri olmayan, tek bir kadimdir. Evveli olmayan bir Ezeli'dir, varlığının başlangıcı yoktur. Varlığı daimidir, nihayete ermez, sonu yoktur. Daimi olarak her şeyi korur, yaratıklan idare eder. Bâkidir, asla yok olmaz. Cisim değil, suret değil, cevher değildir, miktan yoktur. Diridir, her şeye gücü yeter, her şeyi bilir (Gazali, 1989: 229-230).

Her şeyi yaratan ve bilen Allah, âlemin ezeli ve ebedi faili olarak mümkünlerin en şereflisinden başlayıp bir düzen kurmuştur. Yaratılmış varlıklar içindeki en üstün konum da insana verilmiştir. Gazali, kalp, ruh, nefs ve akıl gibi farklı terimlerle karşıladığı insanı,[3] esfel-i safilin (en aşağı makam) ve alay-ı illiyyin (en üstün makam)

---

[3] Gazali, insan hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: Kendini tanımak, bilmek istersen iki şeyden yaratılmış olduğu bilesin. Biri zâhiri kalıptır ki buna beden derler. Göz ile görülebilir. Diğeri bâtın manasınadır. Ona nefs derler, ruh derler, kalp derler. Bu ancak hakikat gözü ile görülebilir. Senin hakikatin, aslın bu bâtın manasınadır. Ondan gaynsı ona tabidir. Onun askeri ve hizmetçisidir. Beden, kalbin ülkesidir. Bu ülkede kalbin çeşit çeşit askerleri vardır. Kalbi âhiret için yaratmışlardır. Onun işi saadeti aramaktır. Onun saadeti, Allahü teâlâyı bilmektedir. Allahü teâlâyı tanımak, bilmek ise Allahü teâlânın yarattıklannı bilmekle ele geçer. Bu da bütün

arasında kendisine yer bulabilen, Allah tarafından yaratılmış bir varlık olarak görür. Yaradılışı itibariyle kusurları olsa da insan, yeryüzündeki yaşamıyla bu kusurlarını örtebilecek ve kendisini, kendi suretinde yaratan Allah'a kavuşma ve onu tanıma gayreti içinde olabilecek potansiyeli haiz tek varlık olmasından dolayı değerlidir. Bunun yanı sıra:

> İnsanın tam manasıyla bir insan olabilmesi, gizli kuvvetleri ve görünen azaları iledir. İnsanın görülmeyen gizli ve iç kuvvetleri, hayat ve ruhtur. Görülen kuvvetleri ise beden ve azalarıdır. Bu azalardan bazılarının yokluğu, insanın yokluğu demektir. Kalp, ciğer, beyin ve yokluğu ile insanın hayatı yok olan diğer bazı azalar gibi. Bazılarının yokluğu ile hayat yok olmaz fakat hayatın gayesi kaybolur. Dil, göz, el ve ayak gibi. Diğer bazıları ne hayatı ne de hayatın gayesini kaybeder (Gazali, 1989: 434).

Hayatın gayesine ulaşmak, insanın en temel yönelimlerinden biri olmalıdır. Bu da kendilik bilgisi olmadan gerçekleştirilemez. Çünkü Gazali (1972: 17), "Kendini bilmeyen tanrıyı nasıl bilir?" sorusu üzerinden insanın değerini belirler. Allah'ı tanıma kapısının anahtarı, önce insanın kendi nefsini bilmesi ve ruhunun hakikatini anlamasıdır. Allah'ı tanıma (mârifetullah) kapısının kilidi ancak bu anahtar ile açılır (Gazali, 1999: 66). Marifet ve bilgi insanın yaratılışında gizlenmiş olduğuna göre, insanın bunu elde etmesi için önce kendini bilmesi ve böylece yaratıcısını tanıması gerekir. Bunun için insan, esasen "Sen nesin?", "Yaradılışın nasıl olmuştur?", "Ne vakit, nerede ve ne için dünyaya geldin?", "Senin saadetin ne ameldedir?" ve "Asiliğin, umutsuzluğun, şefkatin nedir?" şeklindeki soruların yanıtlarını bulmalıdır. Ardından iyi ve güzel fiilleri yerine getirmeli, kendisindeki yetenekleri kullanmalı ve akli hazları cismani olanlardan yeğ tutmalıdır. Böylece bir düzen içinde ve vasıtalı bir şekilde Allah'tan meydana gelen insan, yine O'na yakın olma imkânına kavuşacaktır. Ayrıca bu tür bir insan, âhiretteki mutluluğa erişmenin yollarını da bulacaktır.

âlemdir. Âlemdeki acayip şeyleri tanımak, ona hisler yoluyla gelir. Bu hisler ise beden ile varlıkta durmaktadır. O halde marifet onun avıdır. Hisler de tuzağıdır. Beden, binek hayvanıdır ve onun tuzağının taşıyıcısıdır. Bunun için insanın bedene ihtiyacı vardır. Beden, sudan, topraktan, sıcaklıktan ve rutubetten mürekkeptir. Bu yüzden zayıf ve muhtaçtır. Helak olmasından korkulur. İçerden acıkma ve susama, dışardan ateş, su ve düşmanların ve canavarların ve başka şeylerin kendini öldürmek istemeleri ile korkudadır. Açlık ve susama sebebiyle yemek ve içmek ister. Bunun için iki askere muhtaçtır. Biri zâhirde, el, ayak, ağız, diş, mide gibi. Diğeri bâtında yemek ve içmek isteği gibi. Dışardaki düşmanlarından korunması için iki askere ihtiyacı vardır. Biri zâhirde, el, ayak, silah gibi. Diğeri bâtında, hışım ve gadab gibi. Görmediği gıdayı istemesi ve görmediği düşmanı def etmesi mümkün olmadığına göre, idrak etmeye, anlamaya ihtiyacı vardır. Bir kısmı zâhirdedir. Onlar da beştir ve yeri dimağdır: Hayal kuvveti, düşünme kuvveti, ezberleme kuvveti, hatırlama kuvveti ve vehim kuvvetidir. Bu kuvvetlerden her birinin hususi işleri vardır. Bir tanesine zarar gelirse insanın işi, dünyada da âhirette de aksar. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Gazali (1972). *Kimya-yı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, ss. 18-21.

Çünkü dünya, âhiretin tarlasıdır. Dünya, kendisini ebedi bir vatan tanıyanları değil, bir köprü ve misafirhane kabul edenleri Allah'a ulaştıran bir vasıtadır (Gazali, 1989: 39). Bu dünyanın kalıcı olmadığını anlayan ve âhiret yoluna giren kişi ise önce şeriatın zâhiri emirlerini doğru bir biçimde uygulamalı, sonra şeriatın derinliklerine ve sırlarına yönelmelidir. Buna koşut olarak iyi ve doğru eylemlerde bulunmayı seçen insan, ibadet etmeyi bir görev edinmelidir.

> İyi amel ve ibadete olan ihtiyaca gelince, bunlar nefsin arınması içindir. Zira nefis bu bedende bulunduğu sürece, onun varlığın hakikatini anlaması engellenmiştir; bu durum, nefis bedene yayıldığı için değil, bedenle meşgul olup ona ilişkin istek ve arzulara yönelmesinden ileri gelir. Bu istek ve arzu, uzun süre nefsanî istek ve arzuların peşinden koşmak ve duyusal zevklere alışkanlık peydâ etmek suretiyle nefiste yer eder. Beden öldüğünde nefiste yer eden bu nitelikler, iki açıdan nefse zarar verir. Birincisi, bunlar nefse özgü hazlar olan meleklerle ilişki kurma ve ilahi güzel varlıklardan haberdar olma gibi şeylere engel olur. Artık nefsi meşgul eden beden de yok ki ölümden önce olduğu gibi onun acı duymasını engellesin. İkincisi, nefsin zevklere ulaşmasını sağlayan bedene ait aletler kendisinden alındığı halde ihtira ile dünyevi zevk ve vasıtalara temayül duygusu onda kalmıştır. Nefsin bu durumu, bir kadına âşık olan, başkanlığa alışan, evlatlarına aşırı bağlanan, malıyla mutlu olan, saygın biri olmaktan sevinç duyan bir kimsenin sevgilisinin öldürülmesi, başkanlıktan azledilmesi, hanımı ve çocuklarının tutsak olması, mallarına düşmanın el koyması ve saygınlığını bütünüyle kaybetmesine benzer. Kuşkusuz bu kimse dünya hayatında kaybettiklerinin benzerine tekrar kavuşma ümidi tükenmediği ve dünya işleri de gelip geçici olduğu halde karamsarlığa kapılarak büyük bir acı duyar. Oysa ölümle birlikte bedenin ortadan kalkması sonucu bütün ümitler kesilince durum ne olur? (Gazali, 2012: 210-211)

İşte bütün bunlar, insanoğlunun bu dünyanın geçici olduğunu kavrayarak kendisini ve yaratıcısını bilmesini ve öte dünyadaki huzur için nefsini arındırmasını bir önkoşul olarak ortaya çıkarır. Çünkü insanın varoluşu sonludur ve âhiret hayatına nispetle çok kısa sürelidir. İnsan yaşamının zorunlu bir koşulu olan ölüm, her an bu sonu gerçekleştirebilir. Bu nedenle Gazali, insana "Nerede olursanız olun, sağlam ve güçlendirilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır." (Nisâ, 4/78) ve "Her canlı ölümü tadacaktır." (Âl-i İmrân, 3/185) ayetlerini unutmamasını telkin eder. Onun açısından akıllı insanlar için makbul olan, bu âlemde tek başına Allah'ın huzurunda bulunduğunu, ölümün, hisâbın, Kitabın, cennet ve cehennemin önünde olduğunu düşünerek bunlardan yararlı olanları alıp zararlıları atmaktır (Gazali, 1989: 106). İnsan, bedenine bağlı olan bütün arzu ve lezzetlerin ölümle beraber söneceğini ve hatta bedene ait elemlerin ölüm neticesinde biteceğini bilmekle mükelleftir. Marifet lezzeti kalbe aittir ve bu da ölümle artacaktır (Gazali, 1972: 37). Gazali, ölümün hakikatini şöyle açıklar:

> Eğer ölümün hakikatinden bir eserin ne demek olduğunu bilmek istersen bilmelisin ki insanın iki ruhu vardır. Biri hayvanlara mahsus ruh cinsindedir, biz ona hayvanî ruh diyoruz. Diğeri ise meleklere mahsus ruh cinsinden olup ona insanî ruh diyoruz. Bu hayvanî ruh, canlılarda sol tarafta bulunan yürek denilen et parçasında olup kalbin membaıdır. O ise hayvanın bâtın mizaçlarından buhar gibi lâtiftir. Mutedil bir mizacı vardır ve kalpten atardamarları vasıtası ile hareket eder. Beyne ve bütün uzuvlara ulaşır. Bu ruh, his ve hareketleri taşımaktadır. Beyne ulaşınca hareketleri azalır, mutedil olur. Göz ondan görme kuvveti, kulak ondan işitme kuvveti ve diğer azalar da kendi hassa ve kuvvetlerini alırlar. Bu, içerisi tozlu olan bir odadaki kandile benzer. Kandilin ışığı tozlardan geçip duvarın üzerine düşer. Orayı aydınlatır. Kandilin aydınlığı duvarın üzerinde zâhir olduğu gibi Allahü teâlânın kudretiyle görme, işitme ve diğer hislerdeki kuvvetler bu ruhtan diğer azalarda meydana geliyor. Eğer bazı damarlarda tıkanma olsa ondan gelen uzuv hareketsiz kalıp felç olur. Onda his ve hareket kuvveti olmaz. Doktor, bu tıkanıklığı gidermeye uğraşır. Bu ruh, kandilin alevi gibidir. Kalp ise fitili gibidir. Gıdalar da yağı gibidir. Kandilde yağ bitince kandil söner. Yağ olup fakat fitil çok yağ çekse bozulup artık yağ çekmez olduğu gibi, kalp de çok zaman geçince gıda almaz olur. Yağ ve fitil yerinde olduğu halde, kandilin üzerine bir şey koyduğun zaman söndüğü gibi, bir canlıya da büyük bir zorluk ve yara gelince ölür (1972: 70-71).

Diğer yandan Gazali'ye göre bir insan, düşünür tarafından kandil metaforuyla örneklenen ve kendisini hakiki Mâbuda kavuşturacak olan ölüm söz konusu edildiğinde şunları öncelikle hatırlamalıdır:

1. İşlerin sonu: Ölüm,
2. Son durağı: Kabir,
3. Kendisine gelecekler: Münker ve nekir,
4. Vadesi: Kıyamet,
5. Ebedi kalacağı yer: Cennet ve cehennem (1999: 7).

Bu hatırlama süreci ise üç şekilde gerçekleşmektedir. İlkinde, gâfil kişi, dünya işleri ile uğraştığından ötürü ölümü düşünür ancak onu çirkin görür. Çünkü bu insanlar, ölümün kendilerini dünyada elde ettiklerinden ayıracağını bilir. İkincisinde, tövbe ehli, ölümü kendilerini mağlup etsin, günaha girmekten uzak tutsun diye anarlar. Üçüncüsünde ise arif kişiler, yaratıcılarına kavuşmak umuduyla ölümü/vadenin dolmasını bekler (Gazali, 1999: 9-10). Gazali açısından ölüm, büyük bir iştir ve ulu bir tehlikedir ancak insanlar dünya işleriyle öylesine meşgul olurlar ki bunu bilmezler. Böylece ölümü hatırlamayan insan, dinin gereklerini yerine getirmekten de uzaklaşacaktır. Dünyaya bağlılık, bilgisizlik ve ölümden korkmak, insanda daha uzun bir ömre sahip olacağı ve bundan dolayı sorumluluklarını daha ileri bir zamanda yerine getireceği düşüncesini uyandırır. Düşünüre göre bu durumdan kurtulmanın yolu ise dünyayı bilmekten, dünyadaki yaşamın kısa süreli olduğunu anlamaktan ve bura-

daki zevkin sonsuz olmadığını kavramaktan geçer. Çünkü dünya hayatı, âhiret hayatına göre bir uykudur (Gazali, 1999: 16).

> Cehalet şudur ki gençliğe güvenilir. Hatta şu bile bilinmez ki bir kişi yaşlanıncaya kadar bin genç ve bin çocuk ölür gider. Şehirlerde bundan ötürü ihtiyarların sayısı azdır. Çünkü yaşlılığa çok az kişi erişir, insanların çoğu daha yaşlanmadan ölüp gider. Cehaletin bir sebebi de şudur ki insan kısmı vücudu sağlam ve sağlıkta iken ansızın ölümün gelmesini uzak sanır. O kadar bir şeyi bilmez ki ansızın gelen ölüm ne kadar enderse hastalığın ansızın gelmesi öyle ender değildir. Hastalık ansızın gelince ölüm de ansızın gelebilir. O halde insan ölümün göz önünde bir güneş gibi parlayıp durduğunu bilmeli. O güneşin önüne bir gaflet bulutu getirip daima onun gölgesinde yaşamayı bir rahatlık bilmemelidir (Gazali, 1999: 16).

İnanan bir insan, yalnız kaldığı zamanlarda ölümü düşünmeli ve kendisini bekleyen sona/başlangıca hazırlık yapmalıdır. Gazali, peygamberin insanlara ihtiyarlık gelmeden gençliğin, hastalık gelmeden sağlığın, meşguliyet vakti gelmeden boş zamanın, ölüm gelmeden hayatın, fakirlik gelmeden zenginliğin kıymetini bilmelerini buyurmasından hareketle alınan her nefesin ecelin verdiği mühleti işaret ettiğinin farkında olmayı salık verir. Eğer insan, bahsi geçen unsurların bilgisine sahip olsa ve aynı zamanda can vermenin acını bilse dünya işlerine bu denli yönelmez ve âhiret hayatının gereklerini yerine getirirdi.

> Sen bil ki yaranın acısı şundan olur: Bir uzvumuz ne zaman yaralansa ruhumuz ondan haber alır. Ve açık bir gerçektir ki kılıç yarası, ruha büyük bir ızdırap verir. Bundan ötürüdür ki ateşin acısı bütün vücut parçalarına geçer, dağılır. Can çekişme öyle bir acıdır ki yalnız ruhta belirir ve ruhun bütün varlığı o acıya boğulur. Can veren kişinin susması, ses çıkaramaması güçsüzlüğündendir. Öyle ki can vermenin güçlüğünden dil tutulur. Akıl şaşkına döner. Bunu da ancak bunu tadan, bu hali yakinen görmüş olan ya da nübüvvet nuru ile bu hali görmezden önce bilmiş olan bilir (Gazali, 1999: 20).

Görüldüğü üzere bu zorluklardan kurtulmak için insanın ölümü hatırlaması ve ölümden sonraki hayatı için tedbirli olması önemlidir. Gazali, ruhlann ve nefislerin makamı olan Melekût âlemine yaklaşmak için insanın yapması gerekenleri ise şu şekilde belirler:

1. Nefs ile her türlü heves ve hazlardan kendini çekme mücahedesine girmek,
2. Kalbini, kötü huy ve ahlak paslarından arındınp temiz kılmak,
3. Tenha bir yere çekilip gözle görülür duygularından uzak kalmak,
4. Candan ve gönülden daima Allah'ı zikretmekle meşgul olmak (1999: 87).

Bunların yanı sıra insanın âhiret mutluluğunu tesisi amacıyla içinde bulunduğu nefis mücadelesinden galip gelmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda insan, kendi ayıplarını görmeli ve bunları telafi etmelidir. Gazali, bunun için dört yol öngörür:

Birinci yol: Nefsin ayıplarını, şeytanın hilelerini ve beşerin zaaflarını iyi bilen, bu konularda uzmanlık kazanmış olan bir şeyh ve âlimin yakın gözetim, müşahede ve murakabesi altına girmek, onun uyarı ve nasihatlerini itirazsız bir şekilde kabul etmek ve gösterdiği tedaviyi uygulamaktır.

İkinci yol: Dindar, basiret sahibi, özü ve sözü doğru bir mümini arkadaş edinmek ve onun uyarı ve ikazlarını değerlendirip kendine çekidüzen vermektir. Din büyükleri bu yolu benimsemişlerdir.

Üçüncü yol: Kendi ayıp ve kusurlarını düşmanlarının dilinden öğrenmektir. Çünkü düşman, bir kısım dostlar gibi, hatalara karşı gözlerini yumup dillerini tutmaz. Bu sebeple bunların kötü niyetle de olsa konuşmalarından, şirin görünmeye çalışan dostların susmalarından daha çok faydalanmak mümkündür.

Dördüncü yol: Çevresindeki insanlarda gördüğü ayıp ve kusurların kendisinde de olduğunu kabul etmektir. Çünkü kötü huylar, yanlışlık ve çarpıklıklar bulaşıcı hastalık gibidirler. Bunlar bir yerde yayıldıkları zaman herkesi az veya çok etkiler. Bu böyle olduğu için Müslüman bir kimse, başkalarında gördüğü ayıpların kendisinde de bulunduğunu düşünmeli ve bunlardan kurtulmaya çalışmalıdır (2005: 501-505).

Mezkûr yollardan birini seçerek doğruluğu benimseyen insanın ölümü unutmadan hayatını ona göre düzenlemesini ve olumlu davranışlarda bulunarak âhireti düşünmesini öne çıkaran Gazali, cennet ve cehennem konusunda da insanlara uyarıcı bilgiler verir. Cennet nimetleri ve cehennem gazapları, insanın dünyadaki yaşamıyla orantılı olarak karşısına çıkacak unsurlardır. Bu nedenle imanın esaslarından biri olan âhiret inancı çerçevesinde cennet ve cehennem, insanların nefislerini terbiye ederken dikkate almaları gereken konuların başında gelir. Gazali'ye göre:

> Cennet, ateş ve azap yeri olan cehennem karşısındaki nimet ve sevinç ülkesidir. Ölüp bu dünyadan giden herkesin ebedî olarak kalacağı yer, birbirine bütünüyle zıt olan bu iki yerden birisidir. Onun için bir taraftan cehennemin azaplarını çokça düşünüp kalpte korku üretmek, bir taraftan da cennetin nimetlerini tefekkür edip ümit oluşturmak lazımdır. Üretilen korkuyla günahlardan sakınmak, oluşturulan ümitle ibadet ve tâat yapmak doğru yolu teşkil eden yöntemdir. Doğru yolda yürüyen de elemli azaplardan selamet bulup büyük bir mülk ve mutluluk elde eder. Allahü teâlâ, cehennem azaplarıyla cennet nimetlerinin nasıl şeyler olduğu hakkında fikir vermek için dünyada bir taraftan çeşitli sıkıntılar, bir taraftan da türlü rahatlıklar, sevinçler ve lezzetler yaratmıştır. Bunlar, cennetteki ve cehennemdeki şeylerin tıpkısı ve aynısı değildir. Fakat damlanın deniz hakkında fikir vermesi kabilinden cehennem ve cennette nelerin bulunduğu konusunda bir ön fikir, bir kısa görüş verirler. Bu yüzden insan, dünyada yaşadığı, gördüğü veya duyduğu bütün olumsuzluklarda bunların cehennemde bulunan daha büyük biçimlerini, bütün olumlu şeylerde de bunların cennette mevcut daha mükemmel şekillerini görmeye çalışırsa cehennemden kaçmakla cennete koşmak için gerekli olan güç ve iradeyi kazanır (2005: 479).

Kendisinden ve hislerin uzaklaşıp aslına inen ve Allah'ın zikrine dalanlar için âhiret hayatı, bu dünyadakinden daha güzel görünür. Bu dünyaya ve burada elde edilenlere duyulan sevgi, insanın âhirette yaşayacakları üzerinde belirleyicidir. Çünkü insanın karşılaşacağı azap, kalbin dünyaya bağlanmasından başka bir şey değildir ve herkesin cezası ve rahatı, bahsi geçen bağlılık nispetinde olacaktır. Bu doğrultuda Gazali açısından insanın yüz yüze geleceği üç tür azap ateşi mevcuttur.

Birincisi: Dünya arzu ve isteklerinden ayrılış ateşidir. Bunun sebebi, aşk ve cenneti istemenin kalbin yaratılışına uygun olmasıdır. Mâşukla olmak, kalbin cenneti olunca mâşukla olmamak da cehennemi olur. O halde dünyaya âşık olan dünyada cennettedir. Âhirette ise cehennemdedir. Çünkü mâşukunu ondan almışlardır. Demek ki bir şey, iki değişik halde hem lezzete hem de eleme sebep olur.

İkincisi: Yaptığı rezaletlerden utanma ve mahcubiyet ateşidir. Bir insan, bu dünyada zâhirde güzel görünen âdet şeklinde işler yapar. Fakat onların aslı ve hakikati kötü ve çirkindir. O işlerin aslı ve hakikati kıyamette insana gösterildiğinde onun rezilliği meydana çıkacak ve mahcubiyet ateşi işe yanacaktır.

Üçüncüsü: Allahü teâlâyı görmekten mahrum kalma ve o saadete kavuşmaktan ümitsiz olma hasretinin verdiği ateştir. Bunun sebebi, bu dünyadan götürdüğü körlük ve cahilliktir. Zira marifete kavuşamadı ve kalbini zikir ve mücâhede ile de temizlemedi ki öldükten sonra Allahü teâlâ ona görünsün (1972: 84-87).

Ölüm mevzubahis edildiğinde kalp, bir yol göstericidir. Çünkü Gazali'ye göre kalp, parlak bir aynaya benzer ve günah işlemenin ve dünya arzularına kapılmanın pasları onu karartır. Böylece artık bu ayna, bir şey gösteremeyecek bir hale gelir. Bunun sonucunda insan, ne yaratanını görmeyi, ne doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi, ne de azap ateşinden kurtulmanın yollarını bulmayı başarabilir. İnsan, bu ateşlere maruz kalmamak için iyi amel cevherlerini edinmelidir. Bunların yanı sıra Gazali, yeniden diriliş ve ruhun bedene dönmesi gibi konularla da ilgilenmiştir. Ancak düşünür, bu tür meselelere eleştiriyle yaklaşır. Gazali, diğer düşünürlerin âhirette bu dünyadakinden çok daha büyük haz türleri olduğu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğu noktasındaki görüşlerini benimsemekle birlikte cesetlerin dirilişini dine aykırı olarak gördüğü için reddeder. Bu durum, insanın maddesiyle değil, nefsiyle insan olması; dünya hayatını eksik organlarıyla geçirenlerin ruhlarının yeniden aynı bedene dönmesinin hoşnutsuzluk meydana getirmesi ve yeryüzündeki maddenin bütün insan nefislerini karşılamaya yetmemesi gibi gerekçelerle akla aykırıdır.

> Hayat ile beden yok olunca, onların yeni baştan yaratılması aynısının değil, benzerinin yaratılmasıdır. Hâlbuki iadeden anlaşılan, hem kalan hem de yenilenen yanları olduğu varsayılan şeydir. Böylece kalan bir öze, yani yokluğa göre "dönüş" anlamı gerçekleşirse bu yaklaşım, salt olumsuzluk anlamındaki mutlak yokluğu ortadan kaldırır ki bu, varlığı sürekli olan bir öze, yani yokluğa varlığın dönmesi demektir. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda, "Bir süre toprakta hayat sona erdikten toprak canlandı." demek daha doğru olur. Fakat bu, insana dönüş

olmadığı gibi, bizâtihi o insana dönüş de değildir. Çünkü ona ait diğer parçalar veya onların çoğu besinlerle değiştiği halde o yine aynen ilk baştaki insandır. Öyleyse o, ruhu ve nefsi itibariyle odur. Hayat ve ruh yok olunca, artık yok olanın dönüşü düşünülemez ancak yeniden onun benzeri oluşur. Nefsin bâki kalarak aynen o bedene döndürüleceği varsayımı da imkânsızdır. Yüce Allah'ın kudretine dayanarak bunun mümkün olduğu farz edilecek olursa ya sadece ölüm anındaki bütün cüzler bir araya toplanacaktır ki bu durumda burnu kulağı kesik ve azadan noksan olanların da önceki gibi aynen iade edilmeleri gerekir. Doğuştan azası noksan olanların ölüm anındaki durumları üzere diriltilmeleri de büyük bir ceza sayılır. Ayrıca Ay feleğinin altında oluş ve bozuluşu kabul eden maddeler sınırlı ve sonlu olup bunu arttırmak imkânsızdır. Bedenlerden ayrılan nefisler ise sınırsızdır. Dolayısıyla bedenler nefisleri karşılayamaz (Gazali, 2012: 215-217).

Böylece Gazali, ruh göçünü savunanların görüşlerini çürütmüş olduğunu ileri sürer. Ölüm ya da yeniden diriliş için gerekli şart ve sebepleri en iyi bilen Allah'tır ve bu nedenle de kitapta yazılanlara itibar etmek daha doğru olacaktır. Dolayısıyla Allah ile, Allah için ve Allah'a yönelik olarak yaşayan insan, kendini, yaşamının amacını ve kendisini yaratanı bilir, dolayısıyla ölüm korkusundan uzaklaşır. Çünkü bu korkunun yegâne sebebi bilgisizliktir. Ölümün hakikatini bilemeyince âhiretin hakikatini kimse bilemez. Hayatın hakikatini bilemeyince ölümün hakikatini kimse bilemez. Ruhun hakikatini bilemeyince hayatın hakikatini kimse bilemez. Ruhun hakikatini bilmek de kendi nefsini bilmektir (Gazali, 1972: 69). Kendini bilen insan, gerçek bir mümin olma yolunda ilerler. Mümin olan bir kimse de ölümden korkmaz. O ancak âhiret azabından korkar. Bu azaba karşı tedbirli ve hazırlıklı olduğu zaman ise ölüm, onun için bir rahatlama ve kayıtlardan kurtulma vesilesidir. Ölüm, mümin için bir hediye olduğuna göre insan, ölüm sayesinde dünya sıkıntılarından, nefis ve şeytanla çetin mücadeleden, şehvet ve haramlara karşı direnmekten kurtulur (Gazali, 2005: 174). Kandilde yağ bitince kandil sönecektir.

Kaynakça

Âl-i İmrân, 3/185.

Gazali (1972). *Kimya-yı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali (1989). *İhya-u Ulumi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali (1999). *Ölüm ve Ötesi*, çev. Abdullah Aydın, İstanbul: Sağlam Yayınevi.

Gazali (2005). *Mükâşefetu'l Kulûb*, çev. Abdulhalık Duran, İstanbul: Hikmet Neşriyat.

Gazali (2012). *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.

Hilmi Ziya Ülken (1993). *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Macit Fahri (2000). *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Mahmut Kaya (2005). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Mian Muhammed Şerif (1990). *İslam Düşünce Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, Cilt II, İstanbul: İnsan Yayınları. Nisâ, 4/78.

IV. BÖLÜM:
MODERN ÇAĞ'DA
YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

1. GIORDANO BRUNO: YAŞAM VE ÖLÜM



FIRAT İLİM[1]

Giordano Bruno ya da diğer bir adıyla Nola'lı Bruno 1548'de İtalya'nın Napoli kenti yakınlarındaki Nola'da doğdu.[2] 1572 yılında Dominikan tarikatına bağlandı ve teoloji eğitimi almaya başladı. Bu yıllarda İtalya'da oldukça baskıcı bir ortam hakimdi; katolik kilisesi yeni bilimsel gelişmelerin yaratabileceği büyük etkilerden korkuyordu ve olası toplumsal hareketleri engellemek amacıyla katı ve baskıcı uygulamalarda bulunuyordu. Giordano Bruno da bu baskıcı ortama dayanamadı ve 1579 yılında İtalya'yı terk edip önce İsviçre, Fransa ve oradan da İngiltere'ye geçti. 1581 yılında Paris'e gidip, orada içerisinde tiyatro oyunlarının da bulunduğu kimi yayınlar yaptı. Takip eden yıllarda İngiltere'de kendi sonsuz evren görüşünü kamuya açtı ve yersel fizik ile Hıristiyan teolojisinin öngördüğü fizik anlayışını uzlaştırma girişimlerinde bulundu. 1583 yılında Oxford'da Kopernik üzerine kamuya açık dersler verdi ve akademik çevrelerden aldığı olumsuz tepkiler üzerine Londra'ya döndü. 1584-85 yılları arasında İngiltere'de *Sonsuz, Evren ve Dünyalar, Pegasus'un Kabalası* gibi kimi diyaloglar yayımladı. Takip eden 6 yıl içerisinde yine çoğunlukla Wittenberg,

1 Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

2 Biyografi konusunda yararlanılan temel kaynaklar: Ingegno, 2004: s.vii, viii, xxx-xxxiii; Boulting, 1914: Chapter XX, Bloch, Şubat 2002.

Frankfurt, Prag ve Paris gibi çeşitli Avrupa şehirlerde bulundu ve buralarda yayınlarına devam etti.

Bruno özellikle İtalya'dan çıktıktan sonra çeşitli kereler mezhep değiştirdi ve marjinal entelektüel ilgileri ve üslubu dolayısıyla gittiği yerlerde çoğu zaman "istenmeyen adam" ilan edildi. Bu noktada onun hem Calvinistler hem Lutherciler hem de Katolikler tarafından kendi cemaatlerinden uzaklaştırıldığını hatırlamak ilginç olacaktır. Giordano Bruno 1591 yılında kendisine İtalya'daki teoloji tartışmalarında bir yer aramak amacıyla ikna edilerekVenedik'e döndürüldü ve bir yıl sonra da tutuklandı. Engizisyon mahkemelerinin elinde geçen uzun ve işkencelerler dolu sekiz yıllık bir yargılanma sürecinden sonra 17 şubat 1600 tarihinde Campo de Fiorini'de diri diri yakıldı. Peter Burke, Bruno'nun idamı için kilise tarafından sunulan Hıristiyanlık ile ilgili gerekçelerin yanında, onun "Mısırlıların dinini yeniden canlandırmaya teşebbüs suretiyle dine ihanet etmek" gibi oldukça enteresan kimi suçlarla da ilişkilendirildiğini belirtmektedir. (Burke, Kasım 2003: 125-126) Durumun bu halde olmasında Bruno'nun da yargıçlara karşı "Siz bu kararı verirken, ben dinlerken korktuğumdan daha çok korkuyorsunuz" diyerek dikkat çektiği üzere, kilisenin yeni çağın ve yeni düşünme biçimlerinin getireceği değişimlerden duyduğu korku etkili olmuş olsa gerek. (Bloch, Şubat 2002: 25)

Bruno dünya merkezli evren modeline karşı olmasıyla daha temelden katolik inancından ayrılıyordu. Ancak onun suçlamalara temel olan esas düşünceleri, ruh, madde ve Tanrı üzerine görüşleri olmuştur. Bruno için doğa "dünyaya biçim veren yaratıcı tanrıdır". (Bloch, Şubat 2002: 35) Aristoteles'in kavramıyla söylendiğinde, Tanrı dünyanın formel nedenidir. Bruno'un kendi sunduğu örneğe göreyse, bir gemiyi idare eden dümenci nasıl ki o geminin içinde olmasına ve onu yönetmesine rağmen onunla bir ve aynı şey değilse, tanrı ya da dünyanın ruhu da benzer şekilde bu dünyanın içindedir ama onunla bir ve aynı şey değildir. (Bruno, Ocak 1997: 75, 80-82) Buna benzer şekilde, dünyanın bütünü için, tümel için geçeri olan, onun tikelleri için de geçerli olmalıdır. Dolayısıyla yalnızca tanrının değil, aynı zamanda doğal nesnelerin de birer ruhu vardır. Ve onların her birinin ruhu kendi maddesellikleri ile bir ve aynı şeyden ibaret olarak görülmemelidir. (Bruno, a.g.e.: 82)

Bruno'ya göre doğada biri ruhsal, diğeri maddi olmak üzere iki tür töz vardır. Ancak bunların her ikisi de tek bir varlığa ve tek bir köke indirgenebilir. Bu kök, doğadaki her türlü nesnenin içerinde egemen olan "evrensel ruh"tur. (Bruno, a.g.e.: 109, 118) Ancak burada ilginç olan, Bruno'nun ruhsal tözü, maddenin içerisinde kendine yer edinen "biçim"/form unsuruna eşitlemesidir:

> Eğer buna göre *Geist*, ruh, hayat bütün nesnelerin içinde varsa ve farklı derecelerde bütün nesnelerin içinde varsa ve farklı derecelerde bütün maddeyi doldurıyorsa, böylece o besbelli gerçek realiteyi ve bütün nesnelerin gerçek biçimini oluşturuyor demektir. Şu halde dünya ruhu evrenin ve onun kuşattığı şeyin inşa edici biçimmsel ilkesidir. Demek istiyorum ki, eğer hayat bütün nesnelerin içinde

> mevcutsa, bu taktirde ruh bütün nesnelerin biçimidir; o her yerde maddenin yöneticisidir; onun bileşiklerini ortata çıkarır ve kısımlarının bir arada tutunmasını sağlar ve terkip edilenin içinde hüküm sürer. Bu sebepten bu biçimin maddeden daha az diyemeyeceğimiz devamlılık gücü vardır. Ben onu bütün nesnelerin içinde birlik gösteren biçim olarak kavrıyorum. (Bruno, a.g.e.: 86)

Bruno'ya göre ruh "bütün nesnelerin içinde birlik gösteren biçimdir". (Bruno, a.g.e.: 86) Ona göre hiçbir şey sadece maddi olamaz, aksine onun bir biçime/forma da sahip olması gerekir. Ruh ya da biçim, doğada mevcut herhangi bir tohumun uygun koşullarda kendini gelişime açması gibi, Bruno'nun deyimiyle "elverişli bir taşıyıcı bulur bulmaz gelişen bir canlı gibidir". (Bruno, a.g.e.: 84-85)

İtalyan filozofa göre, dış biçimler doğal oluş ve bozuluş sürecinde yiter ve değişir; zira bunlar ne töz ne de kendinde nesnelerdir; bunlar rastlantısal niteliklerdir. Bu durumda maddenin kendisi biçim için bir yuva teşkil eder durumdadır; biçim yeni bir yuva bulduğunda onda tezahür eder ve zaman içerisinde onu terk eder, ancak geçici olarak bir arada bulunduğu yuvadan ayrılmasıyla yok olmaz. (Bruno, a.g.e.: 87) Biçim belirli bir koşulda, belirli bir nesnede kendini yoğunlaştırır ve bu süreçte bir bireyi meydana getirir. Biçim bir maddeyi belirleyen bir nedene dönüşür ve maddenin sınırlanması olur. Böylece biçim maddeyle sınırlanır, onun içerisinde tezahür eder, ancak aynı zamanda da maddeyi sınırlandırır. Dolayısıyla madde ve biçim karşılıklı olarak bağlantılı olmakla birlikte onlar birbirini sınırlandıran iki ayrı tözdür. (Bruno, a.g.e.: 89)

> Görüyoruz ki bütün doğal biçimler maddenin içinden yiterler ve tekrar maddenin içine girerler. Bu sebepten gerçekte hiçbir varlığın durumunda ısrarla kalmaması sabit, ebedi ve ilke olarak değerli diye madde müstesna geçerli olmaması olasılığı vardır. Bunun dışında biçimler içinde onların teşekkül edeceği ve yok olacağı maddesiz hiçbir varlık var olamaz, biçimler onun (maddenin) rahminden ortaya çıkarlar ve tekrar onun rahmi tarafından geri alınırlar. (Bruno, a.g.e.: 107)

Bruno'nun burada ele aldığımız tezleri katolik inancıyla neredeyse taban tabana zıtlık teşkil eder. Zira katolik inancına göre maddi varlık ve beden içerisinde olmak bir tür düşüştür ve bu düşüş ilk günahın bir sonucudur. Dünya ve dünyevi yaşam özden bir tür uzaklaşma ve geçici bir sınavdır/sınav alanıdır. Kişinin kurtuluşu, bedensel arzuların terbiye edilmesi, dünyevi yaşamın geçici olduğunun unutulmaması, ruhun sonsuz yaşamının öte dünyada kutsanacağının bilinmesi ve buna uygun bir hayat sürülmesi ile mümkündür. Oysa görüldüğü üzere, Bruno'nun tezleri dünyevi yaşamı olumlar, öte dünya fikrinin yerine ebedi dünyevi döngüyü yerleştirir ve ölümü bir son veya ceza olarak değil, aksine bir tür biçim değiştirme yoluyla dünyada kalıcı bir mevcudiyet olarak görür durumdadır. J. Choron bu durumu şu şekilde özetliyor:

> Bruno'ya canına eziyet eden ve onun "kalbini hırpalayan" ölüm ve çözülme karşısında teselli ve rahatlık veren şey, toptan yokoluş olarak ölümün imkansızlığına yönelik kanıydı. Bruno'yu canlı tutan, ilgiye ve erdeme karşı bu dindirilemez susuzluk aynı zamanda Bruno için evrenin sonsuzluğunun bir onaylanmasıydı. "En soylu ve en meşru" sonsuz mükemmellik hedefine karşı çaba sarfederken, her varlığı ebediyet ve gerçekleşme bekliyor olsa da insan evren ile uyum içerisindedir. Bruno'nun sonsuz evreninde ölüm basitçe tahakkümden yoksundur, ve "o, zaman kendisini tırpan tutan tehditkar bir ele uzanan vahşi bir darbeye vardırdığı için beyhudedir." (Choron: 1973: 108)

Diğer taraftan evrenin sonsuzluğu fikri Bruno'nun çağı için yeni bir düşünce olsa da birçok çağcıl ilerici düşünce insanı için dahi kabul edilebilir görünmemektedir. Bu noktayı Koyre şöyle açıklıyor:

> Giordano Bruno bunu [dünyanın sonsuzluğunu] kabul eden hemen hemen tek kişidir; ama doğrusu, Bruno ne bir gökbilimci, ne de bir bilgindir; dünya görüşü çağının bilimini arkada bırakan bir metafizikçidir. Çünkü yıldız evreninin sonsuzluğunu -kuşkusuz klasik fizik, Galileo fiziği evrenin sonsuzluğunu ve gerçek uzayın geometrinin uzayı ile özdeşliğini koyut olarak sunduğu için bilimsel nedenlerle; ama aynı zamanda teolojik nedenlerle- ancak Newton ile onaylanmış buluruz." (Koyre, Mart 2008: 124)

Bruno'nun yalnızca teorik konumlanmasının değil, aynı zamanda üslubunun da onun kilise ile ciddi sorunlar yaşamasının zeminini hazırladığını belirtmiştik. Nolalı karşıt görüş sahiplerini safsatacı ve onların görüşlerini de budalalık olarak nitelendirmekten kaçınmayacak denli sivri dillidir:

> Bu sebepten onların [safsatacıların] ölüm ve çözülme karşısında o derece büyük bir dehşet telkin etmeleri ve bizzat bu dehşeti duymaları bizi şaşırtmamalıdır. Bununla birlikte onlan tehdit eden kişisel varlıklarının yitmesidir. Bu budalalığa karşı doğa kendi sesini yükseltir ve bize ne bedenin ne de ruhun ölümden korkmamıza mahal olmadığını temin eder, çünkü hem madde hem de biçim muhakkak ki devamlı ilkelerdir. (Bruno, Ocak 1997: 87)

Bruno kendi ölümü söz konusu olduğunda da inandığı görüşe uygun davranmaktan çekinmemiştir. Campo de Fiorini'de yakılmadan hemen önce kendisine uzatılan haçı serinkanlılıkla geri çevirmiştir. Bunun nedeni, ölümün Nola'lı Bruno'nun kendi kişisel varlığını sonlandırsa da, Nola'lının yeni biçimler içerisinde doğadanın rahmine geri dönerek varlığını başka biçimlerde devam ettireceğine inanması olsa gerek:

> Görmüyor musunu, nasıl vaktiyle bir tohum tanesi olan şey bitkiye dönüşmekte, bitki olan bir şey ise başak halinde gelişmektedir, tıpkı bir başaktan ekmeğin, ekmekten besin özsuyunun, besin özsuyundan kanın ortaya çıkması ve kanın tekrar tohumu ayrıştırması gibi, tohum ruşeym olmakta, bu bir insan olmakta,

> tekrar ceset haline gelmekte, yeniden toprağa çözülmekte, ondan tekrar kayalar ve bütün mümkün oluşumlar diğer o doğa oluşumları doğmaktadır, değil mi? (Bruno, a.g.e.: 102)

Bugün daha çok Baruch Spinoza ile anılan yaşam ve oluşla bu tür kahramanca coşkulu (*eroico furore*) bir ilişki Bloch'a göre Bruno'nun "panteizminin ayırt edici markasıdır" ve gerekçesi yüzyıllar sonrala Alman şair Hölderlin tarafından *Sokrates ile Alkibiades* şiirinde şu dizelerle dillendirilmiştir: "En derin düşünen en canlı olanı sever". (Bloch, Şubat 2002: 41, Hölderlin, 2008: 66)

Kaynakça

Burke, Peter, *Avrupada Rönesans: Merkez ve Çeperler*, Literatür Yayınlan Avrupayı Kurmak Dizisi:2, Çeviren: Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul, Kasım 2003

Bruno, Giordano, *Diyaloglar*, Almancadan Çeviren: Sedat Umran, Berfin Yayınlan, İstanbul, Ocak 1997

Bruno, Giordano, *Küllerin Şöleni: Sanat Tanrıçalarının Tek Sığınağında İki Konu Üzerine Üç İncelerne ile Dört Konuşmacı için Beş Diyalogda Anlatılmış*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, Temmuz 2004

Bloch, Ernst, *Rönesans Felsefesi*, Çeviren: Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, Şubat 2002

Boulting, William, *Giordano Bruno: His Life, Thought and Martyrdom*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., London, 1914

Choron, Jacques, *Death and Western Thought*, Collier Books, New York and London, 1973

Hölderlin, Seçme Şiirler, Türkçesi, A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık Ltd Şti: 207, İstanbul, 2007

Ingegno, Alfonso, Introduction, "*Bruno, Giordano, Cause, Principle and Unity*, Translated and Edited by Richard J. Blackwell, Cambridge University Press, 2004" içinde

Koyre, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları 126, Mart 2008, Ankara

Taşkın, Ali ve Becermen, Metin, *Felsefe Tarihi II: Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara, Ekim 2013.

2. LEIBNIZ FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜMSÜZLÜK

"Evrenin her bir zerresinde sonsuz mahlûktan oluşan bir dünya vardır."
G. W. Leibniz

EDA HAYRİOĞULLARI[1]

Mekanizmin Eleştirisinden Hilozoizme

17. yy. rasyonalist düşüncesi, gerçekliği farklı derecelerde anlıyor, en yüksek gerçeklik derecesine tekabül eden varlığın akla en uygun varlık olacağını iddia ediyordu. En yüksek derecede gerçeklik içeren varlık olarak töz merkeze alındı ve buradan rasyonalistlerin töz ontolojileri doğdu. Descartes'e göre töz, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlıktı. Bu tanıma göre Descartes için sadece tanrı, zihin ve cisim töz olabilirdi. Evrende geri kalan her şey; zihnin ve cismin daha alt düzey gerçekliğe sahip değişkilerine tekabül ediyordu. Zihni tanımlayan bir öznitelik olarak düşünce alındı, maddenin özniteliği ise yer kaplamak olarak tanımlandı (Descartes 2014: 77, 78). Descartes'in bu ontolojik modeline göre yaşam evrende bir istisna haline geliyordu. Hayvanlar düşünmedikleri için cisimlerden farksızdırlar. Madde sadece yer kaplayan pasif, hareketsiz bir hal alır. Bu hareketsizlik ölüm demektir. Oysa doğada her şey fiil, hareket ve yaşamdır. Eğer biz yaşamın ölümle ve varlığın da yoklukla kavranabileceği iddiasında değilsek, cismin özünde yer kaplamadan başka bir şey olduğunu kabul etmek durumundayız (Weber 2015: 259). Leibniz için de cisimsel tözün sadece yer kaplayan bir varlık olarak tanımlanması problemli ve eksiktir. İşte tam da bu tespitinden hareketle Leibniz; aktif, canlı bir kuvvet olarak tanımladığı töz ile maddenin birliğini kurarak; maddeyi yeniden canlandıracak, yeni bir hilozoizme yönelecek, hayvanlara ruhlarını geri verecek ve hatta onlara bir tür ölümsüzlüğün bile atfedilebilmesinin mümkün olduğunu iddia edecektir. Martinez'in de *Vitalism in Leibniz A Deleuzian Approach* (*Leibniz'de Vitalizm Deleuze'cu Bir Yaklaşım*) adlı çalışmasında belirttiği gibi Leibniz'in vitalizmi Kartezyen mekanizmin bir eleştirisi olarak başlar (2016: 159).

Leibniz 1695'de Journal des Savants'da isimsiz basılan Yeni Doğa Sistemi başlıklı çalışmasında Kartezyen mekanizmde saptadığı eksiklikten şöyle bahseder:

> Deneyimden öğrendiğimiz doğa yasalarını açıklamak için mekaniğin yasalarını incelemeye giriştiğimde, anladım ki sadece yer kaplayan kütleyi dikkate almak

[1] Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

> yeterli değil, bunun yanı sıra metafizik alanına ait olmasına rağmen kuvvet kavramına başvurmak gerekiyor. Ve aynca bana öyle geldi ki her ne kadar hayvanları sadece makinalara dönüştüren ya da indirgeyenlerin görüşü mümkün olabilecek olsa bile, (...) [bu] şeylerin düzenine aykırıdır (1989:139).

Sonsuz bölünebilir maddede gerçek bir birlik bulmak olanaksızdır. Bir çokluk gerçekliğini ve anlamını ancak bir birlikten alabilir. Bu birlik ilkesini arayışında Leibniz, ilk olarak Skolastiklerin ünü kötüye çıkmış tözsel formlarına döner ve bu kavramın iyileştirilebileceğini düşünür. Tözsel formların doğası Leibniz'e göre kuvvettir ve kuvvette algıya ve isteğe benzer bir yan vardır. Bu kavram kendi içsel deneyimimizden bildiğimiz ruh model alınarak anlaşılmalıdır. Yine de bu metafizik kavram, doğadaki fenomenler arası ilişkilerin açıklanmasında başvurulacak bir kavram olamaz. Bu, bir bütün olarak doğanın esasını oluşturan genel ilkelerden biridir (Leibniz 1989: 139). Leibniz'e göre fizik, metafizik bir temele ihtiyaç duyar ve onun felsefesi de dıştan içe doğru git gide derinleşen bir gayreti içerir. Dışardan bir bakışla töz, ilk olarak kuvvet olarak belirlenir, içerden bakınca ise bu ruhtur (Boutroux 2009: 31, 50). Leibniz tözsel formların Aristoteles'in ilk *entelekheia*'ları olduğunu söyler ve ona göre *entelekheia* ilkel kuvvet, ruh ya da yaşamdır. Canlı kuvvetler olarak *entelekheia*'lar, mükemmelliği hedefleyen bir etkinlik olmakla birlikte; bu etkinliğin kökenini kendi içlerinde bulundururlar (Leibniz 1998: 145-146). Leibniz'in aktif bir kuvvet olarak aldığı tözü, Skolastiklerin tözsel formlarından ayıran işte tam da bu; kendi eyleminin ilkesini kendinde barındırmak anlamına gelen kendiliğindenliğe ve canlılığa sahip olmasıdır. Skolastiklerin aktif gücü ise ölü bir güçtür eylemde bulunma olanağı olarak, dışsal bir uyaranı gereksinmektedir (Rutherford 1995: 127; Çevikbaş 2006: 354). Öyleyse, bir çaba ve eylemde bulunmak için gereken kuvveti kendinde içermesiyle Leibniz'in entelekheia'ları canlı birliklerdir. Descartes'in anladığı anlamda sadece yer kaplayan olarak anlaşılan cisimden hareketin çıkması olanaksızdır. Oysa doğada; harekette olmayan hiçbir cisim, etkinlikte olmayan hiçbir zihin ya da ruh yoktur. Sonsuz bölünebilir bir çokluk olarak madde birlikten yoksun olduğundan töz de olamaz. Madde Leibniz'e göre töz değil tözlerin kümelenmesidir. Merkezi bir ruh maddeye birliğini verir. Madde ruhun simgesine dönüşür (Leibniz 1714/2009: 27). Cismin kökeninde gerçek birliğe sahip töz, yani kendi içsel deneyimimizden bildiğimiz ruh ya da yaşam vardır (Leibniz 1998: 187, 189). Leibniz'e göre tözler ya basit ya da bileşiktir. Basit tözlere geç döneminde Yunanca birlik anlamına gelen monad diyecektir. Bileşik tözler ya da cisimler çokluklardır. "Basit tözler ise- yaşamlar, ruhlar, zihinler- birliklerdir. Ve basit tözler her yerde olmalılardır, basitler olmadan bileşikler olamayacaktı ve öyleyse tüm doğa yaşam doludur" (Leibniz 1998: 259). Leibniz *Monadoloji*'de bileşik tözlerin basit tözlerin kümelenmesiyle ya da bir araya gelmesiyle oluştuğunu söyler. Basit tözler ise bir birlik olmanın gerektirdiği gibi parçaları olmayan, bölünemeyen ve dolayısıyla yer kaplamayan varlıklardır (Leibniz 1714/2009: 7). Yer kaplamayan monadlar nasıl olur da bir araya gelip yer kaplayan bileşik cismi oluşturur? Bu Leibniz felsefesini anlamaya

çalışanlar için en kafa karıştıncı sorulardan biridir. Bu nokta belki de Bertrant Russell'ın *Monadoloji*'yi ilk okuduğunda bunun tutarlı ama tamamen fantastik bir masal olduğunu düşünmesine yol açan sorulardan biridir (Russell 2005: 21). Burada, Leibniz'in geometrideki nokta - doğru arasındaki ilişki ile monad - cisim ilişkisi arasında kurduğu analojiye başvurmak aydınlatıcı olabilir. Doğru sonsuz noktalardan oluşur ama nokta boyutsuzdur ve dolayısıyla doğrunun parçası değildir. Doğrunun parçası yine bir doğrudur. Öte yandan doğrunun var olması ve ne olduğunun anlaşılması için nokta bir gerekliliktir. Benzer biçimde monad da cisme bir parçanın gövdeye eklemlenmesi gibi girmez, ama cismin var olması ve anlaşılması için gerekli, metafizik düzeyde en yüksek gerçekliğe sahip varlık olarak ortaya çıkar (Leibniz 1989: 103). Leibniz Aristotelesçi birincil-ikincil madde ayrımını benimser. Birincil madde bir soyutlama, tüm birlik ilkesini bir yana bıraktığımızda kalan pasif kuvvettir, direnç ve eylemsizlikle belirlenir. Birlik ilkesi olan monad ise aktif ilkedir ve hiçbir şekilde yok edilemez ve mutlaka bir çeşit algı içerir. İkincil maddenin bu birlik ilkesi dışında sonsuz bölünebilen bir kütlesi vardır. Bir monad merkezinde toplanmış sonsuz kütleler bir araya gelerek cismi oluştururlar. Leibniz burada bileşik cismin yapısını açıklamak için balıklarla dolu bir havuz örneği verir. Bir balık havuzunda der Leibniz; birçok balık vardır. Balıkların içindeki suda da yine başka balıklar onların içinde başka havuzlar; o havuzlarda başka balıklar ve bu böyle sonsuza kadar gider. "Maddenin hiçbir parçası yoktur ki sonsuz tözden oluşmasın" (Leibniz, 1989: 105). "Doğal makinaları" yapay makinalardan ayıran da doğal makinaların içerdiği aktüel sonsuzluktur.

> Doğanın makinalarının gerçekte sonsuz sayıda organları vardır ve öyle iyi donatılmışlardır ki tüm kazalara karşı dirençlilerdir, onları yok etmek mümkün değildir. Doğal bir makine en küçük bir parçasında bile hala bir makinadır, her ne kadar açılmalara yok olduğu düşünüldüğü zamanki gibi katlanmalara maruz kalsa da o hep aynı makine olarak kalmaya devam eder (Leibniz 1989: 142).

İşte tam da bu noktada Leibniz'in süreklilik labirentine giriş yapılır. Süreklilik ilkesi doğada boşluğun, sınırın olamayacağını, her şeyin birbirine bağlı olduğunu söyler. Cisim sonsuz monaddan oluşur, yaşam maddenin her bir zerresine yayılmıştır. Bir toz zerresinde der Leibniz; bizimkinden daha az mükemmel olmayan dünyalar vardır (1989: 169). Leibniz evreni fraktal bir labirent gibidir. Dünya, en küçük zerrede bile sonsuz kere tekrar edilerek çoğalır ve yaratıcısın görkemini yansıtır. Leibniz felsefesinde madde sadece yaşamaz aynı zamanda sonsuz bölünebilirliğince sonsuz yaşamlar da barındırır. Yaşam, organizmanın tekelinden çıkıp varlığın kökenine yerleşen bir ilke haline gelir, canlı - ölü doğa arasındaki ayrım anlamsızlaşır. Üstelik bu daha yaşam sürekliliği hiyerarşisinde en alt basamaktır.

Yaşamın Monadik Yapısı

Basit tözler olarak monadlar, gerçekliğin temel yapı taşları olan yer kaplamayan

"ruhsal atomlarıdır." Her monad bedeniyle birlikte canlı bir tözdür. Parçaları olmadığı için monadlar, bir araya gelerek oluşmadıkları gibi, parçalanarak yokda olamaz. Öyleyse monadlar için ne doğal bir başlangıçtan, büyümeden ne de çözülerek son bulmaktan bahsedilebilir. Monadlar doğal olarak yok edilemezler. Monadlar ancak Tanrısal bir eylemle; bir anda var etme yoluyla başlar ve ancak yine kaynağı Tanrı'da olan bir tür kıyametle son bulabilirler. Monadlar dışsal herhangi bir etkiye kapalı birliklerdir. "Monadların içlerine herhangi bir şeyin girip çıkabileceği pencereleri yoktur" (Leibniz 1714/2009: 7-8). Dolayısıyle monadlar arasındaki etkileşimin imkanı kapalıdır. Bu, birlik olmanın getirdiği zorunlu bir sonuçtur. Leibniz'e göre etkileşimde olmak, bir şey alıp vermek eksilmek ya da artmak ancak parçalı yapıda mümkün olabilecek türden değişimlerdir. Leibniz'in monadları her biri ayrı bir dünya olmakla birlikte, yalnız dünyalar olarak ortaya çıkarlar. Bizim fenomenol düzeyde etkileşim gibi algıladığımız her türden etkinlik aslında sadece Tanrı'nın önceden kurduğu uyumun bir sonucudur. İnsanın zihni ve bedeni arasında da Kartezyenlerin anladığı anlamda bir etkileşim yoktır. En fazla, bedenin hareketleri ile zihnin düşünceleri arasında önceden kurulmuş uyum ilkesinin sonucu olan bir paralellikten bahsedilebilir. Bir monadı Tanrı dışında etkileyebilecek hiçbir şey yoktur. Etkileşimin yokluğu, sınırlamanın, zorlamanın da yokluğu anlamına gelir ki, bu Leibniz felsefesinde özgürlüğü ve ölümsüzlüğü içermesine olanak sağlayan öğelerden biri olarak karşımıza çıkar. Fakat etkileşimin olmadığı bir sistemde değişim ve çokluktan; hayattan bahsetmek çelişkili değil mi? Sonsuz sayıda monaddan bahsedebilmek için monadların birbirinden ayırd edilebilmesi gerekir. Ayıredilemezlerin özdeşliği ilkesini sisteminin vazgeçilemez doğruları arasında gören Leibniz'e göre evrende hiçbir iki şey yoktur ki birbirilerinden sadece iki farklı nicel teklik olmak anlamında; yalnızca sayısal olarak ayrı olsun (1989b: 268). Leibniz sisteminde monadlar çokluğunun imkanını ve değişimi olanaklı kılan kavram algı olacaktır. Monadın tek bir etkinliği vardır: bu etkinlik algılamaktır. Çokluğu, monadların birbirinden farklı nitelikler almalarını sağlayan da bu monadik algıdaki değişimlerdir. Leibniz algıyı "birlikte çokluğu içeren ve onu temsil eden geçici hal." olarak tanımlar (1714/2009: 10). Algı, çokluğun monad birliğinde ifadesidir. Monadın sürekli değişen içsel yapısı bir algılar serisi tanımlar. Monadın tüm yaşamı bu algılar serisidir ki sonsuz küçük algılardan oluşur. Bir algı durumundan başka bir algı durumuna geçmeyi sağlayan ilkeye; istek duyma (*appetite*) ya da iştiha denebilir. İstek duyma monadik etkinliğin dinamik kısmıdır (Jolley, 2005: 68). Hiçbir dışsal uyarana gerek duymadan, monadın yaşam sürekliliğini sağlar. (Leibniz 1714/2009: 11-12). Ruhun yaşamındaki her şey; mükemmel bir kendiliğindenlikle, kendi iç derinliklerinden çıkar ve diğer ruhların algılarıyla mükemmel bir uyum gösterir (Leibniz 1989: 143).

Leibniz'e göre yaşam bir sürekliliktir, algımızdan kaçan küçüklükte canlılar olabileceği gibi bildiklerimizden daha büyük canlıların da olması olasıdır (1989: 170). Monadlar epistemolojik bir ölçüte göre; algılarının seçikliğine göre, monadik hiye-

rarşide bir süreklilik oluştururlar. Leibniz seçikliği, bir nesneye diğerinden ayırt edebildiğimiz ve bunu tüm detaylarıyla kavramsal olarak ifade edebildiğimiz bir bilgi türü olarak tanımlar (1989b: 292). Tanrı hiyerarşinin en tepesindeki monaddır; çünkü tüm algıları seçiktir ve bedeni yoktur. Bedeni olmadığı için perspektifi de yoktur (Jolley 2005: 69). O her biri bir perspektife yerleşmiş monadların yansıttıklarını bilmekle birlikte, evrenin perspektifsiz ana planını da bilir. Leibniz sadece algıya ve bir isteğe sahip olmak olarak ruhu geniş anlamıyla aldığımızda her monadın ruh olarak adlandırılmasında bir sorun bulunmadığını söyler. Ama bir duyguya ve belleğe sahip olmak, salt algıya sahip olmaktan farklı bir şeydir, algısal veride daha yüksek bir seçikliği gerektirir. Bu sebeple Leibniz, yalnızca algıya sahip olan monadlara basit töz, daha seçik algılara ve bir de belleği bulunanlara ise ruh demenin daha doğru olacağını söyler. Basit monadlar sürekli bir bilinçsizlik halindelerdir çünkü algıları karışık ve bulanıktır, bellekleri yoktur. Leibniz Antoine Arnauld'a 1671 yılında yazdığı bir mektubunda maddenin belleksiz bir zihin veya anlık bir zihin olarak tanımlanabileceğini söyler (1989b: 149). Hayvanların daha gelişmiş bir algısal deneyimleri vardır; sahip oldukları duyu organları sayesinde, sesleri, renkleri, kokuları ve tatları farkedebilirler. Hayvanlar bir de bellek gücüne sahip oldukları için algılarını zamansal düzlemde sıralayıp önce ve sonra gelen algıları birbirinden ayırt edebilirler. Daha önce onlara acı vermiş olan bir deneyimin nesnesiyle karşılaştıklarında, imgelem güçleriyle eski deneyimi zihinlerinde yeniden canlandırıp ondan kaçabilirler. Leibniz'e göre insanların çoğu bu düzeyde kalır. Fakat insan tinsel monad olarak, hayvanlardan farklı bir şekilde öncelik sonralık ilişkisinin ötesinde olgular arasında sebep sonuç bağı kurabilir; zorunlu ve evrensel doğruların bilgisine erişip, onları temel alarak akıl yürütebilir. Tinsel monad olarak insanın diğerlerinden başka bir farkı da kendi içsel durumlarının farkına varmasını sağlayan özbilince sahip olmalarıdır. Basit töz, ruh ve tinlerin tanımlanıp, konumlandığı bu hiyerarşik sürekliliktе kimsenin konumu sabit değildir. Hiyerarşinin üst basamaklarında yer alan tinler bile bazen hiçbir farkındalığın ve seçikliğin olmadığı basit monadların algı düzeyine düşebilirler. Örneğin, baygınlık geçirdiğimiz ve rüyasız derin bir uykuda olduğumuz zamanki halimiz basit monadın durumuna denk gelir. Bu durumlarda algılama durmaz çünkü basit töz algılamaksızın var olamaz. Leibniz'e göre Kartezyenlerin farkına varamadığı da işte bu bilinçli ve bilinçsiz algı arasındaki ayrımıdır. Descartes'e göre ruh her zaman düşünsel faaliyetinin farkındadır. Bu nedenle Kartezyen felsefe uzun bir baygınlık hali ile ölümü ayırt edebilecek bir ölçüt sunamaz.

Monadın algısal etkinliğinde bir düzen vardır, monadın içinde bulunduğu algısal durum her zaman bir önceki algısal durum tarafından belirlenmiştir. Leibniz'in monadlardan ruhsal otomatlar olarak bahsetmesinin gerekçesi de budur (1714/2009: 13). Monadın algılar dizisinin geçmişten geleceğe yönelik zamansal bir ardışıklık oluşturması, Leibniz'in süreklilik ilkesinin bir neticesidir. Süreklilik ilkesi en basit ifadesiyle, doğada boşluk olamayacağını söyler (Leibniz 1989: 297). Monadik algının zamansal dizisinde de boşluk yoktur. Ayrıca her algı tüm evreni içeren sonsuz

küçük bulanık algıdan oluşur. Her monadın o anki algısal durumu bir önceki algısal durumunun sonucu olmakla birlikte, bulanık bir şekilde de olsa tüm evrenin algısını da içerir. Şimdi, geleceğe gebedir. Gelecek geçmişten okunabilir. Monadın algısındaki akış bir anlamda onun kaderidir. Evren birbirine bağlanmış olumsal şeylerin toplamının oluşturduğu seridir (Leibniz 1710/2009: 116). Serinin her bir noktasına aslında serinin bütünü kodlanmıştır. Bu tıpkı, parçalanmış bir elma hologramının her bir parçasında yine elmanın bir bütün olarak belireceği durumdaki gibidir. Fakat serinin herhangi bir noktasına bakıp serinin bütününü okumak sadece algısı her zaman seçik olan en üst düzey monad; Tanrı için olanaklıdır, çünkü bütünün kaynağı bizzat kendisidir. Diğer monadların kendilerine yakın şeylerde algıları seçik, evrenin bütüne dair algıları ise kapalı ve bulanıktır (Leibniz 1998: 211; 1714/2009: 26). Monadlar, bulanık bir biçimde de olsa bütün evreni farklı perspektiflerden yansıtan aynalar gibidirler. Böylece evren, her biri birer dünya olan sonsuz çokluktaki monadların perspektifleri aracılığıyla temsil edilerek, çoğalır (Leibniz 2014: 76). Tözlerin sonsuz çoklukta olması dolayısıyla der Leibniz, sanki çok sayıda farklı evren varmış gibi görünür (1714/ 2009: 25). Burada tinsel monadların; insanların durumu diğer monadlardan bir farklılık gösterir. Leibniz *Monadoloji*'nin 83. Paragrafında bu farklılığı şöyle ifade eder:

> Genel anlamda ruhlar, varlıklar evreninin imgesi ya da canlı aynaları gibidirler. Tinler ise, tanrısallığın ya da doğanın yaratıcısının bizzat kendi imgeleridir. Bulunduğu varlık basamağında sanki küçük birer tanrıymış gibi var olan her tin, evrenin işleyiş sistemini bilebilir ve mimari örnekler ışığında bir ölçüde bu sisteme öykünebilir (1714/2009: 35).

İnsanın yaşamı sürekliliği kendinden kaynaklı, dışarıdan herhangi bir müdahaleyle kesilemeyecek bir düşünceler akışıdır. Zaten dışarısı diye bir şey de yoktur (Deleuze 2007: 44). Herhangi bir etkileşime yapısal olarak kapalı olan insan, yaşamı süresince Tanrı'nın kendisinde kodladığı evrensel akışı açar. Bu akış her insan için farklıdır, çünkü her insan bedeniyle birlikte bir görüş noktası tanımlar. İnsan yalnızca evrenin değil, tinselliğiyle Tanrı'nın da aynasıdır. İnsanı Tanrı'nın imgesi mertebesine yükselten ve ona sonsuzu algılamanın yolunu açan Leibniz için bu dünya doğal olarak olası dünyalar içinde en iyisi olmak durumundadır. Başka hiçbir sistem der Leibniz;

> (İnsanların) bizim itibarımızı bu kadar açıkça ifade etmemişti çünkü her bir zihin ayrı bir dünya gibi kendine yeten, başka varlıklardan bağımsız, sonsuzluğu içerip, evreni ifade eden, sürekli, kalıcı ve varlıklar evreninin kendisi gibi mutlaktır (1989: 144).

Yaşanan Dünya: Olası Dünyalar Arasında En İyisi

Leibniz 1710'da hayattayken basılmış tek kitabı olan *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması* başlıklı eserini yayınlar. Theodicee Leibniz'in kendi yarattığı bir kavramdır. Yunanca tanrı anlamına gelen *Theos* ile yine Yunanca adalet anlamına gelen *Dike* kavramlarının birleşiminden türetilmiş bir kelimedir. Leibniz bu eserinde evrende algılanan kötülük karşısında her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan Tanrı'nın karakterini savunmaya girişir. Bu savunmanın hareket noktasında "olası dünyaların en iyisi" anlayışı vardır (Jolley 2005: 156). Voltaire kahramanın başına türlü felaketlerin geldiği bir dünya turunu anlattığı eseri *Candide* ile Leibniz'in olası dünyaların en iyisi anlayışıyla ve iyimserliğiyle dalga geçer. Gerçekten de bu dünyanın içinde birçok felaket, acı, savaş olduğu ortadadır. İyilerin başına kötü şeyler gelir, kötülükler birçok kez cezalandırılmadan kalır (Leibniz: 1989: 153). Leibniz tüm bunların farkındadır, yine de bu dünyanın olası dünyalar içinde en iyisi olması görüşünde ısrar eder; çünkü Tanrı en mükemmel varlıktır ve onun yaratımı da bu mükemmelliğin izlerini taşımalıdır (1989b: 208, 218, 304).

Varoluş alanının dışında, olasılıklar ya da özlerin bulunduğu bir idealar alanı vardır. Bu alan Tanrı'nın zihnidir. Leibniz, Platon'un idealar âlemini Tanrı'nın zihninde bulur. Tanrı, bu dünyayı yaratırken zihninde bulduğu, sahip oldukları "gerçeklik miktarınca" varoluş için çaba harcayan özlerin ya da olasılıkların, her biri eşit ölçüde olanaklı sonsuz kombinasyonlarını karşılaştırmış ve içlerinden birinin en iyi dünya olduğuna karar vererek bu dünyayı yaratmıştır. Eğer olanaklı dünyalar arasında bir en iyi olmasaydı, Tanrı bu dünyayı yaratmazdı çünkü seçimini dayandırabileceği bir ilke olmazdı (Leibniz, 1710/ 2009: 116-117). Leibniz Tanrı'nın iradesini hiçbir ilkenin belirleyemeyeceğini, bunun Tanrı'nın gücünü kısıtlayacağını düşünenlere şiddetle karşı çıkar. Tanrı'nın iradesi, yine Tanrı'nın doğasının iyiliğiyle belirlenir. Aksi takdirde, keyfi kararlar veren zalim bir kraldan farkı olmayan bir yaratıcı olurdu ki; Leibniz bu fikrin imana zarar vereceğini düşünür. Tanrı'nın doğasının belirleniminde seçtiği dünya "sonsuz etkinlik gösteren sonsuz sayıda tözün oluşturduğu bir seridir" (Leibniz 1989: 102). Bu, en fazla özü ya da olasılığı içeren seçenektir. Tanrı'nın bu seçimini belirleyen kural, Leibniz'e göre insanların pratik edimlerinde takip ettikleri minimum maliyetle maksimum etkiyi elde etme ilkesidir (1989: 150). Tanrı da benzer bir şekilde, dünyayı yaratırken minimum yasa ile maksimum çeşitliliği elde etmiştir (1989b: 211). Deleuze'e göre böylesi bir kuralla yaratan Tanrı, bir ahlak kuramına göre değil; bir oyun kuramına göre karar veriyordur (2007: 56).

Tanrı'nın yarattığı basit tözler yer kaplamamalarıyla başka birşeyin varolmasına engel oluşturmazlar. "Metafizik bir nokta" olmaları itibariyle minimum, tüm evreni yansıtıp, perspektifleriyle çağaltacak düşüncelere sahip olmalarıyla da maksimum çeşitlilik kriterine uygun yaratılmışlardır (Leibniz 1989b: 158, 306). Tanrı, Leibniz'e göre bu mükemmel çeşitliliği yaratırken, kötülüğe de izin verdi. Tanrı kötülüğü isteyemiş olamaz çünkü Tanrı'nın istenci sadece iyiye yönelir; Tanrı kötülüğe ancak ona

izin vermiş olabilir. Leibniz, Augustinus gibi kötülüğün pozitif bir varlığının olamayacağına işaret eder. Kötülük bir yoksunluktur, kaynağı yaradılanın doğasında olan zorunlu sınırlılıktır (Leibniz 1710/2009: 132, 133). Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin asıl sebebi, içinde bir miktar kötülük barındıran dünyanın; içinde hiç kötülük barındırmayan dünyaya göre daha yüksek derecede iyilik içerecek olmasıdır. Leibniz Theodicee'nin 10. Paragrafında bu durumu şöyle ifade eder:

> Günahın, mutsuzluğun olmadığı olanaklı dünyaların gözde canlandırılabileceği doğru (...) Ne varki bu dünyalar iyilikte bizimkilerden aşağı olurdu. Ben bunu size ayrıntılarıyla gösteremem. Çünkü sonsuzluğu bilip size sunabilir miyim, onları birbiriyle karşılaştırabilir miyim hiç? Ancak Tanrı olduğu gibi bu dünyayı seçtiğinden siz de benimle birlikte ab effectu yargı vermelisiniz (1710/2009: 118).

Leibniz, dünyadaki kötülükle ilgili yargılarımızın, sınırlı algı gücümüze dayandığı için yanılabilirlik içerdiğini söylemek ister. Biz sonsuz evrensel serinin çok küçük bir parçasının seçik algısına sahibiz ve bu sınırlı bakıştan yargıya varmak yanlış olabilir. İlk bakışta kaotik gelenin daha derin bir bakışla büyük bir düzenin parçası olduğu görülebilir. Leibniz bu hali, tablonun küçük bir kısmına odaklanmış ve orada ressamın düzensiz fırça darbeleriyle karşılaşmış izleyicinin durumuna benzetir. Tablonun bütününe bakıldığında, o küçük düzensizliğin resmin genel uyumunun vazgeçilmez bir öğesi olduğu gözlenebilir. Bazen acılar daha yüksek bir yetkinlik düzeyine çıkış için kısa yoldur (Leibniz 1989: 153 - 154). Ama yine de Leibniz farkındadır ki, tüm bu söylenenler bir anlamda varsayımdır. Kendisi de evrensel serinin sonunu görmemiştir. Bu dünyadaki adaletsizliklerin öte dünyada düzeltileceğinden söz eder. Cehennem vardır, ama en "sonunda cehennem de kendi ölüsünü teslim edecek, ölümün kendisi yok edilecektir" (Leibniz 1710/2009: 124). Dünya, olası en mükemmel dünya olmakla birlikte bu mükemellik, sonu olmayan bir düzende artmaya devam eder (Leibniz 1989: 154). Ayrıca bu dünya, yalnızca en kusursuz makine değil ahlaki anlamda da içindeki ruhların mutluluklarının gözetildiği en iyi krallıktır. Leibniz bulanık bilgisine sahip olduğumuz evrensel akış karşısında Staocıların sabrı yerine sevinç dolu bir imanı öğütler. Bu imanın kaynağında korku değil Tanrı sevgisi olmalıdır. Tanrı'yı sevmek ancak onun yetkinlikleri hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Tanrı hakkında bilgimiz arttıkça Tanrı'yı sevmek ve onun yarattıklarının iyiliğini istemek mümkün olacaktır. Tanrı'yı temaşa edip, yetkinliklerini tanıdıkça, herşeyin en mükemmel halinde olduğunun farkına varıp; tutkularımızdan sıyrılacak Tanrı'nın bizim için istediğini istemeye doğru iradi bir değişim göstereceğizdir. Evrensel harmoni ve sonsuzluğun görkemi kadar insanı mutlu edebilecek başka bir şey yoktur (Leibniz 1710/2009: 23, 24). Leibniz'e göre "evrende mutluluktan daha doğru, doğruluktan daha fazla mutluluk veren bir şey yoktur" (Leibniz 1989: 154).

Bir Dönüşüm Olarak Ölüm ve Doğal Ölümsüzlük

Morte carent animae.[2]
Ovid

Leibniz'in monadları ya da diğer bir ifadeyle ruhları, bölünemez basit birlikler olduklarından doğal bir yolla yok edilemeyecekleri daha önce belirtilmişti. Felsefe tarihinde, ruhların bedenden farklı olarak bölünemez oldukları için ölümden sonra bedensiz bir şekilde varlıklarına devam edecekleri tezi üzerine kurulu bir ölümsüzlük öğretisi geleneği Platon'a kadar geri götürülebilir. Aquinas'tan itibaren bu tez; hristiyan inancıyla uyumlu hale getirilip, ruhun ölümden kıyamete kadar bir şekilde bedensiz bir varoluş sürdüreceği ve kıyamette Tanrı'nın mucizesiyle diriltilen bedeniyle yeniden birleşeceği şeklinde farklılaşır. Leibniz de yokedilemez ruh anlayışı bağlamında bir şekilde bu geleneğin devamı gibi görünebilir. Leibniz gerçekten de bir çok yazısında Platon felsefesini, özellikle ölümsüzlük görüşüne odaklanarak övmüştür.[3] Stuart Brown *Soul Body and Natural Immortality* (*Ruh Beden ve Doğal Ölümsüzlük*) başlıklı makalesinde, Leibniz, erken döneminde bu tezi bazı açılardan kabul etmiş görünse de, daha sonra bu geleneğin radikal bir muhalifine dönüşeceğini söyler (1998: 573). Gerçekten de Leibniz'in ölümsüzlük anlayışı bu akımdan ciddi bir sapma gösterecektir. Öncelikle Leibniz'e göre ölüm halinde ruh yok olmadığı gibi beden de yok olmaz, sadece dönüşür. İkinci olarak Leibniz, ölümsüzlüğün kaplamını genişleterek hayvanların da bir tür yok edilemezliğe sahip olduğunu söyler. Bu iki iddia da Leibniz'in varlık görşüyle uygunluk içerisindedir. Monad; ister hayvan ruhu olsun ister tin, parçalanamaz olduğu için doğal yollarla yokedilemez. Varlık temelini monad çokluğunun oluşturduğu beden için de yok oluş söz konusu değildir. Zaten ruh ve beden Leibniz ontolojisinde ayrılamaz. Bir tek Tanrı bedensiz monad olarak buna istisnadır. Leibniz, kendi sisteminin *a priori* ilkeleriyle, çağının bu alandaki bilimsel çalışmalarının uygunluk gösterdiğini iddia eder. Leibniz modern bilimsel araştırmaların hayvanın dünyaya gelişinin aslında daha önce varolmuş bir organizmanın dönüşümü olduğunu kanıtladığını söyler.[4] Doğum öncesi tohum olan

---

[2] Ovid'in Pisagora söylettiği Yunus Emre'nin "Canlar ölesi değil" dizesiyle aynı anlama gelen ifade. Bkz. Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları, s. 172 dipnot

[3] 1679 tarihli Molanus'a yazdığı *Tanrı ve Ruh Üzerine* başlıklı mektup. Burada Platon'u daha iyi bir yaşama dair umut uyandırdığı için över. Epikürcüleri ve Stoikleri eleştirdiği *İki Doğalcı Mezhep* (Başlık editöre aittir.) başlıklı yazısında Epikürcüler ve Stoacıları imana zararlı ilan edip, Platon ve Sokrates'i tam tersi bir konuma yerleştirir. Bkz. Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays.* (R. Ariew, & D. Garber, Çev.) Indiana Polis & Cambridge: Hackett Publishing Company. ss, 241, 283

[4] Leibniz'in bahsettiği 17. yy.'da popüler olmuş, hayvanların doğumdan önce büzülmüş bir halde tohumda bulunduğunu, doğumun ise sadece bir büyüme olduğunu söyleyen preformasyon teorisidir. Leibniz bu teorinin Malpigni ve Leeuwenhoek gibi mikroskopi uzmanlarının araştırmalarıyla da desteklendiğini söyler. Bkz. Brown, S., & FOX, N. J. (2006). *Historical*

bu canlılar, doğumla birlikte sadece boyutların daha büyük olduğu bir sahneye çıkarlar. Dolayısıyla doğum; yaşamın başlangıcı değil, hayvanın dönüşümsel döngüsünde sadece bir aşamadır. Leibniz *Doğanın ve İnayetin İlkeleri*'nde (1714) bu durumu şöyle betimler:

> Nasıl hayvanlar genel olarak döllenme ve üremeleriyle varlığa gelmedilerse, bizim ölüm dediğimiz durumla da tamamen yok olmazlar. Çünkü doğal olarak bir başlangıcı olmayanın, doğa düzeni içinde son bulmaması gerektiği akla uygundur (....) Yalnızca ruhlar değil hayvanlar da doğamayacakları gibi yok da olamazlar; sadece açılıp, kapanırlar, gelişir ve sadeleşirler, dönüşürler (1998: 261-262).

Leibniz'e göre organizmanın ölümü bir katlanma, büzülme halidir. Leibniz, Hipokrat'ın "hayvanlar ne doğarlar ne de ölürler sadece belirip gözden kaybolurlar" iddiasına değinerek, Hipokrat'ın da bu doğruyu farketmiş olabileceğinden bahseder. Leibniz'e göre Parmenides ve Melissius da aynı fikirdedir. Doğal organizma sonsuz çoklukta organın birlikteliğidir. En küçük hücrede bile, ana yapının düzeni tekrar edilir. Kendini sonsuz tekrar eden bu yapının ortadan kaldırılmasına imkân yoktur, sadece dönüşebilir organlar algılanamayacak bir boyuta gelene kadar küçülürler ama asla tam olarak yok olmazlar (Leibniz 1998: 1489). Leibniz'in hayvanları bir bakıma Alice Harikalar Diyarı'nda sürekli küçülüp büyüyen Alice'e benzerler. Ancak bir fark vardır, Alice büyüdüğünde veya küçüldüğünde etrafındaki nesnelerin boyutu sabit kalır. Bu durum bazen bir eve sığamayacak kadar büyüyen Alice için türlü sıkıntılar yaratır. Leibniz'in fraktal labirentinde ise organizmanın ölümü, daha küçük bir dünyaya seyahat anlamına gelebilir. Leibniz bu olasılığı dillendirir ama bunun bir olasılık olduğunu söylemekten daha fazla bir şey iddia etmediğini de vurgular (1989: 170).

Ölüm halinde, hayvanın zihinsel durumu bilincin olmadığı ama algılamanın devam ettiği basit töz düzeyindedir. Ölüm, hayvanları bir süre için bu hale sokar (Leibniz 1714/2009: 14). Bu, aynı zamanda bir uyku halidir. Ama Leibniz'e göre hiçbir uyku sonsuza kadar süremez (1989: 299). İleri bir zamanda organizma yeniden açılıp genişleyerek görünür dünyaya geri dönebilir. Fakat bu doğum - ölüm döngüleri Pisagorcuların bahsettiği ruh göçü gibi olamaz. Ruh göçü, Leibniz sisteminin iki ana ilkesiyle çelişir. Ruh ve beden önceden kurulmuş uyum gereği sürekli birliktedir. Dolayısıyla ruhun bedenden ayrılıp başka bir bedene göç etmesi mümkün değildir. Beden değiştirme, doğadaki sürekliliği bozan bir bedenden başka bir bedene atılmayı içerir ki; bu da Leibniz için olanaksızdır. Leibniz *metempsychosis* (ruh göçü) tuzağına düşmeden doğal ölümsüzlüğü açıkladığını düşünür. Hayvanların ruhlarının ölümden sonra sürekliliği fikrini benimsemenin zorunlu olarak ruh göçü

Dictionary of Leibniz's Philosophy. Lanham: The Scarecrow Press, s. 189

öğretisini de benimsemek anlamına geleceğini sananlar, salt bu sebepten hayvanların ölümsüzlüğü görüşüne mesafelerini korumuşlardır. Hal böyle olunca sadece görünüşü kurtaran mucizevi ölümsüzlük tezi öne çıkmıştır. Leibniz *metamorfoz*; dönüşüm olarak ölüm anlayışıyla, ruh göçüne alternatif bir doğal ölümsüzlük anlayışı ortaya koyarak, saptadığı bu problemi çözdüğü iddiasındadır (1989: 299).

Leibniz, insanlar için ölümsüzlüğün yok edilemezlikten daha fazla bir anlam içermesi gerektiğini söyler. "İnsan söz konusu olduğunda bu [ölümsüzlük] yalnızca ruhun değil kişiliğin de kalıcı olması diye anlaşılır"(Leibniz 1710 / 2009: 171). Çünkü insan diğer monadlardan, Tanrı'nın bir yansıması olmak bakımından ayrılır. İnsanlar sadece doğanın değil aynı zamanda doğanın içinde ahlaksal bir dünya olan *Tanrı Şehri*'nin de vatandaşlarıdır. Etkin nedenlerin hakim olduğu, doğa ile ereksel nedenlerin hakim olduğu Tanrı şehri arasında tam bir uyum vardır(Leibniz, 1714 / 2009 : 36 – 37). Leibniz Tanrısal krallığın bir üyesi olarak insanın; davranışlarından sorumlu tutulup, ilahi ödül ve ceza sisteminde hakkının verilebilmesi için, ölümden sonra kişiliğinin ve belleğin de korunması gerektiğini düşünür. Belleksiz bir ölümsüzlük ahlaki açıdan anlamsız olacaktır. İlahi adalet ödül ve cezaları dağıttında, insanın ne için cezalandırılıp ne için ödüllendirildiğini hatırlaması gerekir. Önceki hayatlara dair hatıraların yokluğu ruh göçü teorisinin de değerini düşürür. Leibniz, "insan bunu unutacaksa bir önceki hayatında Çin imparatoru olmasının ne anlamı var?" diye sorar. Ruh göçü öğretisine göre insan sonsuz sayıda farklı yaşamlara da sahip olsa, sadece o an yaşadığı hayattan haberdar olacağı için, bu tam anlamıyla bir ölümsüzlük sayılamaz.

Leibniz'e göre Tanrı, insanın maddi yapısında meydana gelen herhangi bir değişimin, (ölüm de böyle bir değişimdir) onun ahlaki karakterine zarar vermesine izin vermez. Peki bu nasıl mümkündür? İnsanın ölümden sonra hafızasıyla ve kişiliğiyle birlikte diriltilmesi Tanrı'nın bir mucizesi mi olacaktır? İnsanın ölümsüzlüğü doğal değil midir? Leibniz bu konuda açık konuşmaz. 1698'de Bernoulli'ye yazdığı mektupta, insan ruhunun kökeni, ölümden sonraki durumu hakkında bir şey söylemeye cesaret edemediğini; çünkü insanın Tanrı suretinde yaratılmış olduğundan, başka yasalara tabi olduğunu ve diğer ruhlardan farklı imtiyazlara sahip olduğunu yinelemekle yetinir (Leibniz 1989: 243, 141,171).

Kaynakça

Boutroux, E. (2009). *Leibniz Hayatı ve Felsefesi.* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık

Brown, S. (1998). Soul Body and Natural İmmortality. *The Monist*, 573-590.

Brown, S., & FOX, N. J. (2006). *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press.

Çevikbaş, S. (2006). *Leibniz ve Felsefesi Mantık, Fizik ve Metafizik.* Konya: Çizgi Kitabevi.

D., R. (2005). Leibniz on Sponteinity. D. Rutherford, & J. A. Cove içinde, *Leibniz Nature and Freedm* (s. 156-180). New York : Oxford University Press.

Deleuze, G. (2006). *Leibniz Üzerine Beş Ders.* (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Descartes, R. (2014). *Felsefenin İlkeleri.* (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
Jolley, N. (Ed.). (2005). *Leibniz.* New York: Rotledge.
Leibniz. (1989). *Phiosophical Papers and Letters.* Dordrecht: Kluwer.
Leibniz, G. W. (1714). *Monadoloji.* Biblos Kitapevi.
Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays.* (R. Ariew, & D. Garber, Çev.) Indiana Polis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
Leibniz, G. W. (1998). *Philosophical Texts.* (R. S. Woolhouse, Ed., R. Francks, & R. S. Woolhouse, Trans.) New York: Oxford University Press.
Leibniz, G. W. (2009). *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri.* (O. Ürek, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması.* (L. Özşar, Çev.) Bursa: Biblos Kitabevi Yayınları.
Leibniz, G. W. (2014). *Monadoloji ve Metafizik Üzerine Konuşma.* (A. Altınörs, Çev.) İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
Russell, B. (2005). *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz.* New York: Routledge.
Weber, A. (2015). *Felsefe Tarihi Felsefe Metafizik ve Bilim.* (H. V. Eralp, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

3. SPINOZA'DA YAŞAM VE ÖLÜM

MEHMET FATİH ELMAS[1]

Günlük hayatımızda yaşam *hep* umut edilen bir sürekli akış, ölüm ise hep korkulan bir meçhul son olarak duyumsanır ve düşünülür. İnsanlar kendilerini çoğu kez yaşam ile ölüm ya da umut ile korku arasında sürekli bocaladıkları bir dramatik ilişkinin göbeğinde bulurlar. Sonluluğu kendisi için bu kadar problem haline gelmiş olan bir başka canlı yoktur. Bildiğini bilebilen bir *olma* tarzı olarak insanın kendine ilişkin sonluluk fikri, yani ölüme dair farkındalığı, en acı ve yıkıcı bilinçlilik halidir. Ölümün bir zorunluluk olarak duyumsanmasından doğan kaygı, korku, öfke, hüzün gibi keder verici duygulara bir an teslim olan insan için dramatik sahnenin perdesi çoktan açılmıştır. Tarih, öyle görünüyor ki, yok olma, ortadan kalkma veya her şeyi geride bırakıp ne olduğunu hiç anlayamadığı ya da hakkında birtakım bulanık fikirlere sahip olduğu 'ebediyete intikal etme' düşüncesiyle şu ya da bu şekilde mücadele eden her kesimden insana tanıklık etmiştir. Bunlardan her biri kendi mertebesince *durum*la baş etme yolları aramış ve *bir biçimde* durumun dramatikliğine bir son vermeye çalışmıştır. Amaç elbette ki mutlu bir yaşam sürmektir. Doğumu ile ölümü arasında varlığını belirsiz bir süre sonsuzca korumaya çabalayanlar, bu süre içerisinde kendileri bir yol ayrımında buluverirler. Soru basitçe şöyledir: Nasıl yaşamalıyım? Bu temel bir sorudur. Çoğunluk, içine doğduğu toplumun kültürünü, değer yargılarını, yasalarını ve benzeri eylemsellik alanıyla ilgili -paket program şeklindeverili olarak sunulan bütün her şeyi -istemsizce de olsa- içselleştirdiği bir yaşam kılavuzuna sahip olduğu için, bu soruyu sorma ihtiyacı duymaz. Ancak bu, konuya az ya da çok ilgi duyan herkesin hesaplaşmak durumunda olduğu çok katmanlı bir sorundur.

Filozoflar genellikle ölüm fikrinin ve yarattığı korkunun üstesinden gelmek için 'ölüm' üzerine *enine boyuna düşünerek*, yaşamı ölüm korkusundan arıtıp, yaşanmaya değer kılmaya çalışmışlardır. Ancak konu Spinoza'ya geldiğinde, onun, ölüm üzerine enine boyuna düşünüp, onu korkutucu olmayan bir şey gibi gösterme izleğini takip ettiğini aynı rahatlıkla söyleyemeyiz. Çünkü ona göre felsefe ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir temaşadır. Günümüz entelektüelleri arasında ölümün insan aklının kendisi karşısında hezimete uğradığı muğlak bir soru olduğu yönünde gizli bir uzlaşma var gibidir. Şöyle ki, 'ölümü bilmek' ifadesi, ölümü ve sonrasını *aslen* düşünemediğimiz için anlamsızdır, daha doğrusu çelişiktir. Spinozacı terimlerle ifade edersek, ölüm, hakkında upuygun bir fikir edinemeyeceğimiz bir nesnedir. Bu

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

nedenle, Spinoza, Cicero gibi düşünürlerin 'filozofların tüm yaşamı ölüm üstüne düşünmedir' benzeri ifadelerine eşlik etmez. Buna karşı olarak, felsefenin bütünüyle yaşam üstüne bir meditasyon olması gerektiğini savunur.

Spinoza, ölüm fikrinin bir şekilde her insanı –bu bir bilge bile olsa- etkileyebileceğini ve bunun zihinlerden bütünüyle silinemeyeceğini, fakat aynı zamanda ötelenebilir olduğunu bilir; amaç, ölüm fikrini ve beraberinde getirdiği korkuları, ölümün kendisine ve fikrine teslim olmaksızın, yaşama yapılacak güçlü vurguyla aşmak suretiyle zihinlerden ötelemektir. Spinoza'nın eserlerinde ölüm ilk bakışta doğrudan veya ayrı bir başlık altında incelenen, üzerine enine boyuna tartışılan bir konu gibi gözükmese de, esasında, ölümün, felsefesinin bütününe parça parça –kimi zaman bir eleştiri nesnesi olarak, bir duygu ve fikir olması bakımından, kimi zaman ise bir olgu olarak, bedenlerin ayrışması, bozulması ya da yıkımı şeklinde yayılmış olduğunu görebiliriz (zaten onun felsefesinin güçlü yanlarından biri kuşkusuz kullandığı kavramların kolaylıkla merkeze yerleştirilebilir veya merkezden kolaylıkla okunabilir bir yöne sahip olmasıdır).

Spinoza'ya göre yaşam üzerine derinlikli düşünmeyle duyumsanacak olan sevinç, dolaylı olarak ölüm olgusunun ve duygusunun doğuracağı kederden uzaklaştırarak, insana özgürlüğün ve bilgeliğin yolunu açar. Bilge insan, yaşamı ölümün yarattığı korkulardan arındıran kişidir. Bu arındırma işleminin nasıl mümkün olduğuna ilişkin reçete ancak Spinozacı parçaların bir mozaiğe dönüştürülmesiyle elde edilebilir. Bu bakımdan, Spinoza'da ölümü ilkin bir olgu olarak, yani bedenin ölümü olması bakımından, ikincileyin ise sonlu olmanın/ölecek olmanın doğurduğu veya beraberinde getirdiği duygu durumları bakımından ele alabiliriz.[2] Öyleyse, öncelikle ölümün ne olduğu sorusunun peşine düşmek gerekir. Bu durumda, ölüm bahsiyle ilgili en doğru başlangıç bir bedenin ve onun ölümünün ne olduğunu soruşturmaktır.

Genel Olarak Felsefesi[3]

Bir bedenin ne olduğunu anlamak için, Spinoza'nın genel olarak felsefesinden kısaca bahsetmek gerekir: Töz[4], öznitelikler[5] ve moduslar[6], bu üç şey Spinoza'nın sisteminin sacayaklarıdır. Her şey aslında tözün açıklamaları ve içerimlemelerinden ibarettir. Açıklama, "*bir öz-açıklama, bir açındırma, bir yayma, bir dinamizmdir*"

---

[2] Alber Nahum, bir yazısında bu ikili yöne haklı olarak 'çifte ölümlülük' adını vererek ilkine fiziksel-biyolojik yön ve ikincisine de psikolojik-etik yön adını vermiştir; http://albernahum.blogspot.com.tr/2012/11/spinoza-ve-olum.html.

[3] Spinoza'nın genel olarak felsefesi için şu kaynaktan yararlanılmıştır; ELMAS, Mehmet Fatih (2015) *Spinoza ve İnsan*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

[4] Kendinde olan ve kendisiyle kavranan, bir başka deyişle kavramını oluşturmak için başka hiçbir şeyin kavramına ihtiyaç duymayan şey.

[5] Zihnimizin tözün özünü kuran şey olarak kavradığı şeyler.

[6] Başka şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranan haller; tözün halleri.

(Deleuze 2011: 53). Töz kendini özniteliklerinde açıklar ve öznitelikler de hem tözü açıklarlar hem de moduslarda açıklanırlar, aynı şekilde moduslar da öznitelikleri açıklar. Açıklayan aslında içerimlemektedir. Deleuze doğadaki her şeyin bu iki devinimin ürünü olduğunu söyler: "Doğa açıklama ve içerimlemenin ortak düzenidir" (Deleuze 2011: 54). Bu bağlamda anlama, açıklama ve içerimlemeden sorumlu bir iç akıldır. Tanrı için töz kavramını kullanan Spinoza, ona aynı zamanda Doğa[7] da der.[8] Spinoza'da realite dinamiktir. Doğadaki bütün varlıklar, Tanrı, yani Doğa tarafından yaratılmış değil, fakat onun doğasının kendi zorunluluğundan türemedir. Tek töz olarak Tanrı, kendi özünü ifade eden –her biri kendi türünde mükemmel ve sonsuz- özniteliklere sahiptir (Spinoza 2002: 762). Bununla birlikte insan zihni sonsuz sıfatlardan yalnızca iki tanesini bilebilir: Yayılım ve düşünce. İlki fiziksel nesneler dizgesiyken, ikincisi fikirler dizgesidir. Bunlar aslında bir ve aynı gerçekliğin farklı iki görünümüdür ve insan zihni, tanrısal sistemi bu iki öznitelik cephesinden ayrı ayrı deneyimler; çünkü varolanlarla ilgili düşünmemizi mümkün kılan iki temel yoldur öznitelikler. Düşünce ve yayılım özniteliğinin kendi başına, bağımsız bir varoluşundan söz edilemez. Onlar ancak töz aracılığıyla varolan ve bilinebilen iki şeydir. Bununla birlikte, gerek töz gerekse öznitelikler yalnızca dolayımlı bir biçimde tecrübe edilebilir. Bu dolayımlı şeyler ise tözün yüklemlerinin modifikasyonları ya da tezahürleri olan *modus*lardır: "*O'nun (Tanrı'nın) doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç doğurmalıdır*" (Spinoza 2011: 131). Yayılım özniteliğinden biri sonlu, diğeri sonsuz olmak üzere iki tür modus çıkar. Bunlardan sonlu olanları, dış dünyadaki tek teklere, bireysel fiziksel şeylere karşılık gelirler. Sonlu olmaları, ontolojik bakımdan yayılım alanı boyunca mevcudiyetlerinin [*omni-presence*] olmayışından kaynaklanır. Yayılımın sonsuz modusları ise yayılım alanı boyunca ontolojik olarak mevcudiyetlerinin bulunduğu tarzlardır. Bunlar, hareket ve durağanlık moduslarıdır; sonlu moduslarla ilişkiye girmeksizin, bizatihi yayılım özniteliğinin kendisinden çıkan tarzlardır. Buna karşılık, sonlu moduslar, tıpkı kendisi gibi olan diğer sonlu moduslara ve sonsuz olanlara bağlılığı ölçüsünde yayılım özniteliğinden çıkarlar. Bir ve aynı düzen ve bağıntıya sahip olduklarından, Tanrı'nın yayılım özniteliği için yukarıda söylenenler, düşünce özniteliği için de geçerlidir. Düşünce ancak yayılımla ve yayılım da ancak düşünceyle anlamlıdır. Bir başka deyişle, Tann yayılımsal olduğu kadar düşünen ve düşünen olduğu kadar yayılımsal bir varlıktır (Spinoza 2011: 161). Bu husus mikro düzeye taşınıp insana tahvil edildiğinde, insan zihni ile bedeni arasında da aynı ilişkinin olduğu görülür. Tanrı'da birleşen yayılım ve düşünce özniteliği, insanda zihnin bedenle birleşimini ifade eder. Sonuç olarak, evrendeki her

---

[7] *Natura* sözcüğü Spinoza'da hem *essentia*'ya hem de *existentia*'ya gönderme yapar. Söz gelimi Doğa'nın doğası, varoluşudur.

[8] Spinoza Tanrı ile Doğayı ancak metafiziksel anlamda bir ve aynı kabul eder. Fakat ontolojik anlamda bu aynılığı kabul etmez. Bu bakımdan her şey Tanrı'dadır ve O'nun sayesinde vardır. Dolayısıyla Tanrı bütün her şeyin kaynağı ve sebebidir. Her şey, O'nun birer tezahürü olduğundan, Tanrı her an her yerde hazır ve nazır olarak vardır.

şey, Tann'nın bu iki özniteliği altında, O'nun modifikasyonları olarak algılanır.

İnsanın Ölümü ve Geride Bıraktığı Ebedi Yanı

Spinoza, cisimleri ya da bedenleri [*corpora*], basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır. Basit bedenler[9], Tanrı'nın yayılım özniteliğinin mutlak doğasından zorunlulukla çıkan hareket ve dinginlik ilişkisinin sonucunda var olurlar. Onları birbirinden ayırt eden şey, hareket ve dinginlik yasası veya hız ya da yavaşlıktır. Dolayısıyla basit bir bedeni diğerlerinden ayıran, birinin hareketi anında diğerinin sabit kalmasıdır. Nitekim yayılım özniteliğinin modifikasyonlarıyla ortaya çıkan parçalar, en nihayetinde dışsal ilişkilerle belirlenen kısmi olgulardır. Dışsal ilişkilerle belirlenen bu parçalardan oluşan basit beden, bu haliyle ancak mevcut halini sürdürebilir veya hızını koruyabilir. Bu durumda onun *conatus*'u atalet ilkesiyle kısıtlanmıştır. Bedenin bu çabası bile aslında onun diğer bedenler karşısındaki direncine işaret eder. Basit bedenlerin bileşimi ancak yayılım özniteliğinin modusları arasındaki mekanik ilişkilerle gerçekleşir. Spinoza için insan gerek bileşimi gerekse uyumu bakımından bileşik bedendir.[10] Nitekim birey de bedensel bir birliktir: "*Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz, ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen birey*" (Spinoza 2011: 201-203). Bedenin birliği olan bireyin birliği ise kendisini oluşturan parçaları arasındaki hareket ve dinginliğin sabit bir oranıyla açıklanır. Bu oran, bireyin varlığının değişmez yapısını tanımlar. Değişmez kalan, parçalan birleştiren ilişki ya da iletişimdir. Bu ilişki değişmez kaldığı sürece, birey varlığını sürdürür. Kendisi dışındaki bedenler karşısındaki rolünü belirleyen bu orandır. Yani bireyi birey yapan, parçalar arasındaki özel türden sürekli bir ilişkidir. İnsan bedeninin bileşenlerinin aralarındaki hareket ve hareketsizlik ilişkisi bir başka ilişkiye geçtiğinde ölüm gerçekleşir, bu ilişkiyi koruduğu süreci beden yaşar: "*Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum. Çünkü bedenin kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insan bedeninin kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkara yeltenmiyorum. Çünkü hiçbir şey bana, beden bir cesete dönüşmedikçe ölmez dedirtemez; gerçi yaşadığımız deneyimler bunun tersini kanıtlar gibi*" (Spinoza 2011: 611-612).

---

[9] Spinoza "basit beden" ile bölünemez ya da temel olan bir cisme işaret etmez, fakat sadece "çok basit" olduğuna dikkat çekmek ister. Yani basit bir beden de bölünebilirdir. Basit bedenlerin basitliği, kendi aralarında ayrılmalarını sağlayan ilişkiselliklerinin basitliğidir.

[10] Birey sorunu, basit bedenler söz konusu olduğunda pek önem arz etmez, fakat bir beden birden fazla bedenden oluştuğu takdirde, o bedenin nasıl birey addedileceği sorunu baş gösterir.

İnsan bedeni varlıkta var kalabilmek için sürekli başka şeylere ihtiyaç duyar. Bu onun sürekli olarak yenilendiği anlamına gelir. Bu bakımdan, yaşamak sürekli bir biçimde dışsal cisimleri kendi parçalarımızla birleştirmekten ibarettir. Bu sürekli etkilenme hali eyleme gücümüzü arttırabilir veya azaltabilir. Arttırdığında sevinç, azalttığında ise keder duyarız. Ama nihayetinde ölüm kaçınılmazdır. Çünkü dış nedenlerin gücü, insanın *conatus*'unu sonsuzca aşar: "*Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır*" (Spinoza 2011: 525). Yani, insanın gücü dış nedenlerin gücüyle sınırlanmaktadır. Öyleyse, varolan her bir modus için hep birinin diğerinin etkisine maruz kalma tehlikesi söz konusudur. Varoluştaki çabalar varolanlar arasında bir "güç mücadelesi" olduğunu açıkça gösterir. Bu durumda sürekli eyleyiş halinde olan öz, varoluşta bir çaba olarak belirlenir (Deleuze 2011: 75).

Öznitelikleri altında ayrışmamış bütünlük olarak zorunlulukla uyuşan özler, varoluşa belirlendikleri andan itibaren yine aynı zorunlulukla uyuşmazlar. Bir güç derecesi olarak modusun özünün varoluşa geçtiği andan itibaren *conatus*[11] olmasının nedeni, Tanrı'da, yani öz öğesinde veya sonsuzluğun ışığı altında zorunlu bir biçimde uyuşan güçlerin –çünkü Tanrı'da olan her bir şey zorunlulukla ya da özü gereği yetkindir- varoluş öğesinde, yani zaman ve mekanın ışığı altında zorunlulukla uyuşmamalarıdır. Bu nedenle, varolan moduslar dışsal olarak maruz kaldıkları bir müdahaleyle varlıktan kesilebilirler, yani varlıkta kalmada kuşattıkları belirsiz süre birden bire son bulabilir.

Şeyler zaman ve mekan düzeni içerisinde varlığa gelir ve belirli bir süre varlıkta kalırlar. Varlıktan kesilmelerinin nedeni, ne kendi kendilerini olumsuzlamaları ne de zamanın akıp gitmesidir. Nasıl ki varolması ve eylemesi bir dış neden tarafından belirlenebiliyorsa, aynı şekilde bir dış nedenin müdahalesi olmaksızın hiçbir şey yok edilemez ya da varoluştan kesilemez (Spinoza 2011: 337). Çünkü mevcut hiçbir şeyin doğasında kendisini ortadan kaldıracak, varoluşuna engel olabilecek ya da özünü olumsuzlayacak bir şey bulunmaz. Bu durum göstermektedir ki Doğa'daki herhangi bir şeyin doğası kendini hep olumlar, çünkü doğasında kendisine aykırı hiçbir şey barındırmaz. Onları yok eden, diğer tekil şeylerin etkisidir yalnızca. Öyleyse, Spinoza'ya göre mevcut her şey kendileri tarafından varolmaya ve bir eyleme

---

[11] Varlığın varlıkta var kalma çabasını, ısrarını, direncini, gücünü ifade eden *conatus*, aynı zamanda hayatta kalma veya yaşama arzusudur. Arzu ise eyleme/edim gücüdür. Spinoza arzuyu bilincine varılmış iştah şeklinde tanımlar. İştah da, bedenlerin yayılımda, ruhların ise düşüncede sürüp gitmek üzere harcadığı çaba olarak *conatus*a karşılık gelir. Her bir varlığın özü ya da var kalma çabası olarak *conatus*, zihinle ilgisinde düşünüldüğünde irade [*voluntas*], fakat zihin ve bedenin ikisiyle birlikte ilgisinde düşünüldüğünde iştah [*appetitus*]'tır. İrade ve iştah birlikte varlığın özünü ya da var kalma çabasını ifade eder. İştaha ilişkin bir öz-bilinçlilik ya da farkındalıkla, iştah her varlıkla değil, fakat yalnızca insanla ilgisinde düşünülebilecek arzu halini alır.

belirlendiği diğer şeylerin varoluşuna rağmen, zorunlulukla kendi varoluşunu sürdürmede ısrar eder: "*Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar*" (Spinoza 2011: 339). Bu sistemde canlı ve cansız her şey kendi varoluşunda kalmak için, tanrısal özden kaynaklı bir zorunlulukla çaba sarf eder. İşte bu sarf edilen çabaya, Spinoza, conatus adını verir.

Spinoza insanın bedenen ölümü gerçekleştiğinde, yani varlıktan kesildiğinde, bedenle birlikte zihnin tümden yok olmadığını, fakat ondan geriye ebedi bir parça kaldığını söyler (Spinoza 2011: 761). Bedenin ölümünden sonra zihnin bir parçasının ebedi olacağı fikri, ilk bakışta, bir Spinoza okuru için ciddi anlamda rahatsız edicidir; çünkü zihnin bedenin fikri olduğunu söyleyen birinden, beden öldüğünde zihnin de ortadan kalktığını ileri sürmesi beklenir. Okuyucuda 'acaba ölümden sonra yaşama fikri mi söz konusu?' gibisinden ilk bakışta kendisiyle çelişir görünen bu gizemli ifade biraz daha dikkatle okunduğunda esrar perdesi ortadan kalkar. Spinoza'ya göre Tanrı her şeyin varoluşunun ve özünün nedeni olduğundan, O'nda her bir insan bedeninin özünü ifade eden bir fikir vardır. Bu fikir zorunlulukla insan zihninin özüne aittir ve yalnızca sonsuzluğun/ebediliğin ufkunda (*sub specie aeternitatis*) ifade edilir: "*Tanrı'da tek tek her insanın bedeninin özünü sonsuzluğun bakış açısıyla ifade eden bir fikir zorunlulukla vardır*" (Spinoza 2011: 761). Bir fikir zihnin özüne ait olduğundan, zamansız bir gerçek olan ebediyete aittir. Ethica'nın girişinde 8.tanımda ve hemen peşinden gelen açıklamasında sonsuz olandan/ebedilikten (*aeternitas*) bizzat şeyin varoluşunu anladığını ve bu ebediliğin sonsuz bir süre değil, zaman içermeyen, zamansız (*timeless*) bir gerçek olduğunu savunur. Bu bakımdan insan zihninin varoluşu (*existence*) bu dünyaya, özü (*essence*) ise zamansız bir gerçek olan ebedi diyara aittir. Spinoza'da bir şeyin iki şekilde –zaman-mekan ufkunda ve sonsuzluğun/ebediliğin ufkunda kavrandığı hesaba katıldığında, konu daha da açıklığa kavuşur. Buna göre insan zihnine sadece bedenin fiili varoluşunu ifade etmesi yönüyle baktığımızda, onu zamanla sınırlayan bir süre yüklemiş oluruz. Buna karşılık, sonsuzluğun ufkuyla bedenin özünü açıklayan bir fikir olarak baktığımızda, bu fikir zihnin özüne ait bir düşünme biçimi olarak karşımıza çıkar ve zorunlulukla ebedidir. Dolayısıyla, Spinoza'da insan zihni bedenle birlikte bütünüyle yok olmaz.

Spinoza'ya göre 'zihnin özü bilgiden ibarettir'. Bu bağlamda, insan zihni ikinci ve üçüncü tür bilgiyle[12] ne kadar dolarsa, ondan geriye o kadar büyük kısım kalır

---

[12] Spinoza, bilginin üç türünü birbirinden ayırır. Buna göre, birinci tür bilgi (*cognitio primi generis*) belli belirsiz deneyim yoluyla edinilen sanı (*opinio*) ya da muhayyileye (*imaginatio*) dayalı bilgiden ibarettir. Spinoza bu türden bir bilgiyi yanlışlığın biricik nedeni sayar; ikinci tür bilgi (*ratio*) akılyürütme yoluyla edinilen rasyonel bilgi türüdür. Bu bilgi türünde cisimler üzerinde ortak nosyonlar yoluyla yeterli (*adequate*) fikirler edinilir. Üçüncü ve en önemli bilgi türü (*scientia intutiva*) ise doğanın genel düzeniyle ilgili yeterli bir fikir edindikten sonra, fikri edinilen düzenin aslında şeylerin özünde işlediğini sezmeye/görülemeye işaret eder. Bir başka deyişle,

ve bilgiyle donanan kısım kötü duygulara maruz kalmaz. Zihnin üçüncü tür bilgiyle donanması en yüksek zihinsel doygunluktur, bu nedenle zihin ne kadar açık ve seçik bilgiye sahip olursa, Tanrı'yı o kadar sever ve sevgisi arttıkça ölümden de aynı oranda daha az korkar: "*İkinci ve üçüncü tür bilgiyle anladığı şeylerin sayısı arttıkça zihin kötü duygulardan daha az etkilenir ve ölümden de daha az korkar*" (Spinoza 2011: 785). Öyleyse, zihnin üçüncü tür bilgiyle donanmamış olan kısmının diğer kısmına oranla daha az önemli bir doğası vardır.

Spinoza'da insanın özü ya da tekil öz ebedidir. Özün ebedi olması, tekil varolanın sonradan kazandığı bir özniteliği olmayıp, varolmaya belirlenmeden önce –Tanrı'nın düşünce veya yayılım özniteliği altında- tanrısal özün dolayımlı bir parçası veya nedeni olması bakımındandır. Bu bağlamda, ebedi-tekil öz, sonlu bir modus olarak insanın, varolmaya belirlendikten sonra, kendisini diğer moduslarla ilişkiselliğinde ifade eden en güçlü parçasıdır. Öz öğesinde zorunlulukla uyuşup, varoluş öğesinde artık uyuşmayan modusların, varolduklan andan itibaren karşılaşmaları muhtemel iki durum vardır: ya kendisiyle uyuşan varolanlarla karşılaşıp, ilişkilerini kendisininkiyle birleştirir ya da kendisiyle uyuşmayan, dolayısıyla ilişkilerinde kendisini ayrıştırıp yıkıma uğratmaya eğilimli moduslarla karşılaşır. Bu durumların ilkinde modusun etkilenme yeteneği sevinç kaynaklı duygularla, ikincisinde ise keder kaynaklı duygularla doldurulur. Bu bakımdan, etkilenme kudreti kendini etkin duygulanışlarla doldurduğunda "eyleme gücü"; salt tutkularla doldurduğunda ise "maruz kalma gücü" şeklinde takdim eder. Bir başka deyişle, bir kimse, ilişkiselliğinde kendisine ait yayılımsal parçaların bütünü olarak varoluş evresinde kendisine ait parçaları koruma istidadı gereği, onları eyleme gücünü arttıracak şekilde bileştirdiği ölçüde mutlu olacaktır. Aksi durumda, yani kendi parçalarını ve buna ek olarak ilişki içinde olduğu başkalarının parçalarını hep bozmuş ya da dağıtmışsa, dışsal etkilenişleri haricinde kendisine bağlı bir mutluluğu söz konusu olamaz. Bu anlamda, ahlaki düzen yerini etik olana bırakır: fiziksel ve kimyasal bir düzen olarak, insanın kendisi ve insanlar arası ilişkileri bundan böyle özlere bağlı şekilde düşünülür.

Özgür İnsanın En Az Düşündüğü Şey Ölümdür!

Spinoza bu etik düzende varolanlan etkin ve edilgin duygula(nımla)rıyla, güçleri dahilinde olan veya güçlerini aşan, kısaca güç mücadelesi şeklinde bir sınıflamayla, birbirleriyle hangi ilişkiler altında bileşip, hangi ilişkiler altında uyuşmadıkları durumlarla tanımlar. Bu bakımdan, sonlu bir modus olarak insandan beklenen şey, *conatus*'u gereği ya da varlıkta kalma çabasıyla eyleme gücünü arttırmasıdır. Tanrı, yani Doğayı "bilme"si koşuluyla her insanın eyleme gücünü arttıracak her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bunun için ise insanın öncelikle kendisine neyin yararlı ya da neyin

---

ikinci tür bilginin edinilmesinin ardından şeylerin esasında Doğanın genel doğasından çıktığının ya da ürediğinin farkına varılmasını ifade eder; bkz. **Ethica**, 2. Bölüm 40. ve 41. Önerme, s. 257-267.

zararlı olduğunu bilmesi, dolayısıyla sürekli maruz kaldığı tutkularını denetim altına alması gerekmektedir. Çünkü tutkulardan oluşan sahnenin ötesine geçip, bütün açıklığıyla insan kendi doğasını kavrayacak düzeye yükselebilir ve başkalarıyla karşılaşmalarında tutkularını Tanrı'yı bilmesi ölçüsünde, eyleme gücünü arttıracak olan sevince dönüştürebilir. Tutkuları denetim altına alanlar, nihayetinde Tanrı bilgisine, dolayısıyla Tanrı sevgisine erişir. Bu, onların en üstün erdemidir.[13] Çünkü zihnin mutlak anlamda erdemi, anlamaktır. Erdemin peşinde olduğu, yani aklın buyruğu doğrultusunda yaşadığı sürece, her insanın kendisi için isteyebileceği "iyi", anlamaktır. Zihin sadece anladığı sürece etkindir ve zihin etkin olduğu ölçüde eylemi/eylemesi/etkinliği erdemlidir. Bir zihnin anlayabileceği en "yüksek" şey ise Tanrı ya da "mutlak anlamda sonsuz Varlık"tır: "*Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir*" (Spinoza 2011: 575). Söz konusu "en yüksek iyi" [*summum bonum*], erdem peşinde olan herkes için ortaktır. Onun ortak olması, aklın doğasının zorunluluğundan kaynaklanır (Spinoza 2011: 595). Bu nedenle, bütün insanların erişebileceği bir ortak iyi olması bakımından, herkes ondan eşit ölçüde sevinç duyabilir. Bu sevinci duyumsayan ya da Tanrı'ya ilişkin bilgisinin artmasıyla haz duyma gücü artan insan, bu sevinci diğer insanlarla paylaşacaktır, yani kendisi için istediği iyiyi herkes için isteyecektir. Çünkü onun bu arzusu, aynı zamanda kendisinin varlık nedeni olarak Tanrı'nın bilgisinden müteşekkil olan zihninin özüdür. Bu bakımdan zihninin özünde içerilen Tanrı bilgisi arttığı ölçüde, erdem peşinde olan insan, kendisi için istediği iyiye diğer insanların da erişmesini isteyecektir. Bu konuda Spinoza sözlerinin çarpıtılmaması için bir uyarıda bulunur. Ona göre sevdiği bir şeyi başkalarının da sevmesi için çaba harcama noktasında genelde iki tip insanla karşılaşılır. Birinci tip insan, salt duygularıyla hareket ederek sevdiği bir şeyi başkalarına da dayatandır. Bu insanlar, kendi düşünme biçimlerine göre yaşamasını arzulayan ve dolayısıyla başkalarının tercihlerine saygı duymayanlardır. Buna karşılık, ikinci tip insanlar ise aklın kılavuzluğunda erdem peşinde koşan ve kendisi için istediğini başkaları için de isteyenlerdir: "*İnsanların salt duygularından hareketle istedikleri en üstün iyi genellikle sadece tek bir insanın sahip olabileceği bir iyi olduğundan, bu tür bir iyiyi sevenler bu sevgilerinde tutarlı olamazlar; sevdikleri şeye övgüler yağdırmaktan haz alsalar bile bir yandan da kendilerine inanılmasından korkarlar. Ama başkalarına dürtüleriyle değil de aklıyla kılavuz olmaya*

---

[13] Erdem ve gücü aynı anlamda kullanan Spinoza için erdem, insanın doğasının yasasından kaynaklı bir şeyi ortaya çıkarma gücünü içeren özü ya da doğasıdır. Erdemli olunabilir, fakat bu hususta süreklilik sağlamak bir hayli güçtür. Çünkü insan anladığı ölçüde etkin, anlamadığı ölçüde ise edilgindir. Yani aslında anladığı ölçüde erdemlidir. Bununla birlikte, insan sürekli bir biçimde eyleme gücünü azaltan ve arttıran etkilenişlere maruz kalandır da. Bu nedenle, erdemli olmayı belirleyen, *conatus*un sürekliliğidir. Öyleyse, erdem temelini varlığını koruma çabasında bulur ve mutluluk denilen şey de insanın kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir. Bu yönüyle, kendisi için istenebilecek ve insana en fazla yaran dokunabilecek tek şey, erdemdir.

çabalayan insan nezaket ve yüce gönüllülükle hareket eden, düşüncesinde de son derece tutarlı olan bir insandır. Ben Tanrı fikrine sahip olduğumuz, yani Tanrı'yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve eylemlerimizin hepsini din başlığı altında topluyorum. Öte yandan aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuna da dindarlık adını veriyorum. Aklın kılavuzluğu altında yaşayan bir insanın diğer insanlarla dostluk bağı kurmasını sağlayan arzuya ise onur diyorum; aklın kılavuzluğunda yaşayan insanlar tarafından övülen şeye de onurlu; dostluğun oluşmasını engelleyen şeye ise alçak diyorum" (Spinoza 2011: 599).

Aklın yönetimindeki herkes hep birlikte bütünün ortak yararı için çabalamalıdır: Kendin için istediğin şeyi başkaları için de isteme ve kendin için istemediğin şeyi başkaları için de istememe! Bu bakımdan, Spinoza "herkes kendisine yararlı olanı aramalıdır" şeklinde belirlediği ve önceleri ahlaksızlık ilkesi sayılan bir ilkeyi, erdem ya da ahlak ilkesi haline getirir: "*Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir*" (Spinoza 2011: 564-565). Birinin kendi varlığını korumayı reddetmesi ise "bir şeyin hiçlikten doğması kadar" imkansızdır. Çünkü hiç kimse kendi doğasından dolayı "yemek yememezlik" etmez. Bu nedenle, mutlu olmak ya da iyi yaşamak için öncelikle, fiili olarak varolmayı arzulamak gerekir: "*Hiç kimse olmayı, davranmayı ve yaşamayı, yani fiilen varolmayı istemedikçe, mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi yaşamak isteyemez*" (Spinoza 2011: 567). Şu halde kendi yararını gözeten birinin varlığını sürdürme evresinde aklın kılavuzluğunda ve mutlak anlamda erdemli eylemesi gerekir. Aslında varlığını koruma çabası, erdemli hareket etme ve aklın kılavuzluğunda eyleme aynı şeyi ifade etmektedir: "*Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır*" (Spinoza 2011: 569).

Öyleyse, Spinoza'ya göre salt duygularıyla hareket eden bir kimse, sanılarıyla hareket etmektedir. Sanılarıyla hareket eden bir kimse ister istemez hiç bilmediği eylemler gerçekleştirir. Ancak aklıyla hareket eden bir kimse, başkalarının değil, yalnızca kendi aklının kılavuzluğunda kendi isteklerini gerçekleştirir: kendi yararına olacak şeyin peşine düşer ve doğrudan iyiye yönelir. Bu nedenle Spinoza ilkini köle, ikincisini ise özgür olarak adlandırır ve ekler: "*Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür*" (Spinoza 2011: 671). Çünkü özgür insan başkalarının arzu ve isteklerine göre eylemez, sadece kendi isteklerine göre doğrudan iyi olanı ister. Bir başka deyişle, kötü olandan kaçınmak için değil, akıldan doğan arzusu sayesinde doğrudan iyi olanın peşine düşer. Böylece, kendisi için en yararlı olanı gözeterek eylemde bulunur: "*Korkunun güdümünde hareket eden ve kötü bir şey yapmaktan kaçınmak için iyi bir eylemde bulunan insan, aklın güdümünde hareket etmiyor demektir*" (Spinoza 2011: 663).

Mutlu Yaşamak İçin 'Bilmek' Gerekir

İnsanlar sadece duygulara edilgence maruz kaldıkları ya da onların esiri oldukları sürece, doğal anlamda birbirleriyle uyuşmazlar ve bu durumda doğaları itibarıyla birtakım farklılıklar yaşayabilirler, hatta birbirlerine ters düşebilirler. Ancak aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece, zorunlulukla ya da *doğal olarak* birbirleriyle uyuşurlar; çünkü aklın idaresi altında yaşayanlar, her insanın doğasına uygun düşen ya da insan doğası için *iyi olan* şeyleri yaparlar: "*Doğada hiçbir şey bir insana, aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha fazla yararlı olmaz. Çünkü insana en fazla yararlı olan şey kendi doğasına en fazla uyumlu olandır, yani insandır. Ama insan ancak aklın kılavuzluğunda yaşarsa mutlak olarak kendi doğasının yasalarına göre etki eder ve sadece bu şekilde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak daima anlaşılır; öyleyse tekil şeyler içinde bir insana insandan başka yararı dokunacak başka bir şey yoktur*" (Spinoza 2011: 591). Aklın kılavuzluğunda eyleyen bir kimsenin yapmaya çalıştığı şey, aslında, o şeyi anlamaktan ibarettir. *Conatus* tam anlamını burada bulur: "*varoluşta sürüp gitme ve Aklın kılavuzluğunda eyleme, yani bilgiye, upuygun fikirlere ve etkin hislere götüren şeyi elde etme çabası.*" Aklın özü, açık ve seçik fikirlere sahip bir zihin olduğundan dolayı, bir zihin akıl yürüttüğü sürece, bu çabası şeyleri anlamaktan ibarettir. Tanrısal gücün çift yönlü bir güç olması gibi, güç derecesi olarak bir insanın gücü de çift yönlüdür. İlkin beden olarak eyleme gücünü arttırmaya çabalayan insan, ikinci olarak bir zihin olarak anlama gücünü arttırmaya çabalar. Varolan bir modus aklın çabasıyla algıladığında ve böylece algılarının upuygun nedeni ve hakimi olduğunda, bedeni eyleme gücüne, zihni de eyleme tarzı olan anlama gücüne ulaşır (Deleuze 2011: 79). Bedeninin duygulanımlarını aklın düzenine göre yön-etme gücüne sahip olan biri, bütün duygulanımlarını Tanrı fikriyle ilişkilendirme gücüne de sahiptir. Dolayısıyla, bedeni birçok etkinlikte bulunan biri aynı zamanda zihninin büyük bir bölümünü oluşturan Tanrı sevgisine de sahip olacaktır. Öyleyse, bedenen birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insanın zihni hem kendisinin hem şeylerin hem de Tanrı'nın bilincindedir. Bu bağlamda Spinoza bir bebeğin bedenini -doğasının mümkün kıldığı ölçüde- pek çok şeyi yapabilecek bir zihnin bedeni haline getirmenin esas olduğunu, ancak bu şekilde hem kendisinin hem şeylerin hem de Tanrı'nın bilincinde olacağını söyler (Spinoza 2011: 789). Bütün insanların aklın kılavuzluğunda eylemesinden daha kıymetli hiçbir şey olamayacağından, kişi kendi için istediğini bütün herkes için ister. İçinde taşıdığı bu "insan sevgisi"yle iyilikler peşinde koşan insan, mutlu olur.

Aklın kılavuzluğunda iyilik yapma arzusu, Spinoza'ya göre, esas anlamıyla dindarlıktır. Onun için din gerçekte bir kurum değil, kendisinin, şeylerin ve Tanrı'nın bilgisine erişme halidir. Bu dinden olan bir kimse bir başkasına hınç, öfke, kin, nefret benzeri duygular duymaz, aksine bu türden duygu durumlarına maruz kaldığında sevgiyle karşılık verir. Çünkü her şeyin Tanrı'da olduğunu ve tanrısal doğanın zo-

runluluğuyla gerçekleştiğini, dolayısıyla aslında kötü hiçbir duygu ve durumun olmadığını, fakat bu türden şeylerin sadece şeyleri zaman ve mekan altında upuygun olmayan bir biçimde kavramanın sonucu olan cahillikten kaynaklandığını bilir. Bununla birlikte, o bu zorunluluk bilincinin aynı zamanda özgürlüğü olduğunun da farkındadır. Çünkü özgürlük, tanrısal yasaları bilmek ve onlara uygun eylemekten başka bir şey değildir. Spinoza'nın dindar insanı dindarca ya da doğru ve mutlu bir yaşam sürmek için hiçbir aşkın öğeye veya "mit"e ihtiyaç duymaz. O, bilge insanın yaşaması gereken hayatı şu sözlerle özetler: "*Öyleyse bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır (bıkana kadar da değil tabii, çünkü bu haz almak değildir). Demem o ki, bilge insanlara yaraşan, makul ölçüde lezzetli yiyeceklerle, içeceklerle, dahası hoş kokularla, yemyeşil bitkilerin güzelliğiyle, şık giysilerle, musikiyle, sportif oyunlarla, tiyatrolarla ve insanın komşusuna zarar vermeden yararlanabileceği nice benzer etkinlikle kendilerine gelmeleri, canlanmalarıdır. Çünkü insan bedeni farklı doğalara sahip pek çok kısımdan oluşur ve bunlar sürekli yeni ve farklı türde besine ihtiyaç gösterir ki, tüm beden bünyesinin gerektirdiği her şeyi eşit bir güçle yapabilsin, dolayısıyla zihin de bir kerede pek çok şeyi alabilme yetkinliğine erişsin. İşte benim ilkelerime ve yaşantı tarzıma en uygun düşen yaşam şekli bu*" (Spinoza 2011: 625).

Sonuç

Rastlantısal karşılaşmalara bağlı olarak aldığımız etkiler sonucu ya üzüntüyle ya da sevinçle duygulanırız. Üzüntü duydukça eyleme gücümüz (*potentia agendi*) azalır, yani takatten düşeriz. Buna karşılık, sevinçle duygulandığımızda ise eyleme gücümüz artar. Üzüntü veren hiçbir şey, iki şey arasında bir ortak mefhum oluşturmamıza izin vermez. Başka bir deyişle, zihnimiz üzüntü veren şey ile bedenimiz arasında ortak olabilecek bir şeyin kavramını kuramaz. Bu nedenle, bir şey bize ancak bizim bağıntımıza uygun olmayan bir bağıntıya göre üzüntü verebilir. Öyleyse, üzüntü veren her olayda bir beden bizim bedenimiz üzerinde ya da bir zihin bizim zihnimiz üzerinde bağıntımıza uygun olmayan bir bağıntı uyarınca eylemektedir. Bu nedenle, ölüm üzerine düşünmek, her zaman kötü bir karşılaşma olması nedeniyle, üzüntü vericidir. Spinoza burada ölüm üzerine meditasyon olarak şekillendirilen tüm felsefi geleneği karşısına almak pahasına (Deleuze 2004) felsefenin ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkür olduğunu savunur. Spinoza aslında şunu anlamamızı ister: Üzüntü veya hüzün veren bir şeyden hareketle bir mutlu yaşam sürülemez, kurulamaz. Yani sürekli ölüm üzerine meditasyonla yaşama aşkını canlı kılmaya çalışan filozofların aksine ölümü mevcut haliyle bir kenara bırakıp, doğrudan yaşam üzerine meditasyon yapmak gerekir. Böylece mevzu kendiliğinden aşılmış olur. Bir başka deyişle, esas olan, ölümü sadece kötü bir karşılaşma olması veçhile görebilmektir. Nedeni basittir: Ölüm, insan zihni için hakkında upuygun bir fikir oluşturulamayacak bulanık bir nesnedir; zorunlulukla kederlendiren bir sorun

olarak önümüzde durur/yüzümüze çarpar. Hakkında upuygun bir fikir edinemeyeceğimiz konu üzerine yoğunlaşmaya da gerek yoktur. Bunun yerine, sürekli devinen doğa içerisinde yaşama, canlılığa yönelmeliyiz. Her şeyin içinde olup-bittiği doğanın evrensel nedensellikler zincirini anlama, bilme süreci, asıl peşine düşülmesi gereken konudur. Bu yönelim ölüm bahsini dolaylı olarak zihnimizden öteleyecek ve korkusunu da yine dolaylı olarak bertaraf edecektir. Çünkü insanı mutlu olmaya, dolayısıyla kutluluğa götürecek olan, her şeyden önce eyleme gücünün sevinç kaynaklı duygularla doldurulmasıdır. Mutlu olmak için kendimize uygun karşılaşmaları örgütleyebilmemiz gerekir. Yani, etkinlenme gücümüzün sınırlarının farkına vararak, haddimizi bilerek yaşamalıyız. Etkinlenme gücümüzü aşan her şey bizim için kötüdür, iyi-olmayandır. Aslında kötü olan sadece karşılaşmanın bizdeki etkisidir. Bu nedenle, genel anlamda bizim için iyi olanın ne olduğundan ziyade, kendi gücümüzün ne olduğunu bilmemiz sevinç kaynaklı duygularla dolmamız için yeterlidir.

Kaynakça

Deleuze, Gilles (2004) *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, (çev. Ulus Baker), Yay. Haz: Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Deleuze, Gilles (2011) *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker&Alber Nahum), İstanbul: Norgunk Yayınları.

ELMAS, Mehmet Fatih (2015) *Spinoza ve İnsan*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Spinoza, Benedictus De (2002) *Complete Works* (Trans. By Samuel Shirley), Edited, with Introduction and Notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge.

Spinoza, Benedictus De (2011) *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, (Latinceden çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

4. KANT'TA İNSANI KENDİSİ KILAN ÖLÜMÜ BİLMESİ Mİ ? ÖZGÜRLÜĞÜ DÜŞÜNEBİLMESİ Mİ ?

AYŞE GÜL ÇIVGIN[1]

Her insan, yaşamının bir döneminde, ruh var mıdır yok mudur?, ruh ölümlü müdür ölümsüz müdür?, ruh maddi midir maddi olmayan bir şey midir?, ruh bedeni mi beden mi ruhu etkiler? türünden sorular sormuş ve bunlara yanıt aramıştır. Kant'a göre, bunlar insan aklının doğası gereği sormaktan kaçamadığı, ancak tüm kapasitesini aştığı için de bir türlü yanıtlayamadığı metafizik sorulardır (Kant 2002a: Avii). Bu nedenle ruhun doğasıyla ilgili bu tür sorular, insan bilgisinin tümüyle dışında/ötesinde kalmak durumundadır. Her ne kadar insan, ruhun doğası, ruhun ölümlü olup olmadığı konusunda bilgi sahibi olmasa da, en azından doğanın mekanik işleyişine tabi, fiziksel-biyolojik olan, uzay-zamanda yer alan bedenin ölümlü/sonlu olduğunu bilir; çünkü doğa yasalarına, doğal determinizme tabi olmak bakımından, insanın diğer var olanlardan, nesnelerden (yani, herhangi bir taştan, ağaçtan, kuştan vb.) hiç bir farkı yoktur. Bu eksende ölümün, tıbbi, biyolojik, fizyolojik vb. bilgisel/bilimsel bir açıklaması yapılabilir. Her canlı varlık gibi insan da bir gün ölecek, yaşamı sona erecektir.

Şu hâlde, insan hiç olmazsa bir yönüyle ve bir şekilde, ölümlü olduğunun bilgisine sahiptir. Üstelik insan her an, her yerde ölüm tecrübesiyle yüz yüze gelebileceğini, dahası bu durum karşısında yapabileceği hiçbir şeyin de olmadığı bilir. Nitekim Kant'ın kendi ölümlü olması üzerinden dile getirdiği "beyler, ölümden korkmuyorum; vakti gelince ölmesini de bilirim" ifadesi, bu konudaki görüşlerinin en kısa ve en açık özeti niteliğindedir (Wasianski'den akt. Çakmak 2005: 26). Ancak tam bu noktada insan için belki de ölümden ya da ölümlü bir varlık olmaktan daha sarsıcı bir durumla karşılaşılır. Eğer insan, diğer şeyler/nesneler gibi aynı doğa yasalarına, doğanın zorunlu mekanik işleyişine tabi bir varlık ise bundan özgür olmadığı sonucu çıkmaktadır. İnsanın özgür olmaması, herhangi bir eyleminden, istememinden dolayı sorumlu tutulamayacağı, böylece ahlaklı olmasından, umutlarından, inançlarından, gelecek için planlarından, seçimlerinden, kendisini kendisi kılmasından söz edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu bağlam dikkate alındığında, insanın var olma amacını belirlemesinde, yaşamına anlam ve değer katmasında, ölümlü bir varlık olmasının rolünden veya bilgisinden ziyade, özgür olma imkânına sahip

[1] Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

olup olmadığı daha büyük bir önem arz eder. Olan-biten her şeyin kendinden önceki olaylar tarafından belirlendiği, özü itibariyle mekanik, fiziki bakımdan belirlenmiş bir evrende insan kendisine, umutlarına nasıl bir yer bulabilecektir? İnsanı diğer var olanlardan ayıran, kendisi kılan nedir? İşte, Kant tüm bu sorulara, insanın üzerindeki "yıldızlı gökyüzü ile içindeki ahlak yasasını", özgürlük merkezinde bir araya getirerek yanıt bulmaya çalışır.

&

Felsefe tarihine genel bir perspektiften yaklaşıldığında, insanı, yaşamı, yaşamın anlamını, insanın kendisini var etme amacını, insanın yaşam içindeki farklı imkân ve faaliyetlerini, bunların birbirleriyle ilişkilerini belirli bir zemin ve kuşatıcı bir dizge içinde ele almayı mümkün kılan filozofların başında Kant'ın geldiği söylenebilir. Kant, insan dünyasında karşı karşıya kalınan gerek teorik gerekse pratik her tür sorunla meşgul olmuş, metafizik, ahlak, sanat, politika, doğa bilimi, antropoloji, tarih, din gibi, insan yaşamını farklı yönleriyle araştırıp değerlendiren pek çok problematik alanda, üstelik oldukça geniş bir konu yelpazesinde önemli görüşler ileri sürmüştür. Hiç kuşku yok ki Kant, sadece insan yaşamı, insanın asli faaliyet alanları ve bu alanların problemleri hakkında görüşler ortaya koymakla yetinmemiş, aynı zamanda ele aldığı meseleleri tüm yönleriyle sorgulamış ve en temel hususlarını gözler önüne sermekten kaçınmamıştır.

Gerçekten bilimden metafiziğe, etikten dine, politikadan uluslararası ilişkilere, hukuktan eğitime kadar insani etkinlik alanlarının tümüyle ilgili sistematik ve eleştirel yaklaşımıyla Kant, kendisinden sonra gelen düşünce sistemleri için dönüm noktası olmuş, felsefe tarihinde adeta "Kant'tan yana ya da Kant'a karşı felsefe yapabilirsiniz, ancak Kant'sız felsefe yapamazsınız" sözünü doğrular nitelikte ve etkide bir fikriyat inşa etmiştir. Bir başka ifadeyle onun felsefi düşünceleri, matematik felsefesinden dil felsefesine, sanat felsefesinden toplum felsefesine, psikolojiden teolojiye kadar pek çok alanda ileri sürülen görüş için ilham kaynağı olduğu gibi, Alman idealizminden pozitivizme, fenomenolojiden felsefi antropolojiye, analitik felsefeden post-modernizme kadar birçok felsefi anlayışa da kaynak teşkil etmiştir.

Kant'ın düşünce sisteminin kendisinden sonra gelen felsefi düşünüşe olan etkisi hangi konu veya alanda, nasıl ve ne şekilde olursa olsun, kuşkusuz bu etkinin zemininde aslen insana, insanın neliğine dair yaklaşımının ve insani sorunlara bizzat insandan yola çıkarak çözüm bulmaya çalışmasının yattığı söylenebilir. Bu nedenle onun, insan doğası, insanın dünyadaki yeri, insan bilgisinin imkân ve sınırları, insanın inanç, umut, niyet ve eylemlerinin kökeni, insanın diğer insanlarla ilişkileri gibi insanı, insanın yaşama amacını ve varoluşunu ilgilendiren problemlerle alakalı görüşleri doğrudan doğruya insanın neliği ile ilgili düşünceleriyle bağlantılı olmak durumundadır. Benzer bir şekilde metafizik, ahlak, din, politika, sanat gibi alanlarında

ileri sürdüğü görüşlerin de antropolojisiyle[2] ilişkili olması gerekir.

Kuşkusuz, sözü edilen bu hususu, Kant'ın felsefenin[3] ne olduğuna yönelik görüşlerini ifaden meşhur dört sorusu ve bu sorulara yanıt verebileceğini düşündüğü dört disiplin üzerinden dolaysızca ve açıkça görmek mümkündür:

1. Ne bilebilirim?,
2. Ne yapmalıyım?,
3. Ne(yi) umut edebilirim?,
4. İnsan nedir? (Kant 1819: 29-30).[4]

Bu sorulardan ilkine metafiziğin, ikincisine ahlak felsefesinin, üçüncüsüne dinin, dördüncüsüne ise antropolojinin cevap verebileceğini düşünen Kant, ilk üç sorunun sonuncusuyla bağlantılı olmak bakımından antropoloji alanında ele alınabileceğini ifade eder (a.e, 29-30). Buna göre, ilk soru, insanın neyi, nasıl, ne kadar bilebildiğiyle ikincisi, insanın neyi, nasıl ve hangi ilkelere göre belirleyip eyleyerek ahlaklı olabildiğiyle üçüncüsü, insanın neyi, niçin umut edebildiğiyle ve sonuncusu, insanın ne olduğuyla ilgilidir ve bu soruların tümü insan nedir? sorusu ekseninde yanıtlanabilir. Bununla birlikte ifade edilmeye çalışılan sorular/sorunlar, ilk bakışta sadece dört taneyle sınırlı gibi görünseler de, daha dikkatli incelendiklerinde insanı ilgilendiren tüm sorularla/sorunlarla şu ya da bu şekilde, ancak içten ve kopmaz bir bağlantı içinde oldukları, dolayısıyla onlarının her birini insanın farklı faaliyet ve imkânları ekseninde değerlendirebilmeyi mümkün kıldıkları görülmektedir. Örneğin ne bilebilirim? sorusu, aynı zamanda neler bilgiye konu olabilir?, ruh ölümlü müdür ölümsüz müdür?, Tanrı var mıdır yok mudur?, insan özgür müdür değil midir?, dünyanın bir başlangıcı var mıdır yok mudur?, bilginin nesneleri ne tür şeylerdir? vb. türünden soruları da içermektedir. Ya da ne yapmalıyım? diye sormak, iyi nedir?, neye iyi denir?, kötü nedir?, erdem nedir?, nasıl erdemli olunur?, insanı kendisi kılan fiili nedir?, insan nasıl mutlu olur?, evrensel ve zorunlu bir ahlak yasası mümkün müdür? vb. sorularını da kapsamına almaktadır.

Ancak Kant, bütün bu soruların yanıtlanmasında filozofun acil, aynı zamanda en zor görevinin insan bilgisinin kaynaklarını, bilginin mümkün kullanım alanını ve aklın

---

[2] Hiç kuşkusuz Kant'ın akademik geçmişinde uzun yıllar süren ve oldukça popüler olan antropoloji üzerine verdiği dersler bulunmaktadır. Ancak Wood'un ifade ettiği üzere Kant "hiçbir zaman sistematik bir antropoloji kuramı oluşturmamıştır" (Wood 2009: 30). Buna rağmen Kant'ın bu alanda ileri sürdüğü görüşlerin felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin haline gelmesinde atılmış önemli adımlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

[3] Kant felsefeyi, tüm bilginin, insan aklının özsel amaçlarıyla ilişkisinin bilimi ya da insan aklının en yüksek amaçlarına duyulan sevgi olarak, filozofu ise insan aklının aktörü değil fakat yasa koyucusu olarak tanımlamaktadır (Kant 2002a: A839/B867).

[4] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde ilk üç soruya aynen yer vermekte, ancak "insan nedir?" sorusu bu eserinde yer almamaktadır (a.e, A805/B833).

sınırlarını tespit etmek olduğunu ifade eder (Kant 1819: 30). Şu hâlde, filozof öncelikle ne bilebilirim? sorusunu yanıtlamakla, insan aklının mümkün kullanım alanının sınırlarını tespit etmekle yükümlüdür. Ne bilebilirim? sorusunun metafizik tarafından yanıtlanabildiği ve metafiziğin de tecrübenin, yani duyuların/hislerin ötesinde olanın araştırması anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, bu soru, tecrübeden bağımsız (eş deyişle *a priori*) bir bilgi mümkün müdür değil midir? ya da akıl *a priori* olarak neyi, nasıl, ne kadar bilebilir? şeklinde formüle edilebilir.[5] Ne şekilde formüle edilirse edilsin, sorunun ivedi olarak araştırılması, herhangi bir konu ya da alanda araştırma yapmaya başlamadan önce neyi/neleri bilebileceğimizi, nelerin bilgimize konu olabileceğini bilmemizin önemi ve gereğinden kaynaklanır.

Bu önem ve gereklilik ise en açık ve en vurgulu ifadesini, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, insan aklının eleştirel kullanımını ifade etmekte kullandığı meşhur "mahkeme" metaforunda bulur. İnsanın *a priori* neyi, nasıl ne kadar bilebileceğin araştırılması, Kant'a göre, akla, görevlerinin en zoru olan "kendini bil(me)" görevini yeniden üstlenmesi ve haklı olduğu tüm savları güvence altına alırken boş ve temelsiz olanlardan da "kendi baki ve değişmez yasalarına göre" kurtulabileceği bir "mahkeme" kurması yönünde bir çağrıdır (Kant 2002a: Axi). Bu çağrının en dikkat çekici yönü, çağrıyı yapanın da çağrıyı alanın da akıl olmasıdır. Baum'un vurguladığı üzere, Kant'ın kullandığı bu metafor, aklın kendisini eleştirme, kendi imkân ve sınırlarını belirleme girişiminin önemi ve zorluklarına işaret eder. Buna göre "akıl aynı anda ama farklı fonksiyonlarla hem kanun koyucu, hem davalı, hem de yargıç olmak zorundadır. O hâlde, akıl, ileri sürülen hakikat iddialarının haklılık nedenlerini sorgular, onları elverişlilik açısından sınar ve iyi temellendirilmiş olanları, salt iddiadan ya da sözde bilgiden ayırır. Ancak bunu da (...) çelişkiden arınmışlık, nedenlerle ve sonuçlarla tutarlı olmak ve her bir karşıtlığın yanlışlığı ya da olanaksızlığı konusunda çürütülemez bir kesinlik" ölçütlerine göre yapmak durumundadır" (Baum 2005: 44). Aklın eleştirilmesi, yani mümkün kullanım alanının sınırların tespit edilmesi, aklın doğası gereği kaçınılmazcasına sorduğu, ancak çelişkiye düşmeksizin yanıtlayamadığı metafizik soruların, insanın bilme faaliyeti içinde bir yeri ya da anlamı olup olmadığını da açığa çıkartacaktır. Aklı mahkemeye çıkarmak, aklın bilmeye yönelik mümkün kullanım alanının sınırlarını belirlemek, böylece bu

---

[5] Metnin başında ifade edilmeye çalışıldığı üzere, Kant'a göre insan aklı doğası gereği sormaktan kaçınamayacağı, fakat tüm kapasitesini aştığı için de cevaplayamayacağı sorular tarafından rahatsız edilmek gibi, kendine özgü bir yazgıyla karşı karşıyadır (Kant 2002a: Avii). İnsan aklının doğası gereği sormaktan kaçınamayacağı, tecrübeyi aşan soruları cevaplamaya çalışması bakımından metafiziğe yazgılı olduğu aşikârdır. Zira metafiziğin tecrübeye dayanmadığı ve onu aştığı, bizzat metafizik kavramının kendisinde içerilmektedir: "O fizik değil metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır" (Kant 2002b: 13-4.) Bir başka ifadeyle, metafizik, mümkün hiçbir tecrübede verilemeyecek, dolayısıyla nesnel gerçekliklerini hiçbir tecrübenin doğrulayamayacağı kavramlarla, doğruluklarına ya da yanlışlıklarına tecrübeyle karar verilemeyecek savlarla ilgilidir.

sınırlar dışındaki kullanımlarının geçersizliğini göstermek, "insan aklını eleştirmekten/kritik etmekten" başka bir anlama gelmemektedir.

İşte, bu sınırlarının çizilmesinin temelini ise Kant'ın Kopernik'e atıfla metafizikte gerçekleştirdiğini iddia ettiği, böylece bilen ve bilinenin statüsünde köklü bir değişikliğe neden olan bir hipotez değişikliği teşkil eder. Kant'a göre Kopernik, gök cisimlerinin hareketlerini açıklamak için kullanılan bütün yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımının başarılı sonuçlara ulaşmadığını fark ederek hipotez değişikliğine gitmiş, bu kez yıldızları sabit bırakıp gözlemcinin onların çevresinde döndüğü şeklindeki varsayımın başarılı olup olmayacağını sorgulamıştır (Kant 2002a: Bxvi). Kopernik'in doğa biliminde gerçekleştirdiği hipotez değişikliğine öykünen Kant, benzer bir değişikliği metafizikte gerçekleştirmek istemiş, akıl *a priori* neyi, nasıl, ne kadar bilebilir? sorusuna, bilgimizin nesnelerine (bilinenlere) değil de nesnelerin bilgimize (bilene, bilenin yetilerinin işlemlerine, bilenin bilem tarzına) tabi olduğu, eş deyişle özne-merkezli bir nesne hipotezi altında yanıt vermeye çalışmıştır. Kant'a göre;

> Şimdiye kadar tüm bilgimizin nesnelere tabi olması gerektiği farz edildi, fakat nesneler hakkındaki bilgimizi genişletecek kavramlar aracılığıyla a priori herhangi bir şey elde etme çabası bu yolla bir yere varmadı. Bu nedenle metafizik probleminde daha fazla ilerleyip ilerleyemeyeceğimizi görmek için bu kez nesnelerin bilgimize tabi olduğunu farz edelim (a.e., Bxvi).

Nesnenin özneye tabi olduğunu, yani öznenin nesneyi belirlediğini ifade eden bu hipotez altında nesneye dair *a priori* bilinebilecek olanlar, öznenin nesneyi belirlediklerinin, yani ona kattıklarının bilgisi olmuştur (a.e., Bx/ Bxviii). Wood'un işaret ettiği üzere, "(...) nesnelere ilişkin *a priori* bildiğimiz şeyler nesnelere değil, yetilerimize ve yetilerimizin uygulanmasına bağlıdır. Kant'a göre, nesnelerin bilgisine sahip olmamızın tek nedeni bizi, şöyle ya da böyle etkilemeleri, dolayısıyla onları tecrübe etmeye yöneltmeleridir (KrV A 19/B 33). Fakat bundan, nesnelere dair bildiğimiz her şeyin, nesnelere ve tecrübenin bize söylediklerine bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Nesnelerin bilgisine sahip olabilmemiz için, bilme yetilerimizin de müdahil olması gereklidir (KrV A 1/B 1). Nesneler kendiliklerinde nasıl teşekkül etmiş, bize nasıl bir tecrübî etki uygulamış olurlarsa olsun, yetilerimizin işlemleri bilgimizin nesnelerini şöyle ya da böyle belirliyorsa, bu belirlenimler, bildiğimiz hatta bilebileceğimiz herhangi bir nesneye ait olmak zorundadır. Belirlenimler nesnelere *a priori*, yani, onlara dair edinebileceğimiz herhangi bir belirli tecrübeden bağımsız olarak ait olacaktır" (Wood 2009: 51). Bir kez daha vurgulamak gerekirse söz konusu hipotez değişikliğinden önce bilginin nesnesine bağlı olduğu, yani nesnenin bilgi ekseninde belirlediği düşünülürken, Kant ile birlikte nesnenin öznenin bilme koşullanna tabi olarak belirlendiği kabul edilmiş, böylece bilenin bilme sürecindeki etkin rolü ön plana çıkartılmıştır. Deleuze'nin işaret etiği üzere bu değişiklikle birlikte "özne ile

nesne arasındaki uyum düşüncesi" yerini, "nesnenin özneye zorunlu tâbiyeti ilkesine" bırakmıştır; çünkü bu hipotez değişikliğinin temel düşüncesi, akılsal varlığın yasa koyucu olduğu, buyruklar verenin bizzat bilen olduğudur. Dolayısıyla antik felsefenin "kısmen Doğa'ya boyun eğiş, kısmen de doğa'ya nihaî uyum" düşüncesi üzerine kurulu bilgelik anlayışını tersine çeviren Kant, insanın bilme sürecindeki etkin rolünü "doğanın yasa koyucusu" olduğuyla ilan etmiştir (Deleuze 1995: 52).

A priori bilinebilecek olanların, öznenin nesneye kattıklarının bilgisi olmasının ne anlama geldiğini ve neticelerini anlamak için Kant'ın insanın bilme faaliyetinin koşullarına dair söylediklerine ana hatlarıyla da olsa daha yakından bakmak gerekir. Kant'a göre insan bilgisinin muhtemelen ortak, ancak bizim için bilinemez olan kökene sahip, iki temel yetisi bulunur. Bunlar ise hissetme ile düşünmedir (Kant 2002a: A15/B29). En genel manada hissetme, bilinecek şeylerin temin edilmesini/alımlanmasını sağlayan, edilgen bir yetidir. Hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zaman insanda hazır, verili halde bulunur. Buna karşı, düşünme[6] ise hissetme yetisi vasıtasıyla temin edilenlerin bilinç faaliyetine dâhil edilmesini sağlayan, etken bir yetidir. Bu yetinin *a priori* kavramları olan kategoriler ise kendiliğinden bir biçimde bizzat düşünme faaliyeti içinde üretilir (a.e., A66-83/B91-109). Her iki yetinin faaliyetlerinin imkân ve koşulları birbirinden tümüyle farklı da olsa, bilginin tesisi için her iki yetinin faaliyetinin birlikteliği gerekir. Kant'ın meşhur ifadesiyle:

> İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür. Bu yüzden kavramları hissi kılmak, yani onlara görüde bir nesne tayin etmek kadar, görüleri anlaşılabilir kılmak, yani onları kavramların altına getirmek de zorunludur. Üstelik bu iki yetinin işlevleri birbirleriyle değiştirilemezler. Anlama yetisi hiçbir şey görüleyemez; hissetme yetisi de hiçbir şeyi düşünemez. Bilgi ancak onların birlikteliğinden doğar (a.e., A51/B75).

Yapıca birbirlerinden farklı olan hissetme ile düşünme yetilerinin birlikte çalışması, en genel manada tecrübeyi ve tecrübe nesnelerinin bilgisini mümkün kılan aklın teorik faaliyetidir.[7] Bu görüşüyle Kant, özellikle "erken modern dönem epistemolojisi"nde his ve düşünme olarak iki bilgi kaynağı tespit eden, buna göre de hissi bir düşünce türüne veya düşünceyi hisse indirgeyen rasyonalizm ve ampirizme karşı, "hem hisleri bir düşünce türü olarak tasnif etmeyi, hem de düşünceyi histen yola çıkarak açıklamayı" reddetmiş, bunun yerine, his ve düşüncelerin birleştirilmesi veya terkip edilmesi gerektiğinin önemini vurgulamıştır (Wood 2009: 54).

---

[6] Burada anlama yetisini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

[7] Hissetme ve düşünme birbirinden tümüyle ayrı yetiler oldukları için onları ilişkilendirecek üçüncü bir yeti ye ihtiyaç vardır. Kant'ın terkip edici bir yeti olarak ifade ettiği bu yeti ise hayal gücüdür (Kant 2002a: A 78/B103).

> [Kant] his ve düşüncelerin farklı bilme işlevleri gerçekleştirdiklerini, sahici bir bilginin ancak bağlı olduklan yetilerin işbirliğinin neticesi olarak, his ve düşüncelerin eksiksiz bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Bir nesnenin bilgisi, nesnenin şöyle ya da böyle (dolaylı veya dolaysız, fiilen veya zımnen) zihne verili olmasını ve zihnin temsillerimizi bir araya getirmesini gerekli kılar. Zihin temsilleri, nesnenin sahici tecrübesini, nesneye dair hükümlerin temellendirilmesini, hükümlerin çıkarımlarda ve bu tecrübenin uyumluluğunu göz önüne seren kuramlarda bağlantılandırılmasını mümkün kılacak şekilde bir araya getirmelidir. Bireysel bir nesnenin bilgiye verili olmasını temin eden alırlığa görü, zihnin temsillerin bir araya getirilmesini sağlayan etkin işlevine de düşünme (veya kavrayış) adını verir Kant (a.e., 54).

Yapılan bu belirlemelere göre, bilginin ve bilgi nesnesinin koşulları, hissetme yetisinin a priori formları olan uzay ve zaman ile düşünmenin *a priori* kavramları olan kategorilerdir. İnsan, bir şeyi ancak bu koşullara tabi olduğu haliyle ve bu koşullarla sınırlı olarak bilmek zorundadır. Bu ise bir şeyin bizzat kendinde olduğu haliyle, yani kendinde şey olarak değil, ancak tezahür[8] ettiği (yani, göründüğü, zuhur ettiği) şekliyle, yani bilme faaliyetine tabi olduğu haliyle bilinebileceği anlamına gelmektedir. İnsanın şeyleri kendiliklerinde, kendi(leri)nde şeyler olarak bilememesi, buna karşılık tezahürler olarak, zuhur ettikleri haliyle bilebilmesi, neyi bilebileceği kadar özellikle ne yapması gerektiği ve neyi umut edebileceği sorularının yanıtı için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir. İnsanın sadece bilen, doğa yasalarına göre belirlenen, fenomenal dünyada zuhur eden değil, aynı zamanda umut eden, özgür olan, numenal dünyanın üyesi bir varlık olabilmesi, Kant'ın bilinenin bilene tabi olduğu varsayımının neticesinde ortaya çıkan kendinde şey-tezahür ayrımı üzerinden gerçekleşebilmektedir.[9] Çünkü bu ayrım, insanı kendisi kılan, insan yaşamının ve

---

[8] Kant hissetme yetisinden temsil edinme yetisi olarak da söz eder ve bir nesnenin bu yeti üzerindeki etkisine "his/duyum" adını verir. Görü, his yoluyla nesnesiyle ilişkili olduğu sürece, ampiriktir. Yani, his yoluyla tesis edilen görü, "ampirik görü"dür. Ampirik bir görünün belirlenmemiş nesnesine ise "tezahür" denir. Kant, tezahürde, hisse karşılık geleni "tezahürün malzemesi/maddesi", fakat tezahür çeşitliliğini belli bağlantılar ya da ilişkiler içinde düzenlenebilir kılanı ise "tezahürün formu" olarak nitelendirir. Bir başka deyişle, tezahür hissin malzemesi, tezahürün belli bir şekilde düzenlenmesini sağlayan şey de tezahürün formudur. Ancak tezahürlerin belli bağlantılar içinde düzenlenmesini sağlayan formun kendisi bir his olamayacağı için onun tezahürlerin malzemesinden ayn olarak, insanda *a priori* bir şekilde hazır bulunması gerekir. Buna karşılık, tezahürlerin malzemesi ya da hissi malzeme ise alımlanmak durumundadır (Kant 2002a: A20/B34). Kant'ın tezahürler hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bkn. Kovanlıkaya, Aliye K. (2014) "Tezahürleri sahiden Bilebilir miyiz?" *Felsefi Düşün Kant Özel Sayısı*, Sayı:3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, ss. 35-54.

[9] Aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki aynm ve birbirleriyle ilişkisi de söz konusu ayırımdan yararlanılarak ele alınabilir. Kant'ta aklın teorik kullanımı bilme kuvvetinin nesneleriyle, buna karşılık pratik kullanımı temsillerinin karşılığı olan nesneleri fiili kılan ya da kendini bu nesneleri fiili kılmak üzere belirleyen istemenin belirlenmesiyle uğraşmaktadır (Kant

eylemlerinin bir anlamı ile değeri olmasını sağlayan özgürlüğü bir antinomi (çatışkı) olmaktan çıkartmakta, en azından onun mantıksal imkânını ortaya koymaktadır.

Söz konusu ayrımın insanın özgürlüğüyle ilişkisini ise Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci yayınının önsözünde kısa ve öz bir biçimde ifade etmiştir. Bir kez daha tekrar etmek gerekirse, bilginin ve bilgi nesnesinin koşullarının hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zaman ile düşünmenin a priori kavramları olan kategorilerle çizilmesi, herhangi bir şeyin kendinde şey olarak değil, sadece tezahür olarak bilgisinin edinilebileceği, bu nedenle de aklın mümkün tüm teorik kullanımının yalnızca tecrübeyle, tecrübe nesneleriyle sınırlı olduğu bilgisiyle neticelenmiştir (a.e., B xxvi). Ancak Kant'a göre, şeyler kendiliklerinde, kendinde şeyler olarak bilinemeseler de yine de kendinde şeyler olarak düşünülebilirler (a.e., B xxvi). Eş deyişle tezahür eden şeylerin kendilerinde oldukları haliyle bilinmeleri söz konusu olmasa da en azından bu şekilde düşünülebilmeleri mümkündür. Ona göre, eğer tecrübe nesneleri olarak şeyler (tezahürler) ile bu aynı şeylerin kendi(leri)nde şeyler olmaları arasında bir ayrım yapılmamış, yani onlar bir ve aynı anlamda ele alınmış olsalardı, o zaman nedensellik ve nedenselliğin belirlenimi içindeki doğanın zorunlu mekanik işleyişinin tüm şeyler için geçerli olması gerekirdi. Bu durumda ise insanın istemesi (iradesi)[10] yönünden özgür olduğu, aynı zamanda doğanın zorunlu mekanik işleyişine tabi olduğu, yani özgür olmadığı çelişkiye düşmeksizin düşünülemezdi. Dolayısıyla Kant'a göre şeylerin tezahür ve kendinde şey olarak ikili cihetten ele alınabilmesi, bir ve aynı istemenin, bir yandan tezahürde, yani görülebilir eylemlerde zorunlu olarak doğa yasalarına tabi olduğunu, bu yüzden özgür olmadığını, diğer yandan da doğa yasalarına tabi olmadığını, bu açıdan da özgür olacak şekilde bir kendinde şeye ait olduğunu düşünebilmeyi sağlamıştır (a.e., B xxviii). Şey-tezahür ayrımı, insanın kendisini de özgür bir varlık olarak bilemese de en azından özgür bir varlık olarak düşünebilmesini mümkün kılmıştır.

Şu hâlde "bilmek" ile "düşünmek" aynı şeyler değildir.[11] Hissetme yetisi vasıtasıyla alımlanan hissî belirlenimlerin/malzemelerin, düşüncesel belirlenimlerle belli bağlantılar içerisinde düzenlenmesi neticesinde bilgi ortaya çıktığı için bilmenin imkân ve sınırlarını esas itibariyle hissetme yetisi (ve hissetme yetisinin *a priori*

2002b: 16). Bir başka ifadeyle akıl, "nesnesiyle ya sadece onu ve (başka bir yerden edinilmesi gereken) kavramını belirleyerek ya da onu fiili hâle getirerek, iki şekilde ilişkide olabilir. İlki aklın teorik, ikincisi ise pratik bilgisidir (Kant 2002a: Bx). Kant Saf Aklın Eleştirisi eserinde özellikle aklın bilmeye yönelik teorik kullanımını, Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise nesnesini fiili kılmaya yönelik pratik kullanımını ayrıntılarıyla ele almaktadır.

[10] En basit anlamıyla isteme, ilkelere göre eylemde bulunabilme yetisidir (Kant 1995: 29). Bununla birlikte isteme, "akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir" (a.e., 64).

[11] "Bir nesneyi düşünmekle, bir nesneyi bilmek hiçbir şekilde aynı değildir" (a.e., B146).

formları olan uzay ve zaman) çizmektedir. Buna mukabil, "kendimizle çelişkiye düşmediğimiz müddetçe, yani kavramımız mümkün bir düşünce olduğu sürece" istediğimiz her şeyi düşünebildiğimiz için de düşünmenin imkân ve sınırlarını çelişmezlik ilkesi belirlemektedir (a.e., Bxxvii dn). Kant'ın bilme faaliyetine çizdiği sınırlar içinde bir nesne ancak kategoriler, yani anlama yetisinin saf kavramları vasıtasıyla düşünülmekte, bu şekilde düşünülen bir nesne ise ancak bu kavramlara karşılık gelen görüler vasıtasıyla bilinmektedir (a.e., B166). İnsanın bilebildiklerinin sınırını tezahürler, yani uzay-zaman ile uzay-zamanda zuhur edenler, düşünebildiklerinin sınırını çelişkiye düşmeksizin düşünebildikleri teşkil etmektedir. Kendinde şey-tezahür ayrımıyla, insanın sadece bilme faaliyetinin sınırlı olduğu açığa çıkartılmakla kalmamış, bilemeyeceklerini de düşünebilme kabiliyetine sahip olduğu, yine akli bir temele dayandırılarak açıklanmıştır. Yani insanın kendisini hem aklın teorik kullanımında tezahür olarak tanıması/bilmesi hem de aklın pratik kullanımında ne ise o olarak, olduğu haliyle tasavvur edebilmesi sağlanmıştır. İnsanın kendisini ne ise o olarak, olduğu haliyle tasavvur edebilmesi, yani kendisini özgür bir fail olarak düşünülebilmesi ise ahlaktan, ahlaki eylem ve sorumluluktan söz edebilmek için kaçınılmazdır; çünkü Kant'a göre ahlak ve ahlaki sorumluluk için gerekli olan tek şey, özgürlüğü çelişkiye düşmeksizin düşünebilmektir (a.e., Bxxix). Doğa yasalarına tabi olan, uzay-zamanda yer alan, fiziki dünyanın bir parçası olan insan, özgür değildir. Ancak doğanın zorunlu determinizminin, eğilimlerinin, ihtiyaçlarının belirlenimlerine rağmen, kendisini özgür olarak düşünebilme imkânına sahip yegâne varlık, yine insandır. Bu imkân, insanın diğer nesnelerden, var olanlardan farklı olarak sorumluluk sahibi ve ahlaklı olabilmesi için yeterlidir.

Kant, "insan özgür müdür değil midir ?"sorusuna bilgisel bir yanıt verilemeyeceğini, fakat özgürlüğün sorunlu bir biçimde de olsa düşünülebileceğini göstermiş, aklın pratik kullanımına ise özgürlük kavramının nesnel gerçekliğini mutlak zorunluluk taşıyan ahlak yasasıyla[12] ilişkisinde temellendirmeye çalışmıştır. Kant'a göre, özgürlük, ahlâk yasasının "*ratio essendi*"si, yani varlık nedeni, ahlâk yasası da "özgürlüğün "*ratio cognoscendi*"si, yani bilinme nedenidir. "Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıkça düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla hiç karşılaşamazdık" (Kant 2002b: 4).

Sonuç olarak, Kant'ın özne-merkezli nesne hipotezi, ilk bakışta insanın sadece

---

[12] Pratik akın temel yasası olan ahlak yasası şudur: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (Kant 1999:35). Kuçuradi'ye göre ahlak yasası, "belli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil, genel olarak – yani belirli bir durumda ve her durumda- neyin istenmesi gerektiğini dile getiren bir yasadır; ne tarzda istememiz gerektiğini dile getiriyor. Bu şekilde isteyen bir kişinin, belli bir durumda ne yapması gerektiğini ise, her defasında kendisi bulmak zorundadır; bunun hazır reçetesi yoktur" (Kuçuradi 1994: 3).

bilme faaliyetiyle ilgili de görünse, aslında onun kendisini var etmesini, yaşam ve eylemlerine değer ve anlam vermesini, diğer var olanlardan kendisini ayırmasını mümkün kılan özgürlük ve ahlaki faaliyet alanıyla doğrudan ilişkilidir.[13] Çünkü bu hipotez değişikliğinin zorunlu sonucu, insanın şeyleri kendiliklerinde, kendinde şeyler olarak değil, sadece tezahürler olarak bilebilmesi, dolayısıyla bilebileceklerinin de yalnızca bunlarla sınırlı olmasıdır. İnsanın bilme faaliyetine çizilen bu sınır ise inanabileceklerine (yani, umut edebileceklerine, düşünebileceklerine) yer açmaktadır. Kant'ın meşhur "inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdım" ifadesini bu çerçevede anlamak mümkündür (a.e., Bxxx). Şu hâlde insan, bilebildikleriyle değil, düşünebildikleriyle, umut edebildikleriyle kendi yaşamını anlamlı hale getirebilmekte, kendisine amaçlar ve hedefler koyabilmekte, kendi istek ve niyetlerini kendisi belirleyebilmektedir. İnsan, kendisini doğa yasalarının, eğilimlerin, arzuların, çıkarların belirlenimlerine göre değil, kendi aklıyla ortaya koyduğu zorunlu ve evrensel yasalara (yani, ahlak yasalarına) göre karar verip, eylemde bulunabildiği zaman diğer var olanlardan kend

ini ayırabilmektedir. Dolayısıyla insan bilme faaliyeti bakımından doğanın yasa koyucusu olduğu gibi, düşünme faaliyeti bakımından da ahlakın yasa koyucusudur. İnsanın, kendisini koşullardan bağımsız olarak belirleyebilmesi, kendisi ve diğer tüm akıl sahibi varlıklar için yasa koyabilmesi ise kendisini diğer var olanlardan ve nesnelerden ayrı olarak kendi kılması, yani kişi olması, kişilik kazanması demektir. Yukarıda ifade edilmeye çalışılanlarla ilgili son olarak söylenebilecekleri, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı "sonsöz"leri ile sonlandırmak uygun olacaktır:

> İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok, onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıçlarına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetisince fark edilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor.

---

[13] Wood'a göre, "hayattaki her şeyle, özellikle de araştırma ve kanaat oluşturma süreciyle ilgili olarak aklın ne kadar sınırlı olduğunu akılda tutmanın, insan için ne kadar önemli olduğunu, Kant'tan daha fazla vurgulayan herhangi bir filozof olmamıştır. Bununla birlikte hiçbir filozof, insanın düşünce ve davranışlarını yönetme tasavvurunun akılda olmasını, Kant'tan daha ateşli savunmamış; insanın tutku, heves, esinlenmeleri ile yetke veya geleneğin doğaüstü tebliğlerinin aklın yetkesini gaspetmesine izin vermenin içsel kötülüğü ve belâlı sonuçları konusunda, Kant'tan daha kesin bir şekilde uyanda bulunmamıştır" (Wood 2009:142).

Bu dünyayla (ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilin dünyalarla) ben kendimi, orada olduğu gibi sırf rastlantısal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanıyorum. İlk görünün, sayısız dünyalar çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde) yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu maddeyi (evrense sırf bir nokta olan) bu gezegene geri vermesi gereken hayvansal bir yaratık olarak önemimi adeta yok eder. Buna karşılık, ikincisi, düşünene bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırır; çünkü bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı –en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından amaca uygun belirişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten açığa çıktığı kadarıyla açığa çıkartır (Kant 1999: 174–175).

Kaynakça

BAUM, Manfred (2005) "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, çev. Nafer Ermiş sayı, 41-42, ss. -31-54, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ÇAKMAK, Efe. E. (2005) "Kant: Filozof Kral", *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sayı:41-42, ss. 8-29, İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan.

DELEUZE, Gillies (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi.

KANT, Immanuel (1819) *Logic*, Trans: John Richardson, W. Simpkin and R. Marshall Stationers Court.

KANT, Immanuel (1995) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (1999) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi & Ülker Gökberk & Füsun Akatlı, Üçüncü Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, Immanuel (2002a) *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer& Allen W. Wood, USA: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2002b) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Üçüncü Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KOVANLIKAYA, Aliye K. (2014) "Tezahürleri sahiden Bilebilir miyiz?" *Felsefi Düşün Kant Özel Sayısı*, Sayı:3, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, ss. 35-54.

KUÇURADİ, İoanna (1994) *Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, İkinci Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

WOOD, Allen W. (2009) *Kant,* çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi.

5. HEGEL'DE YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE

"...ölümden korkan ve kendini yıkımla lekelenmekten uzak tutan yaşam değil, tersine ölüme katlanan ve onda kendini koruyan yaşam tinin yaşamıdır. Tin doğruluğunu yalnızca mutlak parçalanmışlıkta kendi kendisini bulduğu zaman kazanır. Tin, olumsuzdan bakışlarını uzaklaştıran...olumlu olarak değil, tersine olumsuzun yüzüne bakan ve orada kalabilen güçtür. Olumsuzda bu kalış onu varlığa çeviren büyülü güçtür. Bu güç...özne (Subjekt) dediğimiz şeyle aynıdır. – Özne ki, belirlenimliliğe (Bestimmtheit) kendi öğesinde belirli-varlık (Dasein) vererek soyut dolaysızlığı (Unmittelbarkeit), yani salt genelde dolaysızlığı ortadan-kaldırarak-içerir (Aufheben), ve böylece doğru tözdür (Substanz): varlık ya da dolaysızlıktır ki, dolaylılığını (Vermittlung) dışında taşımaz, tersine bu dolaylılığın kendisidir."

(Hegel 2004a: 39-40; Hegel 2011: 26).[1]

ENVER ORMAN[2]

Eğer bu çalışma Marksist bir perspektifle kaleme alınmış olsaydı, yaşam, ölüm ve dolayısıyla hastalık, acı ve korku gibi ilgili fenomenler, toplumsal sınıfların konumu açısından bir değerlendirmeye tabi tutulacaktı. İnsan toplumunun tarihsel dinamiğini oluşturan üretim güç ve ilişkileri açısından konuya yaklaşılacaktı. Bu çalışma post-modern denilebilecek bir duyarlılıkla kaleme alınmış olsaydı, yaşam ve ölüm ve onlarla yakın ya da uzak ilgili özne, bilinç, sistem gibi fenomenlere ilişkin kavrayışımızın nasıl çok anlamlılık, muğlaklık ve belirsizlik içerdiği ve her tanım ve anlamın nasıl sonsuza ertelendiği gösterilmeye çalışılacaktı. Kuşkusuz Marksist ve post-modern denilebilecek tüm felsefi perspektifler konuya dair çok değerli şeyler söyleyeceklerdir. Marksist ve post-modern perspektiflerden farklı olarak Hegelci perspektif, modern burjuva dünyasının aydınlanmacı iyimserliğine ve duyarlılığına uzak olmamakla beraber, derin bir diyalektik düşünüşün, karşıt kavramsal belirlenimlerin içsel senteziyle ilerlemesine işaret eder. Bu çalışma başlığına uygun olarak, Hegelci sistematikte yaşam ve ölüm üzerine, ağırlıklı olarak da bu bağlamda Tinin Fenomenolojisi'ne odaklanan fakat Hegel'in ansiklopedik sistemini de dikkate alan bir çalışma olacaktır. Çalışma boyutları açısından değer taşıyan tüm ayrıntılara değinemeyecektir. Genel olarak toplumsal bilinç ve törellik olarak tinin, bireysel ve toplumsal öznellik bağlamında, tinsel açıdan daha yalın ve dolaysız olan yaşam ve ölümün biyolojik doğasını, tinsel bir fenomen olarak nasıl özümsediğine dair Hegelci çözümlemeler yorumlanacaktır. İnsan tinsel ve kültürel bir varlık olarak, kendi

---

[1] Hegel'den alıntılarda Aziz Yardımlı'nın çevirilerinden yararlandım ve gerekli görüldüğünde bazı değişiklikler yaptım.

[2] İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

inorganik ve organik doğasıyla dolayımlıdır ve bu dolayımından dolayımsız ya da bağımsız olarak kendi dolayımsız ve ayırt edici tinselliğine ve öznelliğine sahip olamaz. Bireysel ve toplumsal düzlemde tinsel öznellik böylece, kendi belirlenimliliği (*Bestimmtheit*) olarak bilinçli düşünme edimine bir belirli-varlık (*Dasein*) olarak sahiptir; yani *düşünen bir hayvandır*. Dolayısıyla bu çalışmada, insanın biyolojik doğasının ve bu bağlamda onun tinsel varlığından nispeten daha yalın, dolaysız ve bu nedenle temel ve zorunlu olguları olarak yaşam ve ölümün diyalektiğinin, tinsel ve tarihsel gerçekliğinin zemininde bulunan akılsal düşüncesi ve bilinciyle nasıl dolayımlandığı veya içselleştirilip anlamlandırıldığı, spekülatif olarak ya da kavramsal özü açısından ele alınıp değerlendirilecektir.

Bilincin doğası olarak yaşam ve bilincin doğal olumsuzlanması olarak ölüm anlayışı, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde dile getirilir (Hegel 2004a: 135-136; Hegel 2011: 131). İnsani yaşamın, tinsel yaşamın özü olarak akılsal bilinç, bir yaşamı gerektirir ve bu yaşam öncelikle doğal biyolojik bir gerçekliğe işaret eder. Yaşamın biyolojik doğası, Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde ele alınır (Hegel 1980: & 337 -375). Bilincin ve dolayısıyla onun toplumsal ve tarihsel gelişim seyri olarak tinin doğal zemini, bitkisel yaşamdan daha karmaşık ve dolayımlı olan hayvansal yaşam zemininde şekillenir. Hayvansal bedenin duyarlılık ve hareket yetileri üzerinde karmaşıklaşan ve dolayımlanan insan bilinci söz konusudur. İnsan bilinci kavramsal soyutlama, dil ve düşünme becerileri üzerinde biçimlenen bir tarihsel gelişim seyrine sahiptir.

Birbirine bağlı diyalektik doğruluk oluşturan yaşam ve ölüm döngüsünün Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde nasıl ele alındığına kısaca değinmeden önce, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde yaşamın mantıksal olarak nasıl ele alındığına ya da yaşamın spekülatif ve kavramsal çözümleme bağlamında mantığına kısaca bir göz atalım.

Hegel'in 'küçük mantığında', yani *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk cildi olan *Mantık Bilimi*'nde, yaşam bir kavram ya da idea olarak ele alınır. *Mantık Bilimi*'nin üçüncü bölümü Kavram Öğretisinin 'İdea' başlıklı üçüncü altbölümünde yine üçlü bir ayrım vardır ve sırasıyla ideanın bu ayrımları şöyle sıralanır; yaşam (*Das Leben*), bilme (*Das Erkennen*) ve mutlak idea (*Die absolute Idee*).

Hegel'e göre yaşam dolaysız ideadır (Hegel 2004b: & 216; Hegel 1969: & 216). İdea nedir?[3] "İdea kendinde ve kendi-için doğru olandır, Kavramın ve nesnelliğin mutlak birliğidir" (A.g.y., & 213). Alıntıyı yaptığımız ilgili paragrafta Hegel doğruluğun tasarımsal olarak ele alınmamasına işaret eder. Mantıksal ya da spekülatif doğruluktan farklı olarak tasarımsal doğruluk, nesnelliğin kavrama karşılık düşmesi değil, dışsal şeylerin tasarımlarıma karşılık düşmesidir. Tasarımsal doğruluk Almanca '*Wahrheit*' değil '*Richtigkeit*' terimiyle karşılanabilir. Hegel'in ifadesiyle tekil bir benin ya da bireysel bir öznenin zihnindeki bir imge ya da tasarımın dışsal gerçeklikle uyumu, tasarımsal doğruluğun tikel ve göreli içeriğini oluşturur. Oysaki kavramsal

[3] Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde paragraf numaraları standart olduğundan bundan böyle yapıtın Almanca orijinali ve Türkçesi için tek paragraf numarası verilecektir.

ya da Hegelci anlamda mantıksal doğruluk (*Wahrheit*), tikel ve göreli değil evrensel ve zorunlu bir doğruluk olarak, sonsuz tikel ve göreli tasarımlar alanı olarak dışsal ve doğal gerçekliğin sonsuz mantıksal sisteme uygunluğuna işaret eder. Denilebilir ki Hegel hem *Mantık Bilimi*'nde hem tüm *ansiklopedik* sisteminde yaşam ve ölüm dâhil tüm kavramları, empirik ve maddi gerçeklikteki sınırsız olumsal, tikel ve bireysel yayılıma işaret eden *kötü sonsuzluk* (*schlechte Unendlichkeit*), yani tasarımsal doğruluk açısından değil, karşıt belirlenimlerin içsel ve zorunlu diyalektik sistemi olarak *doğru sonsuzluk* (*wahre Unendlichkeit*), yani kavramsal ve mantıksal doğruluk açısından ele alır. Bu maddi ve empirik olumsallık ve tikelliğe dayalı tasarımsal doğruluğun tümüyle Hegelci düşüncenin sistematiğinden dışlandıkları değil, orada kavramsal diyalektiğin bir bileşeni olarak bulundukları anlamına gelir.

Sonsuz mantıksal sistem, idea ya da kavram olarak nitelenebilir ve tüm doğal ve nesnel gerçekliği, Hegelci bir nitelemeyle 'kötü sonsuzluğun' (sonsuz yayılımın) içeriğini oluşturan tüm maddi ve tinsel belirlenimleri zamansız ve mekansız olarak, öncesiz sonrasız bir mantıksal işleyiş sistematiği olarak önceler. Hegelci anlamlarıyla idea ya da kavram, tüm doğal ve tinsel gerçekliğin sonsuz akış ve oluş sürecinin iç mantığı ve diyalektik işleyiş sistematiği olarak kavranabilir. İdea ya da kavram, hem tikel hem evrensel doğruluğa işaret eder; her bir tikel kavram ya da öğe-aşama (*Moment*) sistematik kavramsal bütünü kendi açısından özetler ve yansıtır. Hegelci anlamıyla kavram/idea, bireysel ve tekil doğruluğa da işaret eder, çünkü kavramların sistematik bütünlüğü birlik ve teklik oluşturur. Kısacası hem kavramın yansıttığı evrensel bütün monist bir doğruluk taşır, hem her tekil belirlenim veya bireysel varoluş evrensel varoluşun ve kavramsal diyalektiğin bütünsel doğruluğunu kendi gerçekliği açısından yansıtır ve gösterir. Demek ki yaşam kavramı da, hem bireysel öznellik bağlamında bir gerçeklik ve doğruluğa sahiptir, hem evrensel diyalektik işleyişin bütünsel ve sistematik doğruluğunu kendine özgü formu içinde yansıtma durumundadır. Yaşamın dolaysız idea veya kavram olması, yani 'bilme' ve 'mutlak idea' öğe-aşamalarına göre öznelliğin ve nesnelliğin daha dolaysız birliği olması, bilincin ve akılsal refleksiyonun birincil ve zorunlu zemini olarak, bilme edimine ve mutlak ideaya göre daha az gelişmiş olmasına bağlıdır. Bu hem bireysel yaşam süreci açısından hem evrensel işleyişin kavramsal/ideal modeli olarak yaşamın dolaysız doğruluğu açısından böyledir. Evrensel işleyişin kavramsal/ideal modeli olarak yaşam, bireysel özneye özgü biyolojik/organik bir gerçeklik değil, organik gerçekliğin sistematik ve diyalektik doğruluğundan hareketle evrensel işleyişi kavramamıza olanak veren bir kavram veya ideadır.

Tekil ben olarak kafamda yaşama ve ölüme dair bir imge ya da tasarım vardır ve nesnel gerçekliğin bu tasarıma karşılık düşüp düşmemesi her zaman tikel ve göreli nitelik taşır. Buna karşılık yaşam ile ölüm kavramı ve Hegelci anlamda mantığı, evrensel ve zorunlu olma savındadır. Eğer idea veya kavram kendinde ve kendi-için doğruluk ve öznel ile nesnel olanın, evrensel, tikel ile tekil olanın mutlak birliğiyse, yaşamın dolaysız idea olması ne demektir? İlkin kavramın kendinde olması

kendi başkasını, kendi dışsallığını kendisinde içermesi demektir. Kavram kendindedir, çünkü içeriği oluşturan nesnellik, yani kendi dışsallığı ve nesnelliği ya da daha post-modern bir ifadeyle kendi ötekisi veya başkası, onun içeriğini oluşturur. Kavram ve dolayısıyla düşünce edimi Hegelci fenomenolojinin mantığı gereği, tam da kendi başkasını kendi içeriği olarak aldığı için hep kendindedir ve düşüncedir. Düşünce kendi başkasını, yani düşünce-olmayanı düşünce olarak içerir: Kaldırarak-içerir (*Aufhebung*); kendi doğruluğu, yöntemi ve sistemi içinde özümser ve dolayımlar. Yaşam da kendi gerçekliği ve doğruluğu üzerinde biçimlenebilen düşünme edimine mantıksal zorunlulukla koşut olarak, kendi başkasını, yaşam-olmayanı, inorganik doğayı kendi doğruluğu, yöntemi ve sistematiği içinde ortadan-kaldırarak-içerir veya özümser: Hegelci nitelemeyle dolayımlar (*Vermittlung*). Yaşam kendi başkasında ve kendi başkası yaşamda kendine özgü bir yöntem ve sistem içinde içerilir. Organik bir gerçeklik olarak yaşamın doğal inorganik çevresiyle ya da inorganik gerçekliğin yaşamda özümsenmesiyle ilgili mekanizma ve öğe-aşamalar (*Moment*) Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde ele alınırlar. Doğanın ve tüm varoluşun diyalektik mantığı açısından ivedilikle söylenecek olan şey şudur: Canlı ile canlı-olmayan, yaşam ile ölüm, dahası tüm karşıt ve farklı belirlenimler, birbirlerini karşılıklı olarak içerirler; ancak bu çelişkili ve gerilimli ilişki bağlamında bir doğruluğa ve belirlenime sahip olurlar. Tasarımsal ve katı analitik anlayış-yetisinden farklı olarak, akılsal düşünme bize yalnızca dışlayıcı ayrım ve sınırların değil, açık, belirsiz ve oluşa tabi ayrım ve sınırların mantıksal doğruluğunu da kavratır. Organik ve inorganik doğanın belli ölçü ve ölçüsüzlükler bağlamında karşılıklı birbirine dönüştüğü dinamik bir süreç söz konusudur (Bakınız; Carse 1980 ve Orman 2015). Nihayetinde ölçüsüzlük doğal belirlenimlilik ile ölçüye, belirlenimlilik ile ölçü de belirlenimsizlik ve ölçüsüzlüğe içkin ve meyillidir. Hegelci mantığın *ayrımda-özdeşlik* ilkesine göre, doğa bir oluş sürecidir. Tüm bu söylenenler Hegel'in yalnızca Marksizmin değil postmodern felsefenin de öncüsü olduğuna işaret eder.

Hegel'e göre yaşamın dolaysız idea ya da kavram olduğunu dile getirmiştik. Kavram kendisini de kavrayacak biricik evrensel ve sonsuz zemindir; kavramların zemini olarak düşünme edimi, kendi öznelliğini sınırlayan nesnelliğini ve kendisini kendi içeriği olarak alır. Düşünme ediminin kendisi ve kendisinin başkası, düşünme ediminin içeriğidir. Örneğin algılama ediminde algının kendisi değil, yalnızca kendisinin başkası algının içeriği olabilir. Hegelci idealizm açısından algının içeriği bitimsiz ve sınırsız yayılım olarak 'kötü sonsuzluktur'. Algının sonsuzu *kötü* sonsuzdur, çünkü doğru ve hakiki anlamda sonsuzluk algılanamaz fakat düşünülebilir. Algıda insan şeyleri algılar, düşünce ise yalnızca şeyleri değil düşünceleri de düşünür. Algıda şeyler ya da nesneler algının içeriğini oluşturur, düşünce de ise düşünceler doğru ve hakiki içeriği oluşturur. Bu anlamda düşünce edimi ve dolayısıyla kavram, kavramların kavramı olarak, sonsuz refleksiyondur. Sonsuzluk düşüncede bir düşünce olarak diyalektik bir kavrayış ve sistematik içinde 'doğru sonsuzluktur'. Sonlu

ve sonsuz tüm belirlenimler, gerçekliklerine (*Realitaet*) algıda doğruluklarına (*Wahrheit*) ise düşüncede kavuşurlar. Bu nedenle Hegel felsefesinde materyalizmin ve deneyciliğin algısal gerçekliğe dair bireysellik, tikellik ve olumsallık vurguları ortadan-kaldırılarak-içerilir, yani bu sistem sonsuz diyalektik işleyişi evrensel mantıksal sistemi içinde özümser. Hegelci mutlak idealizm, mutlak idea olarak sonsuz diyalektik işleyişin evrensel mantıksal sistemini, tüm akıl yürütmelerinde kavramsal çerçeve olarak alır.

Hegelci anlamda mantıksal düşünce ve kavram düzleminde, tikel ve tekil olan da birer düşünce ve kavramsal moment olarak dolaysızca evrenseldir. Bu dolaysız ve mutlak birlik yine de dolayım içerir ve tikel ile tekil olan evrensel olandan ayrımlarıyla evrenseldirler. Kavram ayrıca kendi-içindir, çünkü içeriğini oluşturan her bir tikel ve tekil belirlenim evrensel içinde ve evrensel ise tikel ile tekil belirlenimlere ayrımlaşarak kendisi-içindir. Her bir doğal veya tinsel belirlenim birer bileşen olarak kendilerini içeren mantıksal sistem ve yöntem için; sistem ve yöntem de her bir bileşen ve ayrım için vardırlar. Böylece Hegelci panlogizm gereği varolanlar, kendi ontolojik ve epistemolojik zeminlerini oluşturan mantıksal sistemi ve işleyiş süreci olan yöntemi nesnel ve öznel olarak, evrensel mantıksal sistem ve yöntem de varolanları nesnel ve kavramsal olarak içerir. Evrensel tikel ve tekilde, tikel ve tekil de evrenselde içerilir; karşılıklı birbiri içindirler.

Yaşamın dolaysız İdea veya Kavram olması, onda evrensel, tikel ve tekil belirlenimlerin henüz bilinçli bir bilgilenme ve düşünce süreciyle dolayımlanmadığı anlamına gelir. Hegel ilgili paragrafta şöyle der:

> *Dolaysız* idea *yaşamdır.* Kavram bir ruh (*Seele*) olarak bir bedende gerçekleşir ki, ruh bedenin dışsallığının dolaysızca kendini kendisiyle bağıntılayan evrenselliğidir; ama o denli de onun tikelleşmesidir, öyle ki beden ondaki Kavram belirleniminden başkasını anlatmaz; son olarak, ruh sonsuz olumsuzluk olarak tekilliktir, birbiri dışındalık olarak varolan nesnelliğin diyalektiği, ki bu nesnelliği bağımsız kalıcılık görünüşünden öznelliğe geri götürür, öyle ki tüm üyeler eşit ölçüde karşılıklı olarak momentan araçlar ve amaçlardır ve yaşam, başlangıçtaki tikeleşme iken, olumsuzca kendi için varolan birlik olarak sonuçlanır ve bedensellikte diyalektik olarak salt kendi kendisiyle birleşir. – Bu yolla yaşam özsel olarak canlı bir şeydir ve dolaysızlığına göre bu tekil canlı şeydir. Sonluluk bu alanda ideanın dolaysızlığı nedeniyle ruh ve bedenin ayrılabilir olmaları belirlenimini taşır; bu canlı olanın ölümlülüğünü oluşturur. Fakat ancak canlı öldüğü zamandır ki ideanın iki yanı ayrı birer bileşen olur (A.g.y., & 216).

Dolaysız idea veya kavram olarak yaşam, bir ruh olarak bedende gerçekleşir. Yaşam ve canlılık yalnızca ruh sahibi hayvansal organizmalarda değil, bitkisel organizmalarda da söz konusudur. Hegel'e göre, bitkinin bedeni ve canlılığı bireysel ve somut bir öznelliğe değil, tikel ve biçimsel bir öznelliğe işaret eder (Hegel 1980: &344). Ruh ise hayvansal ve dolayısıyla insani organizmaya yalnızca bir beden olmaktan öte, biçimin (formun) dolaysız ve ilgisiz içeriği olmaktan öte bir gerçeklik

verir. Ruh hayvan bedeni için yalnızca dışsal bir biçim ve şekil (*Gestalt*) olmanın ötesinde, immateryal (maddesiz) bir öznellik ve bireysellik taşır. Hayvan bu bireysel öznelliğin edimsel özdeşliği içinde, hareket eder ve duyumsar (Hegel 1980: &350 vd). Ruh bedenin ideası veya kavramıdır; tüm yaşam deneyiminin, öznenin tüm ayrımsamalarının, fenomenal dünyanın tüm canlı zenginliğinin kendisinde toplandığı evrensel zemindir. Ruh tıpkı Descartes'in *cogito*su gibi yaşamın tüm deneyimlerine eşlik eden evrensellik veya genelliktir. Hayvansal beden ve dolayısıyla yaşam için ruh, yalnızca evrensel ve genel doğruluk değil, ayrıca tikel ve tekil/bireysel gerçekliktir. Bedenle dolayımlı yaşam ve canlılık olarak ruh, bedenin olumsal veya rastlantısal tikelliğini ve bireyselleştirici doğasını, kendi evrenselliğinde dolayımlayarak-ya da kaldırarak-içermiştir. Tikellik ve tekillik, yaşamda tümüyle olumsuzlanmamış ve dışsallığını koruyarak organizmanın bütünlüğüne dâhil edilmiş ve özümsenmiştir. Yaşam böylece bedenin maddi doğası, yani dışsalığından kaynaklanan bireysellik ve sonluluğuyla dolayımlı olduğu için, saf bir içsellik ve ruhsallık olarak değil, hayvansal organizma bağlamında kıralgan ve sonlu bir tikellik ve bireysellik formunda varolur. Hegel göre "Birey, başka her şeye sınır koyarak kendisiyle ilişkidir; fakat bu sınırlar aynı şekilde kendi kendisinin de sınırlarıdır..." (Hegel 1990: 108; Hegel 2008: 85). Bedenle dolayımlı bireysel varlıklar, yalnızca kendi başkalarından değil, kendi içlerinde de ayrımlıdırlar. Bireysel ruhun bedenden, yani yaşam ve canlılığın bedenden ayrılabilir olması ve aralarında mutlak ve zorunlu bir evrensel ilişkinin olmaması ölümlülüğü oluşturur. Dolaysız birlikte taraflar birbirlerinden ayrılabilir; yaşamın organik birliği bileşenlerin bütünden ayrı dolaysız varlığını yokluğa itmemiştir. Onların ayrımı bir olanak, ölümün kaçınılmaz olanağı olarak bulunur. İnsan bilincinin ölümün kaçınılmazlığını ayrımsama ve karşılama yordamları çok farklı olacaktır.

Ruh tinselliğin ilk basamağıdır. Tin (*Geist*) insanın doğaya eklediği, dolaysız varlığını kaldırarak-içerdiği her şeydir.[4] Doğanın adeta bilinçsiz bir uzantısı olarak yaşam olgusundan, olgunlaştıkça, yani bilinçli tarihsel deneyimle artan tinsel yaşama doğru karmaşıklaşan bir süreç söz konusudur. Kendi içindeki öğe-aşamalara (*Moments*) doğru bir yolculuk olarak yaşam süreci söz konusudur. Bitkisel özümseme, hayvansal ve insani duyumsama (*Sinnlichkeit*), algılama (*Wahrnehmung*), tasarımlama (*Vorstellung*) ve anlama (*Verstehen/ Verstand*), akıl (*Vernunft*) ve tin, insan yaşamının kendine özgü bir tarzda dolayımlanmış bilinç öğe-aşamaları olarak sıralanabilir. Bir sonraki bir önceki olmadan mümkün olmayan içsel ve zorunlu bir kaldırarak-içerme (*Aufhebung*) veya dolayımlama sürecini göz önüne getirmemiz

---

[4] Çeşitli bağlam ve vurgulara göre 'ortadan-kaldırarak-içermek' ya da 'kaldırarak-içermek' tabiriyle karşılamaya çalıştığım Hegelci terim *'Aufhebung'*dur. *Aufhebung* Hegelci Felsefedeki tüm önemli kavramlar gibi, çok yönlü ve diyalektik anlamlı bir kavram olarak, 'dolayımlamak', 'içselleştirmek', 'özümsemek' ya da 'aşmak' gibi anlamlara da gelir. *Aufhebung* aynı zamanda 'kendi başkasından kendine geri dönmek', 'kendi başkasını kendinde içermek' gibi Hegelci mantığın düşünce ve kavram hareketlerine de işaret eder.

gerekiyor. Hegel'de insanın tinsel yaşamının nesnel veya toplumsal bilinç örgütlenmeleri ya da siyasal kurumları olarak ise, aile, sivil toplum ve devlet öne çıkarlar. Bu toplumsal kurumlar, insani yaşamın tarihsel bir süreç içinde ortaya çıkmış bileşenleri ve aşamaları olarak da anlaşılabilirler. İnsan yaşamının ve ölümlülüğünün akılsal bilincinin dışavurum formları olarak sanat, din, felsefe ise, insana özgü metafizik düşüncenin doğrulukları olarak mutlak tin aşamasına işaret ederler. Hegel için sonsuz refleksiyon olarak felsefe, tüm bilimleri kendi özgür düşünme formu altında toplar.

Yukarıda Hegel'den yaptığımız alıntıya yeniden odaklanırsak, tikel ve tekil bedenin evrenselliği olarak ruh, bedenin dışsallığından, maddi niteliğinden kaynaklanan bu tikellik ve tekilliği dolaysızca birbirine bağlar. Yaşam ruh olarak, bedenin dışsal ve organik dolayımı ve birliğinin ötesine uzanma ve tinsel bir öznellik ve gerçeklik olma potansiyeli ve yönelimine sahiptir. İlkin dolaysız idea olarak ruh ve sonrasında daha da ayrımlaşıp zenginleşmiş idea olarak tin, her türlü maddi dolayımı kaldırarak-içeren/dolayımlayan bir maddesiz ve dolaysız evrenselliktir. Yalnız bu ruhsal ve dahası tinsel evrensellik, 'mantıksal idea'nın doğayı ve maddi gerçekliğin dolayımını öncelediği yalın, dolaysız ve soyut evrenselliği değil, bireysellik duygusu ve bilinciyle dolayımlı evrenselliğidir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ele alınan mantıksal idea olarak yaşam, *ete-kemiğe bürünmemiş* soyut bir doğruluktur ve yaşamın *matrisi* veya kavramsal özü olarak yorumlanabilir.

Hegel'in *Felsefe Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3.cildi olan *Tin Felsefesi*'ndeki Öznel Tin'in Antropoloji bölümünde, tinsel gelişimin ilk basamağı olarak 'ruh' kavramına odaklanır. Ruh henüz bedenin bir uzantısı gibidir ve bu bağlamda tinsel gelişimin ilk basamağını oluşturur (Hegel 1969: & 388 vd.). İnsan tinselliğinin başlangıcını oluşturan ruhun, bireysel öznellikle dolayımlı olarak maddi bedensel gerçekliğin bireyselleştirici doğasından ayn bir doğrulunun bulunmaması, Hegelci idealizme empirist ve materyalist savlarla dolayımlı diyalektik bir derinlik katar. İnsan bilincine özgü evrensel ve zorunlu idealar, kırılgan bir bedenin ve bireysel öznelliğin zemininde varolurlar. İnsan bilinci evrensel ile bireysel, zorunlu ile olumsal, ruhsal ile bedensel olanın ayrımıyla ve dolaysız birliğiyle olgunlaşır. Karşıtların dinamik birliğinin bilinci, insan yaşamına trajik bir boyut ve derinlik katar. Dolaysız veya yalın birlik, daha dolayımlı, içsel birlik ve özdeşliğe göre, içerdiği ayrım ve bileşenlerini zorunlu ve evrensel olarak bir araya getirmeyen birlik ve özdeşliktir. Evrensel ve zorunlu özdeşlik ile birlik, mantıksal kavram ve bilince özgüdür. Buna karşın Aristotelesçi anlayışa koşut olarak denilebilir ki Hegel için de, tüm evrensel ve zorunlu biçimleri bireyselleştiren şey, tikel ve olumsal belirlenimleriyle maddedir. Olumsal, tikel ve maddi bedeniyle bireysel öznellik ve yaşam, bileşenlerini yalın, dolaysız ve ayrışabilir bir birlik ve özdeşlikle içerir. Bu ise ontolojik ve kavramsal açıdan onun ölümlülüğüne işaret eder.

Bireyin bu ölümlülüğü, insan bilincinde önemli bir metafizik derinlik ve işlevle karşımıza çıkar. Ölümlülüğünün bilincinde olan insan, diğer hayvanlardan ayrılır.

İnsani anlamda gelişmiş bir dil, soyutlama ve bilinç düzeyine sahip olmayan diğer hayvanlar, Hegel'in *Tin Felsefesi*'ndeki antropolojik ilk(s)el öznesinden daha yalın ve dolaysız bir tarzda, bedenlerinin uzantısı gibi yaşarlar. Bu dolaysızlık (*Unmittelbarkeit*) ve yalınlık bağlamında, bedenin temel itki ve içgüdüleri ruhsal süreçler üzerinde asıl belirleyiciliği oluşturur. Tinsellik bağlamında dolaysızlık ve yalınlık, ruhun bedene teslim olmasıdır. Hegelci mantık açısından, yalınlık ve dolaysızlık biçim ve içerik açısından bir yoksulluk ve yetersizlik olarak karşımıza çıkar. Ölüm bilincinden uzak ve doğanın dolaysız bir uzantısı gibi yaşayan ve temel olarak düşünmekten çok duyumsayan bu hayvani ve onun çok daha gelişmiş versiyonu olarak ilksel antropolojik özne için ne denilebilir? Hayvanlar bilinçli ve tinsel bir öznelliğe ve benliğe sahip olmadıkları için, ölüm karşısında metafizik ve dinsel bir dehşet ve kaygının veya felsefi bir meditasyonun uzağındadır. Hayvanlar dil ve düşünce edimine dayalı genelleme ve soyutlama yetilerine sahip olmadıkları için, daha çok anı yaşarlar. İçinde bulundukları zaman ve mekâna ve geleceğe dair varoluşsal bir kaygıyı dillendiremedikleri için, ağırlıklı olarak anlık ve dolaysız korkularla yaşarlar.

İlksel antropolojik özne, kendi öznelliğiyle doğal gerçekliğin ayrımı henüz kendi dilsel soyutlama ve düşüncesine dayalı zihninde gelişmiş bir kavrayış ve soruna dönüşmemiş olmakla birlikte, doğayı metafizik ve tanrısal güç ve varlıklarla donatır. Tüm dinsel metafizik kurgulamalar, yaşam ve ölüm döngüsüyle, sonluluk ve sonsuzluk diyalektiğiyle biçimlenirler. Bu söz konusu kurguların felsefi açıdan düzeyi ve değeri, kavramsal soyutlama ve akılsal düşünüşe özgü mantıksal doğruluğu ne oranda gerçekleştirebildiklerine bağlıdır. Hegel en doyurucu mantıksal spekülasyonu çözüm olarak sunma savındadır.

Ruh ve beden ve dolayısıyla yaşam ve ölüme dair basit bir şemalaştırmayla iki temel felsefi yönelimden söz edilebilir. İlkin materyalist bir perspektifle, ruhun bedenin bir fonksiyonu olduğu; maddi ve doğal gerçeklikten özerk ve özgür bir canlılık ve benliğin temelsiz olduğu dile getirilebilir. İkinci olarak idealist ya da spiritüalist bir perspektifle, bedenin ruhun başkası olduğu ve ruhla beden arasında birbirine indirgenemez bir ayrım ve dualitenin olduğu söylenebilir. Buradaki aynm aşkın bir öte-dünyaya inanıp inanmamayla yakından ilgilidir. Bedenimizle içinde bulunduğumuz doğal maddi dünya her şeyin ve dolayısıyla ruhumuzun ve tinselliğimizin biricik zemini midir, yoksa bu maddi dünyayı ve doğal bedensel varoluşumuzu aşan bir ruhsallık ve tinsellik söz konusu mudur? Ölüm olmayan bir ölüm, diğer bir ifadeyle *öte-dünya* söz konusu mudur? Öncelikle Hegelci mantığın diyalektik karakteri ve sisteminin monist ve panlogist olmasından ötürü, yalnızca bir evrenin varolduğu ve bu evrende de yaşam ile ölüm, varlık ile hiçlik dahil tüm karşıt belirlenimlerin diyalektik bir mantık içinde *ayrımda-özdeşlik* oluşturdukları söylenebilir. Hegelci felsefenin muhafazakâr ve Hristiyan dinine özgü bir yorumla değil de, daha sol ve seküler, eşdeyişle sisteminin en olgun aşaması olarak saptanan felsefi spekülasyon açısından bir yorumu, bir *öte—dünya tasarımını* temellendirmekten uzak görünmektedir.

Ölümden tümüyle arındırılmış bir yaşam ve öte-dünya arayışı, karşıt ve farklı belirlenimler arasındaki diyalektik gerilimi, analitik ve tasarımsal bir fanteziyle yadsıma çabası olarak da yorumlanabilir. Hegel'in materyalist ve ateist olarak da nitelenebilecek bu bakış açısına tümüyle yabancı olduğu söylenemez ve böylesine dünyevi ve seküler bir anlayış onun *saf felsefi spekülatif* düşüncesine, diyalektik mantığına uygundur. Burada Sol Hegelcilerden Feuerbach ve Marx'a özgü soru şöyle formüle edilebilir: Yaşamın bireysel ve maddi doğasından kaynaklanan sonluluğunu, rastlantısal, keyfi ve kırılgan doğasını, tümüyle soyutlayan ve geride bırakmayı arzulayan bir tasarım, neyi dindirmeye, gerçekleştirmeye veya ummaya çalışmaktadır? Bilindiği üzere Marx için Tanrı inancı ve din, dünyevi yaşamın acılarına kendine özgü bir yanıt niteliği taşır: "dinsel sefalet gerçek sefaletin hem bir dışavurumu hem de protestosudur. Din bunalmış yaratığın inlemesi, kalpsiz bir dünyanın ruhu ve tinsiz bir gerçekliğin tinidir. Din halkın afyonudur." (Marx 1958: 30-31).

Açıktır ki insanın sonsuz yaşam özlemini bireysel ve toplumsal tinsellik bağlamında, yalnızca kibirli ve tek-yanlı bir spiritüalizmin (tinselcilik) ve idealizmin narsist bir dışavurumu olarak görmek, konuya indirgeyici bir psikolojik yaklaşımdır. Tanrı inancı ve onun kurumlaşmış hali olarak din, insanın bu dünyadaki gerçek toplumsal ilişkilerinin derinlerinde kök salmış bir tarzda bulunur. Güçlü kurumsal yapısıyla din iktidardaki sınıflar yararına halkı uyuşturarak, kaderlerini tevekkülle kabullenmelerine hizmet edebilir. Öte yandan Tanrı inancı ve din, insanın acı ve adaletsizliğe olumlu anlamda direnmesine de yol açabilir. Genel bir bakış açısıyla din, ölümsüzlük ve acısız bir yaşam arzusu ve inancı olarak, dünyevi yaşamın acılarıyla hesaplaşma ve mutlak adalet umudundan ayrı düşünülemez. Ölümden ve kötülükten bütünüyle arındırılmış yaşam tasarımı, dinsel düşünceyi kendine özgü formları içinde belirler. Kantçı idealizmin dualist perspektifiyle denilebilir ki, bilimsel veriler ve aklın kendisi Tanrının ve ölümsüzlüğün varlığını doğrulayamasa da, insan umudu ve inancıyla Tanrıya ve ölümsüzlüğe tutunmaya devam eder (Kant 2006: B848/A820 – B859/A831). Bu yazıda genel olarak bu tür dinsel sorun ve çözümlemelerin peşine düşmekten çok, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki yaşam ve ölüm diyalektiğine göz atmaktayız. Organik bir bütünlük olarak bireysel bedenin dağılmasının ve ölümünün, bireysel ruhun ve bilincin dağılması ve ölümü olup olmadığına ilişkin inanç ve düşünceler, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin köle-efendi diyalektiğinin bütününde ve bu diyalektik sürecin bir öğe-aşaması olarak 'mutsuz bilinç' aşamasında kendine özgü çerçevesi ve söylemi içinde ele alınır.

Hegel'in 'mutsuz bilinç' ile kastettiği özbilinç konumunu da belirleyen bir fenomenolojik süreç olan köle ve efendi arasındaki ölümüne tanınma savaşını anlamak ve konumuz bağlamında biraz özetlemek gerekir. İki özbilincin karşılaşmaları neden ilkin bir ölüm kalım savaşına işaret eder. *Tinin Fenomenolojisi*'nin 'bilinç' (*Bewusstsein*) bölümünde, bilincin nesnesi, duyum, algı ve anlama yetisi (*Verstand*) biçimlerinde bilincin dışında ve karşısında duran bir nesne (*Gegenstand*) olarak tanımlıydı. Aslında bilinci sınırlayan dışsal bir gerçeklik olarak maddi dünya, bilincin ve

onun doğal zemini olarak yaşamın kırılgan ve ölümlü doğasını da göstermektedir. Hegel'in *Fenomenolojisi* içinde bulunduğumuz doğanın bilinç sahibi bizleri nasıl kısıtladığı ve kırılgan bir akılsallık ve tinselliğe mahkûm ettiğiyle ilgilenmekten çok, ideal ve maddi, düşünsel ve duyulur, içsel ve dışsal varolan her şeyin insan bilinci ve benliğinin bir içeriği olarak, birer fenomen olarak, nasıl yalın ve dolaysız olandan karmaşık ve dolayımlı olana doğru evrildiğini spekülatif ya da kurgusal olarak göstermeye yönelir. Bu kurgusal veya arı kavramsal gösterim ve kanıtlama süreci dolaysız olanı, ilişkisiz ve soyut şekilde yakalandığı düşünüleni, kendi dolayım ve ilişkileri içinde gösterme süreci olarak da yorumlanabilir. Bu kurgusal gösterim işleminin fenomenolojisi, tarihsel malzemeyi açıklamalarında kullanmakla birlikte, insanlığın tarihsel gelişimiyle birebir örtüşmez, çünkü Hegelci anlamda fenomenolojik çözümleme, gerçekliğin oluş sürecine içkin kavramsal diyalektiğe odaklanır. Tarihsel seyir içsel kavramsal diyalektiğe göre işlemekle birlikte, onunla birebir örtüşmeyen doğal ve toplumsal olumsallık ve tikellikle dolayımlıdır. O halde *Fenomenolojisi*'nin bu aşamasında söz konusu olan köle ve efendi arasındaki ölümüne savaş, kavramsal bir kurguya işaret eder ve insanlığın akılsal ve tinsel gelişimi bağlamında ara bir aşamayı veya Momenti oluşturur.

Kurgusal olarak varsayılan iki farklı özbilincin başlangıçtaki dolaysız bireysel öznelliklerinin yalın ve dolaysız konumuyla, toplumsal ve evrensel bir öznellik ve benlik kavrayışından uzak konum ve tavırla karşı karşıya gelmeleri, *bebeksi* ve *narsistik* bir yaralanmaya yol açar. Karşıdaki benliğin ve özbilincin öldürülmesi çabasına dönüşür. Aslında *bebeksi* ve *narsist* yakıştırmaları bana aittir ve olguyu tümüyle anlatmaktan uzaktır. Hegel açısından burada söz konusu olan daha çok özbilincin toplumsal ve kurumsal akılsallık ve 'biz' bilinciyle gerçek ve hakiki bir tinselliğe kendisini henüz ait hissetmemesi ve başka bir özbilincin varlığını kendi özbilinci için bir tehlike olarak görmesidir. Böyle bir özbilincin kötü ve pejoratif anlamıyla egoist ve narsist olarak nitelenmesi, Hegelci kavramsal çözümlemenin soğukkanlı ve olumlayıcı söylemine uymayacaktır.

Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere soğukkanlı ve olumlayıcı olmayan bir söylemle denilebilir ki, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde çözümlediği köle-efendi diyalektiği ve bu çerçevede ele aldığı tanınma uğruna ölüm-kalım kavgası, özbilincin değerine ilişkin *çocuksu* ve *kibirli* bir idealizminin dışavurumudur. Bu tür bir savın ve söylemin yalnızca kavramsal düzlemde ve psikolojik bir tonlamayla yapıldığı, özbilinç ve benliklerin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik koşulları gözardı eden ideal ya da kavramsal duruş noktasından dile getirildiği açıktır. Böyle bir duruş noktasından bakıldığında, anlayış yetisinin veya tasarımsal düşüncenin, yaşam ya da ölüm ayrımına sıkıca sarıldığı söylenebilir. Ayrımlara sıkıca sarılmak ve fanatik bir kendinden eminlikle savunmak, analitik bir zekaya sahip ama akılsal düşünmenin diyalektik esnekliğine sahip olmayan bir benliğe işaret eder. Kavramsal açıdan ya da Hegelci diyalektiğin kurgusal işleyişinde *zorunlu olarak varsayılan* iki yalın ve dolaysız özbilincin, köle ve efendi arasındaki savaşta olduğu gibi ölümüne karşı

karşıya gelmeleri de, tüm tasarımsal düşünüş ve keskin yargı formlarına, olumsuz ve indirgeyici anlamda radikal davranış tarzlarına, kavramsal ve fenomenolojik bir model oluşturur. Tasarımsal düşünce, empirik maddi dünyayı içerik olarak alır ve temelde bireysel öznelerin canlı veya cansız olduğuna işaret eder. Bir beden ya canlı ya da cesettir. 'Olmak ya da olmamak', varlık ya da hiçlik gibi mutlak, soyut, inatçı ve aşılmaz ayrımlar bağlamında, yaşam ve ölümü birbirinden yalıtmak gerekli ve anlaşılır bir tavırdır. Yaşamı tüm olumsuz bileşenlerden, tüm çelişki, risk ve tehlikelerden arındırmak, onun ölümlülüğünü ondan soyutlayıp kopartmaya çalışmak, yaşamı yaşam olmaktan çıkarmaktır. Örneğin Hegel'in yine *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele aldığı Robespierre'nin mutlak ve olumsuz özgürlüğü de ki, nihai çözüm olarak ölümü içerik olarak alan devrimci terör onun birincil aracıdır, tıpkı öte-dünyacı fanatik bir dindarlık gibi, insani yaşam ve ölüm arasındaki bu keskin ayrım ve kaygıyla bizi baş başa bırakır (Hegel 2004a: 377; Hegel 2011: 385.). Robespierre'in daha seküler ve öte-dünyacı olmayan devrimci terörü, ölümü mutlak ve soyut özgürlüğün birincil aracına dönüştürerek, bu dünyadaki yaşamı kötülük olarak niteleyen belirlenimlerden yalıtmayı hedefleyen nafile bir çabadır. Çelişki ve oluş içindeki diyalektik gerçekliği, çaresiz bir tasarımsal zeka ve düalist bakış açısıyla *istenilen* yönde *tümüyle arındırma* ve *indirgeme* çabasıdır. Öte-dünyacı analitik ve tasarımsal bir zekaya dayalı fanatizm ise, bu dünyadaki yaşamı kutsal ve aşkın öte-dünya adına gözden düşüren ve Engizisyon örneğinde olduğu gibi mutlak ve soyut bir özgürlük olarak ölümü ve öldürmeyi kutsayan anlayışı kendi içinde hep barındırır. Bu dünyadaki kırılgan ve ölümlü yaşama hakkını veremeyerek öte-dünyadaki hastalıktan ve ölümden arınmış yaşam vaadine sarılan dinsel düalizmdir. Felsefi kurgunun daha seküler ve diyalektik düzleminde bu durum, yaşamın sorunlarından kendine özgü bir *kaçışın özbilincidir*. Karşıt ve farklı olanı birlikte kavrayarak özümseyecek güce sahip olmayan bu *iktidarsızlık*, tıpkı Robespierre ve Engizisyonun 'un terörü gibi, ölümün gücü ve şiddetiyle nafile bir *arınma* ve *kurtuluş tasarımı* olarak karşımıza çıkan yaygın bir ruh durumudur. Yaşamın ve ölümün karşılıklı diyalektik gerilimine dayalı tinsel doğruluğu, doğru ile yanlış, iyi ile kötü, güzel ile çirkin gibi diğer tüm karşıtlıkları içsel ve zorunlu olarak birbirine bağlar. Bu ise bize her zaman felsefi bir çözümlemenin açıklığıyla olmasa da, her şeyin ontolojik, epistemolojik ve politik bir bütünün bileşeni olarak belli ayrım ve ölçüler içinde varolabileceğini duyumsatır. Toplumsal ve kültürel yarılma ve çatışmalar ise, biz ve ötekiler, iyi ve kötü; dolayısıyla yaşam ve ölüm arsındaki yarılma ve çatışmayı ölçüsüz ve doğruluğuna uymayan bir soyutlukta keskinleştirebilir.

Yukarıdaki tüm bu saptamalar ve dışavurumları anlamak, özbilinç ile onun doğal zemini ve olumlanması olarak yaşamın, ilkin yalın ve dolaysız olmasıyla ilgili çözümlemelere geri dönmeyi gerektirir. 'Nasıl ki özbilinç ilkin yalın ve dolaysız kendi-için-varlık' ise, yaşam da ilkin yalın ve dolaysız kendi-için-varlıktır (Hegel 2004a: 134; Hegel 2011: 129). Tasarımsal düşünce açısından, yaşam böylece ilkin bir

özbilinç olarak, başkasının yaşamının, diğer bir bireysel benliğin yaşamının olumsuzlanmasıyla, dışlanmasıyla kendisine özdeştir. Böylesine bir bireysel benlik ve öznellik, henüz toplumsal bir benlik ve öznelliğin gelişmiş bilincine iye değildir. Böylesine bir bireysel benliğin ve özbilincin gerçek ve hakiki anlamda *bireysel* olduğu da söylenemez, çünkü kendi toplumsal gerçeklik ve nesnelliğinden olumlu anlamda henüz kendisine geri dönmüş değildir. Bu kurgusal özbilincin yaşamı, henüz kendi dolaysız varlığına başka özbilinçlerin toplumsal dolayımıyla sahip değildir.

Burada yeniden bir paragraf açıp Robespierre'in seküler ve mutsuz-bilincin öte-dünyacı fanatizmine bir kez daha bakalım. Bu özbilinç durumları açısından önemli olan, soyut ve yalın bir duruş noktasından bakıldığında, bireyin kendisi ve diğer bireyler değil, bu bireylerin hangi ideoloji ve inanca hizmet ettikleridir. İyi ile kötü, yaşam ile ölüm gibi karşıt belirlenimleri radikal bir şekilde ayrıştırıp soyut ve keskin yargılarla hareket eden seküler ve öte-dünyacı fanatik yönelim ve şiddet, bu dünyadaki yaşamı kendi doğal ve tarihsel gelişimi ve doğruluğu içinde takdir edemez. Bireysel benliğin ve özbilincin bu toplumsal ve ideolojik formları, henüz içinde bulunulan toplumsal ve politik kültürden ya da Hegelci nitelemeyle törellikten ve dolayısıyla tüm doğal ve toplumsal yaşamdan olumlu anlamda özerkleşmiş ve kendi bireyselliğinin evrensel diyalektik doğruluğuna felsefi ve politik edimin tüm olgunluğuyla geri dönmüş, dolayımlı bir dolaysızlık olarak bulunmaz. Yalın, dolaysız ve soyut iki bireysel özbilincin fenomenolojik açıdan ölüm kalım savaşına dönüşecek karşılaşmaları, seküler ve dinsel fanatizm açısından ise, 'biz' ve 'ötekiler' arasındaki ölüm kalım savaşına dönüşmüştür.

Yeniden Hegel'in bireysel yaşama dair yalın ve dolaysız özbilinç çözümlemelerine dönersek; başka bir özbilinç ilkin, "özsel olmayan ve olumsuzun karakteri ile yüklü nesnedir" (Hegel 2004a: 134; Hegel 2011: 130). Kendisinden başka bir özbilinci kavramına uygun değerlendirmeyen ve nesneleştiren bu *yetersizlik* ve *kötülük*, tinsel gelişiminin başlangıç aşamasındaki yalın ve dolaysız özbilincin niteliğidir. Birbiriyle karşılaşan yalın ve dolaysız özbiliçlerin her biri için, kavramsal çözümleme düzleminde bu yetersizlik ve kötülük varsayılmalıdır. Kötülük ve iyilik, yanlışlık ve doğruluk, ölüm ve yaşam, sonluluk ve sonsuzluk henüz tasarımsal ve analitik bir ayrımın kesinliğine sahiptirler, çünkü yaşam ve ölüm henüz yalnızca bir bedenle dolayımlı bireysel öznelliğin bileşenleri olarak konumlanmıştır. Bireysel bedenle dolayımlı bu öznellik ve özbilinç, henüz toplumsal akıl ya da tin açısından yeterince dolayımlı ve olgunlaşmış değildir. Toplumsal ve kurumsal açıdan garanti altına alınmış ve özümsenmiş bir karşılıklı tanıma süreci söz konusu değildir. Böyle tinsel bir sürecin oluşabilmesi için, fenomenolojik çözümleme açısından ilkin her bir özbilincin kendi vazgeçilmez tinsel değerini, yalın ve dolaysız bedensel varoluş ve yaşamın ötesinde kanıtlamayı gerekir.

> İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım yoluyla *tanıtlamaları* olarak belirir. – Bu kavgaya girmelidirler, çünkü kendi kendilerinin kesinliğini, *kendileri için olmayı*, başkalarında ve kendilerinde doğruluğa

> yükseltmelidirler. Ve ancak yaşamın tehlikeye atılmasıyla özgürlük kazanılır; ancak bu yolla özbilincin, öz *varlık*, içinden çıktığı *dolaysız* kip, yaşamın yayılımına batmışlık olmadığı tanıtlanır, - tersine onda onun için yiten bir öğe-aşama (*Moment*) olarak görülmeyecek hiçbir şey olmadığı görülür; o salt arı *kendi-için-varlıktır*. Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın doğruluğuna erişmiş değildir. Benzer olarak, her biri kendi yaşamını tehlikeye attığı gibi başkasının ölümünü de amaçlamalıdır; çünkü başkası onun kendisinden daha değerli değildir, özü kendini ona bir başkası olarak sunar, kendi dışındadır ve kendi-dışında-olmayı ortadan kaldırmalıdır; başkası çok yanlı ilişkilere dolanmış varolan bir bilinçtir; kendi başka-varlığına (*Andersein*) arı kendi-için-varlık veya mutlak olumsuzlama olarak bakmalıdır (Hegel 2004a: 135; Hegel 2011: 130-131).

Yukarıdaki paragrafta Hegel'in akılsal ve tinsel gelişimin zemini olmakla birlikte, henüz akılsal ve toplumsal kültür açısından yeterince olgunlaşmamış iki özbilincin bir ölüm-kalım savaşında karşı karşıya gelmesine dair söylediklerindeki olumlu tonlamaya ne demeli? Kuşkusuz *Tinin Fenomenolojisi*'nin her bir öğe-aşaması (*Moment*) gibi özbilincin bu yalın ve dolaysız aşaması da, felsefi düşünüşün mutlak olgunluğu bağlamında yetersiz ve kötüdür, fakat bu durum her hangi bir öğe-aşamanın zorunlu olmadığı ve tinsel gelişim açısından gereksiz ve olumsal olduğu anlamına gelmez. Özbilincin bu başlangıç aşamaları insan tininin gelişimi açısından duyarlılık, algı ve anlayış yetisini içeren bilinç öğe-aşamalarını geride bırakmış veya ortadan-kaldırarak-içermiş (*Aufhebung*) durumdadır. Öte yandan toplumsal bir törellik ve biz bilincinden uzak böylesine yalın ve dolaysız özbiliç, başka bir özbilinci kavramına ve öznelliğine uygun bir kip ve tarzda kabul etmek ve tanımaktan henüz uzaktır. Bu *Tinin Fenomenolojisi*'nin kavramsal çözümleme ve ilerleyiş mantığı bağlamında böyledir. En yalın ve dolaysız, en yoksul ve yetersiz duyulur kesinlikten felsefi düşünüşün olgunluğuna doğru kavramsal bir yükseliş ve çözümleme söz konusudur.

Bu genel hatırlatmadan sonra, yukarıda alıntıladığımız paragrafı yorumlamaya devam edelim. İki özbilincin bu kavramsal açıdan yalın ilişkisinde temel amaç, bir ölüm-kalım kavgası yoluyla kendilerini kanıtlamaları, test etmeleri veya tanıtlamaları (*bewaeren*) olacaktır. Bu ölüm-kalım savaşında kendini kanıtlamak ve başkası tarafından tanınmak gerçek ve hakiki bir özbilinç olmanın gereğidir. Her özbilinç bir benlik olarak kendi dolaysız varlığının kesinliğinden emindir, fakat özbilincin bu dolaysız kesinliğini başkasında ve kendisinde bir doğruluk ve hakikate yükseltilmesi gerekir. Bireysel özbilinç kendi tinselliğinin bilincine, ancak kendi benliğinin ve özbilincinin biricikliğini, kesinliğini ve yalın dolaysız değerini, doğruluğa ve hakiki olarak tanınmış bir özsel varoluşa yükselttiği zaman kavuşabilir. Bireysel özbiliçler henüz bu fenomenolojik çözümleme aşamasında, toplumsal akıl, bilgelik ve kurumlaşma ve örgütlenme ve dahası sanat, bilim ve felsefe açısından yeterince donanımlı olmadıkları için, kendi benlik ve özbilinçlerinin tinsel ve manevi değerini, ancak

maddi bedensel varoluş ve yaşamlarını olumsuzlayıp tehlikeye atarak kanıtlayabileceklerini *sanmaktadırlar*. Denilebilir ki adeta yanlışta ve aşırı vurgulamadaki ısrar bizi doğruluk ve hakikate götürecektir; doğruluk, yani bilincimiz için içerikli ve dolayımlı gerçeklik kendisini yanlış öğe-aşamalar olamadan öylece bize teslim etmez. Ama bu demek değildir ki, yanlışta, eşdeyişle tek-yanlı, soyut ve çaresiz yargılarda yaşamın özü gereği ısrar, eğer söz konusu yanlış tarihsel bilincin gelişimi bağlamında zaten aşılmışsa doğru ve meşru olacaktır. Yanlış ve özü gereği yersiz olan her yargı ve onu izleyen davranış, tarihsel gelişim bağlamında yaşam deneyimi için bir öğe-aşamaysa, zorunlu ve kaçınılmaz deneyimse, işte ancak o zaman doğruya ve hakikate hizmet edecek ve onu olgunlaştıran bir bileşene dönüşecektir. Hegelci fenomenolojinin kurgusu açısından varsayılan iki yalın özbiliç arasındaki ölüm-kalım savaşı da, insan kültürünün hücrelerine nüfuz etmiş böylesine bir yanlışın, öğretici ama kendi doğruluğuna ve hakikatine henüz ulaşamamış yargı ve davranış tarzının, zorunlu yetersizliği ve yetersiz zorunluluğudur.

Özbilincin doğru ve hakiki bir özbilinç olması, *özgür* olmasına bağlıdır. Hegel'in bu aşamadaki yalın ve dolaysız idealist vurgusu şudur; özbilinç ancak kendisini dış dünyaya, kendi başkasına bağlayan, yani kısacası maddi dünyanın doğal ve toplumsal gerçekliğine bağlayan bedensel varoluşundan, yaşamın dolaysız yayılımından bağımsız ve özgür olduğu sürece, kendi dolaysız varlığının kesinliğini bir doğruluk ve hakikate yükseltebilir. Hegel'e göre özbilinç kendi yaşamını tehlikeye atarak, ölümü göze alarak, arı kendi-için-varlık olabilir. Yaşamından vazgeçmeyi göze almamış birey, bir kişi olabilir fakat özgür ve bağımsız bir özbilincin doğruluğuna sahip değildir. Bu kadar yalın, dolaysız bir özbilinç hem kendisinin hem başkasının yaşamını tehlikeye atan bir *terminatör* gibidir! *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki diyalektik akıl yürütmelerin, kavramsal ve ideal düzlemde ilerlediği ve yapıtın daha önceki aşamalarını olumlu bir tarzda ortadan-kaldırarak-içeren son ve en geniş sentezinin, yani akılsal düşünüşün olgun bilgeliğiyle dolayımlı diyalektik esnekliğe dayalı felsefi kişiliğin, önerilen ideal pozisyon olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan unutulmaması gereken bir diğer nokta, bu fenomenolojik çözümleme açısından zorunlu fakat yetersiz ölüm-kalım savaşının, iki taraf içinde ölümle sonuçlanmasının mutlak bir olumsuzluk olacağıdır. Hegelci diyalektiğin mantığı bağlamında, dolaysız özbilincin ölüm yoluyla kanıtlanması,

> ...ondan çıkması gereken doğruluğu olduğu gibi genel olarak kendi kendisinin kesinliğini de ortadan-kaldırırarak-içerir (*Aufhebung*); çünkü nasıl ki yaşam bilincin doğal durumu ya da mutlak olumsuzluk olmadan bağımsızlığıysa, ölüm de bilincin doğal olumsuzlanması ya da bağımsızlık olmadan olumsuzlanmasıdır. Bu yüzden istenen tanınmanın imleminden yoksun kalır. Ölüm hiç kuşkusuz şu kesinliği yaratır: her ikisi de yaşamlarını ortaya koymuş ve onu hem kendilerinde hem ötekinde küçümsemişlerdir; ama bu o kavgadan sağ çıkanlar için değildir (Hegel 2004a: 135-136; Hegel 2011: 131).

Kişinin diğer hayvanlara benzer bir tarzda kendi dolaysız yaşamının uzantısı gibi varolmaması, kendi bedeninin temel itki ve içgüdüleriyle hareket eden bir bilinç olmaması için, kendi özbilinci ve benlik duygusu dışındaki her şeyin önemsiz ve elden çıkarılabilir olduğunu kanıtlaması gerekir. Bağımsızlık ve özgürlüğün bu yalın ve dolaysız, zorunlu fakat yetersiz kanıtlama tarzı ölümle sonuçlanırsa, istenilen bağımsızlık ve özgürlüğe ulaşma sürecinin sonucunda, özü bağımsızlık ve özgürlük olarak ortaya konan özbilincin bizzat kendi yalın ve dolaysız varlığı mutlak olarak olumsuzlanacaktır. Hegelci diyalektik düşünüşün mantığı gereği, 'yerde ve gökte yalın ve dolaysız bir şey yoktur.' Özbilincin kendi yalın ve dolaysız varlığını, kendi bağımsızlık ve özgürlüğü olarak tanımlama ve kanıtlama çabası, özbilincin ve özellikle de efendinin hastalıklı özbilincinin beyhude bir çabası olarak, iki taraf açısından da tutarlı ve inatçı bir tarzda ölümle sonuçlandığında, geriye soyut olumsuzluktan ve soyut ve içeriksiz amacın soyut ve içeriksiz sonucundan başka bir şey kalmayacaktır. Varolan her belirlenim gibi özbilinç de, ancak kendi başkasını tanıdığı ve yalnızca dolaysız bir tarzda olumsuzlamayıp ayrıca ondan olumlu bir tarzda kendine geri döndüğünde, kendisi olabilir ve olgunlaşabilir. Bu ise ilk yalın, dolaysız ve zorunlu olumsuzlamadan farklıdır ve Hegelci diyalektikte tüm yayılım ve zenginliğin kavramsal ifadesi 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' olarak, dolayım ve kaldırarak-içerme (*Aufhebung*) sürecine işaret eder. Denilebilir ki insanın etik özgürlüğüne dayanak olabilecek doğru ve hakiki bir spiritüalizm ve idealizm, maddi doğanın yalın ve dolaysız bir olumsuzlaması değil, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak özümsenmesi ve gerçekçi bir tarzda kaldırılarak-içerilmesidir.

Köle ve efendi arasındaki kavramsal diyalektiğin düzeyi ve düzlemi açısından denilebilir ki, kendini kanıtlama ve kabul ettirme uğruna iki özbilincin bu ölümüne kavgasının tümüyle olumsuz sonucundan, yani tarafların ikisinin de ölümünden kaçınabilmenin yolu, taraflardan birinin ölümü göze alamaması, hem kendi yaşamını hem diğerinin yaşamını olumlayarak teslim olmasıdır. İnsan ruhunun ve toplumunun formasyonu bağlamında, bu durumun çok önemli bir fenomenolojik saptama olduğu söylenebilir. Karşı tarafa teslim olan, iki tarafın yaşamını da olumlayan köledir. Köle bu kararıyla hem efendiliği hem toplumsal hiyerarşiyi kuran öznedir. Köle emeği ve kölelik fenomeni, insani yaşam bağlamında doğanın uzantısı ve asalağı gibi yaşamaktan uzaklaşmaya, içselleşmiş ve özbilincine varılmış ölüm korkusuna ve tinsel yaşamın geliştirici dinamiği olarak *zorunlu* ve *disiplinli* çalışma edimine işaret eder. Köle korkutarak ve tahakküm kurarak yaşayan efendiden farklı olarak, insan yaşamının doğaya zorunlu bir tarzda bağımlılığını çalışarak dolayımlar veya ortadan-kaldırarak-içerir. Efendi için özgürlük soyut ve yalın bir tarzda zorunluluğun ve bağımlılığın, yani doğal yaşamın vazgeçilmez bir yönünün reddiyken, köle için zorunluluk ve bağımlılık olmadan bir yaşamdan söz edilemez. Hegel yine *Fenomenolojisi*'nde efendiliği ve köleliği şöyle tanımlar;

> ...- ilkin özdeş değil ama karşıt oldukları için ve birliğe yansımaları henüz ortaya çıkmadığı için, iki karşıt bilinç şekli olarak vardırlar; biri özü kendi-için olmak

olan bağımsız bilinç, öteki ise özü bir başkası için yaşamak veya varolmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *efendi*, ikincisi *köle*dir (Hegel 2004a: 136; Hegel 2011: 132).

Köle-efendi diyalektiğinde dikkat çeken noktalardan biri, iki tarafın da farklı tarz ve parspektiflerle, tasarımsal ve soyut bir düşünüşle keskin ve tek-yanlı yargıları içeren davranışlara yönelmeleridir. İki dolaysız özbilincin ilk karşılaşmasında efendi yaşamı olumsuzlarken, köle ölümü olumsuzlar. Efendi kendi-için olmak için başkası-için olmayı olumsuzlarken, köle başkası-için olmak için kendi-için olmayı olumsuzlar. Kölelinin tavrı ilk planda bir korkaklık, ölüm korkusuyla bir teslimiyettir. Köle bu kavgada yozlaşmış ve kendi özbilincinin bağımsız ve özgür özünü, ruhunun ve kişiliğinin bedeni karşısındaki birincil değerini *sırf yaşamak ve hayatta kalmak için*, olumsuzlamış ve elden çıkarmıştır. Köle kendisini efendiye satmıştır. Artık onun malıdır ve kendi öznelliğine değil efendinin öznelliğine aittir. Öznelliğini, benliğini, aklını ve kişiliğini, başka bir öznelik, benlik, akıl ve kişiliğe bağlamıştır. Köle ölümü göze alamayarak, artık kendisi-için değil başkası-için olmuştur. Gerçi hayatta kalmıştır, ama ne pahasına!? Ölümü yaşamdan, yokluğu varlıktan, olumsuzluğu olumluluktan böyle korkuyla ve iliklerine kadar titreyerek ayırmak, köleyi kendi soğukkanlı yargı yetisine ve davranış iradesine sahip bir kişilik olmaktan çıkarmıştır.

Efendinin sorunu soyut ve tasarımsal düşünceye dayalı keskin yargılarla beslenen kötü anlamda kibirdir. Özbilincinin ve kişiliğinin değerini kötü ve tek-yanlı bir *spritüalizm* ve *idealizmle*, yalın bedensel yaşamdan ayrı bir soyutluk içinde kanıtlamaya çalışmıştır. Çok büyüklenmiş, kendi özbilinci ve kişiliği için, kendisinin ve başkasının yaşamını tehlikeye atmaktan çekinmemiştir. İlkin eğer karşı taraf sonuna kadar direnseydi ve ölümü göze alsaydı, aynı şekilde kendi yaşamını yalın ve dolaysızca olumsuzlamayı göze alsaydı, bu inatçı kavgadan iki taraf da sağ çıkmayacak ve bu bütünsel olumsuzlamadan kendisi de kaçınamayacaktı. Yaşamın maddi zenginliğini ve nesnel doğasına dayalı hazlarını elde etmek için gerekli emek ve çalışma sürecini, ölümle korkutulmuş kölenin üzerine yıkarak, kendi ideal varoluşu olan tinselliğini nesnel maddi gerçeklik üzerinden dışavurarak doğrulayabilme olanağını elden çıkarmıştır. Disipline edilmiş zorunlu çalışma sürecinin, insanı insan kılan yönünü gözden kaçırmıştır.

Yaşam ve ölüm diyalektiğine bağlı bu köle-efendi kurgusunun insan yaşamının tarihsel gelişimindeki yeri ve mantığının fenomenolojik serimlenmesi, *Stoacılık, Kuşkuculuk* ve *Mutsuz bilinç* formlarında kendilerine özgü bir tarzda ifade bulmaktadır. Stoacılık Hegel için, "... her zaman dolaysızca kölelikten gelen ve düşüncenin *arı evrenselliğine* geri dönen özgürlüktür" (Hegel 2004a; 143; Hegel 2011: 138). Karşılıklı bir tanınma ve *biz* bilincine dayalı özgür bir sosyo-ekonomik ve siyasal yaşamın yokluğunda, kölenin ve dahası gerçek bir tanınma ve tatminden yoksun efendinin kendince sığındıkları tinsel limanlar söz konusudur. *Stoacılık, Kuşkuculuk ve Öte-dünyacı mutsuz bilinç*, yaşam ve ölüm, ruh ve beden arasındaki tasarımsal

yargı ve davranış formunun bir sonucu olan efendi-köle ilişkisinin olumsuz sonuçlarından kaçma denemeleridir. Hegel için insan ruhuna içkin tüm bu tinsel yönelimler, dünyevi yaşamın sorunlarından birer kaçış olarak gerçek ve hakiki bir çözümden uzaktırlar. İnsan kaçtığıyla bağlanır ve sorunla gerçek bir yüzleşme böylece heba edilir. Stoacılık yaşamın dışsal zenginliğinden, düşüncenin ve benliğin içsel değerine bir geri çekiliş ve kaçış olarak yorumlanabilir. Yaşamın dışavurulmuş zenginliğini kucaklamak olarak özgürlüğün, yalnızca içsel ve düşünsel edim bağlamında bu tanımlanması yetersizdir ve denilebilir ki kendine özgü bir tarzda *mutsuz bilincin* bir önbelirtisi ve tezahürüdür. Stoacılıkta özgürlüğün etkilemek değil etkilenmemek olarak tanımlanması, yaşam dinamiklerinin eksikli bir yorumudur. Benliğin kendi başkasından ve genel olarak kendi dünyasından etkilenmesi, yaşamın kırılganlığı ve ölüme açık olması, Stoacı bilinçte benliğin ve kişiliğin içsel ve düşüncel değeri ve gücü adına küçümsenir. Dış dünyadan, maddi dünyadan etkilenmemek burada etkilerin ve sonuçların bilgelikle karşılanması ve bireyin kendi benlik ve kişiliğine dair özgüven ve inancını sarsmaması olarak yorumlanabilir. Kuşkusuz kişinin özgüvenli olması ve kendi benliğinin tinsel ve ideal değerini hiçbir doğal ve toplumsal edim karşısında yitirmemesi, çok değerli bir erdem ve meziyettir. Böyle bir kişilik ve benliğe ancak saygı duyulabilir. Öte yandan insan yaşamı açısından benliğin ve kişiliğin değeri, yalnızca tevekkül ve sabırla dolaylı içsel ve düşünsel bilgelikten değil, yaşamın tüm doluluğunun akılsal bir ölçüyle sahiplenilmesi ve dünyayı olumla anlamda etkilemek ve değiştirmekle de ilgilidir.

Kişinin kendi benlik değerini akılsal disiplin, çalışma ve emek yoluyla artırmaya çalışması ve dahası tüm çabasına rağmen başarısızlık ve düş kırıklıkları yaşaması, hastalık ve ölüm gibi birçok tehlikenin korkusunu ve acısını içselleştirmesi çok insani belirlenimlerdir. İnsan ruhunun bilgeliği, biraz da tarih boyunca içselleştirilerek kavranmış acı ve korkuların derinliğiyle ilgilidir. Bu nedenle diyalektik açıdan soyut olmayan hakiki cesaret, acı ve korkuyla sınanmış ve dolayımlanmış cesarettir. Hegel için korku, hem de benliğin tüm iliklerine kadar duyumsadığı o derin metafizik korku, insan benliği ve yaşamı açısından çok besleyicidir. Hizmet ve boyun eğmenin disipliniyle korku, yalnızca köleleştiren ve kötürümleştiren değil olumlu yolda geliştiren bir duygudur. Çok önemli ve uzun bir paragrafta Hegel şöyle der:

> ...köle tam olarak içinde salt '*yabancı bir kafa*' olarak göründüğü çalışmada kendisinin kendisi tarafından bu yeniden bulunuşu yoluyla '*kendi öz kafasını*' kazanır. – Bu refleksiyon (yansıma) için korku ve genelde hizmet momentleri de tıpkı biçimlendirme (*Bilden*) momentleri gibi zorunludur; aynı zamanda ikisi de evrensel tarzdadır. Hizmet ve boyun eğmenin disiplini olmaksızın korku biçimsel kalır ve varoluşun bilinçli edimselliğine yayılamaz. Biçimlendirme olmaksızın korku içsel ve dilsiz kalır ve bilinç kendi için nesneleşemez. Bilinç o ilk mutlak korku olmaksızın biçimlendirilirse, o zaman kendi 'öz kafası' salt boş bir kafadır çünkü biçimi ya da olumsuzluğu *kendinde* olumsuzluk değildir. Buna göre biçimlendirmesi ona bilincini özün bilinci olarak vermez. Mutlak korku değil de

> yalnızca biraz korku duymuşsa, o zaman olumsuz öz onun için dışsal bir şey olarak kalmış ve tözüne baştan sona yayılmamıştır. Doğal bilincin tüm içeriği sarsılmadığından, belirli varlık ona tümüyle henüz *kendinde* aittir; 'kendi öz kafasını' [*der eigene Sinn*] taşımak *dikkafalılıktır* [*Eigensinn*], bir özgürlük ki henüz köleliğin içerisinde kalır (Hegel 2004a: 140; Hegel 2011: 136).

Kölelik, tarihsel açıdan insan benliğinin gelişimi için zorunlu olmayan ve Stoacılığın düşündüğü gibi insanın kendi benliğinin içsel ve düşünsel hazinesine geri çekilerek çaresizce kabullenmesi gereken bir tarihsel ve toplumsal olgu olmaktan çok, insan benliği ve yaşamının tarihsel gelişimi açısından zorunlu fakat fiili ve edimsel olarak ortadan-kaldırılarak-içerilmesi, yani aşılması gereken bir olgudur. Eğer Hegel'in tarih ve tin anlayışına uygun olarak, tarihte kendini dışavuran ve kendisini özgürlük biçiminde açımlayan bir akılsallık ve tinsellik söz konusuysa, kölelik veya genel olarak efendi ve köle arasındaki ölüm-kalım savaşı, kötü anlamda idealist ve romantik bir devrimci konumlanışla küçümsenmesi ve yadsınması değil, insanın akılsal bilgeliği ve özgürlüğü yolunda ortadan-kaldırılarak-içerilmesi gereken öğe-aşamalar (*Moment*) olarak görülmelidirler. Hegel oldukça radikal bir tarzda insanın tarihsel olgunlaşması ve özgürleşmesi bağlamında, doğal bilinci tümüyle sarsan bir ölüm korkusu olmadan, yaşamı *disipline* etmenin ve *üretken* bir akılsal *biçim* ve *içerik*le donatmanın ve dolayısıyla kültür sahibi insan olmanın olanaklı olmadığını savlamaktadır. Bu sav çeşitli açılardan tartışılabilir fakat bu savın Stoacı bakış açısından farkı ortadadır. Nesnel gerçeklikten etkilenmeden ve soyut bir şekilde, insanın kendi iç disiplinine sahip olması, kendi benlik ve kişilik değerini sarsılmaz ve korkusuz bir akılsal iradeyle kendi düşüncesinin arılığına dayandırması, mümkün müdür? Hegelci diyalektik açıdan yalnızca düşüncenin arılığına dayanan böyle idealist bir irade ve benlik söz konusu olamaz. Benliğin ve özbilincin, yabancı, dışsal bir güç ve otoritenin iliklerine kadar duyumsadığı tehditleriyle karşı karşıya gelmesi, akılsal bilgelik ve özgürlüğün içsel, tek-yanlı ve soyut niteliğini kaldırarak-içermesi ve edimsel kılması için gereklidir. Özbilinç ancak gerçek bir ölüm kalım savaşında hakiki bir kişilik olarak ortaya çıkabilir. Bütün benliği ölüm korkusuyla sarsıldığında, kendisini bütünüyle başkasında yitirdiğinde, kendi kişiliğini ve özbilincini doğru bir tarzda yeniden bulabilir ve kavrayabilir. En azından Hegel'in tinin fenomenolojik çözümleme ve olgunlaşmasının bu aşamasında söylemek istediği şey budur. Gerçek ve hakiki bir akılsallık ve özgürlük, yalnızca içsel ve düşünsel değil, dışsal ve maddi bir biçim ve içerikle karşımıza çıkar. Biçim ile içerik, neden ile sonuç diyalektik doğruluk gereği karşılıklı dinamik bir ilişki içinde kavranabileceği ve varolabileceği için, dünyadan etkilenmemek değil, etkilenmek ve etkilemek ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan, insan aklı ve özgürlüğünün bir belirtisi ve dışavurumu olarak ortaya çıkar. Her türlü yaşam ve dolayısıyla da insan yaşamı, karşılıklı etkilerin sancılı dinamiğine işaret eder. İnsan kendi dünyasının, doğanın ve toplumun olumlu ve olumsuz etkileriyle kendisi olabilir.

Bu nedenle Hegel için Stoacılık "her zaman dolaysızca kölelikten gelen ve düşüncenin *arı evrenselliğine* geri dönen özgürlüktür" (Hegel 2004a: 143; 2011: 138). İnsanın ölümle sınandığı ve kurulan denge ve hiyerarşinin akılsal bilgelik ve özgürlük açısından ilişkinin iki tarafını da tatmin etmekten uzak olduğu köle-efendi diyalektiğinde, hem efendi (Marcus Aurelius) hem köle (Kıbrıslı Zenon) kendi konum ve dönemlerine özgü bir bilgelik içinde kendi içsel huzur ve düşüncelerinin arı evrenselliğine geri çekilmişlerdi.

Hegelci bakış açısıyla yaklaşıldığında denilebilir ki, yaşamı ve ölümü doğal ve toplumsal oluş surecinin diyalektik dinamiğinde, yani kırılgan, değişken ve sonlu bireysellik olarak karşılamada karşılaşılan sorunlar, insan benliğini *Stoacı, kuşkucu ve öte-dünyacı bir dindarlık ve mutsuz bilince* yöneltir. Stoacı benlik ve ruh halinin, yaşamın doğal ve toplumsal dışsal doluluğundan düşüncenin arı evrenselliğine bir geri çekiliş olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Kuşkucu benlik ise, yaşamın doğal ve toplumsal dışsallığını çelişkili ve tek-yanlı bir tarzda olumsuzlayarak huzur bulmaya çalışan, kendine özgü *kibirli ve ironik* bireysel öznellik olarak karşımıza çıkar. Stoacılıkta düşüncelerin ve değerlerin arı evrenselliği ve içselliğine, kuşkuculukta bireysel öznelliğin arı ve evrensel içselliğine bir dayanma çabası söz konusudur. Öte-dünyacı mutsuz bilinç, kendine özgü inanç ve dindarlık formlarıyla, yaşamın ve ölümün doğal ve toplumsal, maddi ve dışsal sorunlarla dolu doğruluğunu, aşkın ve öte-dünyacı bir tözün gölgesinde ilineksel ve olumsal kılarak tek-yanlı bir soyutlama içinde değerden düşüren ve bilinçli mutlak bir varlığın yargılayıcı ve kayırıcı edimine yönelik umut ya da inançla avunmayı temel alan bir tasarım ve kurguyla biçimlenir. Stoacılığın arı düşüncesinin evrensel ve zorunlu biçimi ve kuşkuculuğun tüm dışsal ve maddi varoluşu olumsuzlayan kendinden emin bireysel öznelliği, öte-dünyacı mutsuz bilincin evrensel, mutlak, bireysel ve bilinçli öznesi olarak Tanrısında bir araya getirilir. Bu dışsal ve maddi fani dünyada her şey kuşku konusuyken, yalnızca Tanrı bilinçli bir yaratıcı özne ve fail olarak evrensel ve zorunlu bir varlığa iyedir. Reel yaşamın içinden çıkılmaz sorunları ve ölümle dolayımlı kırılgan ve sonlu doğamızın çelişkilerle dolu oluş sürecinin ilk ve dolaysız bilinci, özbilincin kendi düşüncesinin arı içselliğine ya da her şeyi kuşku konusu kılarak kendi dolaysız ve soyut öznelliğine geri çekilmesine ya da aşkın ve mutlak bir özbilinç (Tanrı) ve öte-dünya tasarımıyla avunmasına yol açabilir. Hegelci öte-dünyacı mutsuz bilincin Tanrı imgesi, acı, çaresizlik ve ölümle dolayımlı bu yaşamda sığınılacak son dayanak olarak mutlak güçtür.

Aslında tüm bu bakış açıları kendine özgü tarzlarda *idealist* duruş sergilerler. Hepsi doğruluğu tek-yanlı ve soyut bir vurguyla da olsa bir yanından tutarlar. Stoacı, benliğin ve kişiliğin içsel değerinden, düşüncelerin arı evrenselliğinden söz ederken haklıdır. Şüpheci ya da kuşkucu, kuşkucu ve ironik mesafenin, tini harekete geçirici dinamik doğasından, bireysel öznelliğin her türden olumsal dışsallığa eşlik eden dolaysız varlığından söz ederken haklıdır. Mutsuz ve öte-dünyacı dindar bilinç,

kendi bireysel benliği de dâhil oluşa ve olumsallığa iye bu fani dünyayı anlamlandıracak evrensel ve zorunlu bir dayanak ve çerçeve ararken haklıdır. Tüm bu olumlu yanlarına rağmen bu biçimsel, soyut ve tasarımsal zekâyla dolayımlı kendine özgü idealist konumlanışlar, insan yaşamının ideal ve maddi, düşünsel ve duyulur, içsel ve dışsal, evrensel ve bireysel yönlerine tek-yanlı ve aşırı vurgularla tözsellik atfederler. Kısaca özetleyip yenilersek, Stoacı, yaşamın maddi ve dışsal edimselliğine karşıt olarak, benliğin içsel değerine ve düşüncenin arı evrenselliğine aşırı vurgu yaparken, ölçüsüz ve diyalektik doğruluktan uzak bir ruh hali içindedir. Yine kuşkucu benlik ve kişilik, bireysel öznelliğin dolaysız ve kesin varlığını olumlarken, tüm dışsal ve maddi varoluşu kuşku ve ironi konusu kılarak olumsuzlamaktadır. Dahası Hegel'e göre, felsefi bilinciyle bu amansız kuşkuyu sürdürürken, gündelik yaşamın döngüsüne temelde sadık kalmakta ve sağduyusuyla olumsuzladıklarını diyalektik bir doğruluk ve temellendirmeden uzak bir zeminde olumlamaktadır. Yaşamın kuşku konusu kılınan dışsal gerçekliği ve edimselliğinin, bizzat bireysel öznelliğin dolaysız evrensellik ve zorunluluğunun diyalektik doğruluğu olduğunu göz ardı etmektedir. Yine öte-dünyacı mutsuz bilinç, Platoncu idealizmin düalizmine benzer bir tarzda, bu dünya ve öte dünya ayrımıyla, bireysel ve olumsal dışsal gerçeklikle, evrensel, zorunlu tanrısal doğruluğu keskin bir tarzda ayrıştırmakta ve iki taraf arasındaki ilişkiyi diyalektik doğruluğu içinde kavranması ve yaşanması imkânsız bir biçime büründürmektedir.

Bilindiği üzere Hegel için mutsuz bilinç, Ortaçağa özgü Hristiyanlık, yani tutucu ve merkezi Katoliklik olarak anlaşılabilir. Hegel açısından Protestanlık ise daha seküler ve bu dünyaya dönük mesajları ve yaşam modeliyle, kapitalizmin dinamiklerine daha uygun olarak yorumlanabilir. Denilebilir ki Hegelci tanımıyla mutsuz bilinç, kendine özgü dindar bir bilinç olarak, bireysel ve toplumsal boyutuyla insan yaşamın içerdiği hastalık, acı ve ölümün öte-dünyacı bir kurgu ve cennet tasarımıyla aşılmaya ve telafi edilmeye çalışılmasıdır. Kuşkusuz bu insanlığın tinsel ve akılsal gelişimi ve toplumsal hayatın olumlu yönde düzenlenme çabası bağlamında önemli ve değerli bir öğe-aşamadır (*Moment*). Hegel için, bu dinsel çabanın geliştirilmesi ve kendi kavramsal ve diyalektik doğruluğu içinde kaldırılarak-içerilmesiyse, daha seküler ve dünyevi ve böylece daha monist bir kurguyla karşımıza çıkan Hegelci Felsefe olacaktır. Böyle bir felsefe ise, ideal ve maddi, evrensel ve bireysel, sonsuz ve sonlu, zorunlu ve olumsal, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, kutsal ve kutsal-olmayan arasındaki ilişkiyi daha içsel, dinamik ve monist bir kurguya elveren diyalektik düşünüşle ortaya koyacaktır.

Yazımızı sonlandırmadan önce, yaşam ve ölüm, öznellik ve nesnellik kavramları bağlamında bireysel bedenin ölmesi ve insana özgü cenaze merasimi hakkında Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki birkaç paragrafa işaret etmek ilginç olabilir. Ölüm yaşamın sona ermesi olarak, özbilinçli benlik ve öznelliğin nesnelliğe indirgenmesidir. Ölüm ruhu ve yaşamı bedenden soyutlar ve cansız bir bedene indirger. Cansız beden bir cesettir. Hegel bireyin ölümünün, arı varlık olarak evrensellik olduğunu

söyler. Bilincin eylemsizliğini gösteren ölüm, bilincin yitmesiyle bireysel öznenin arı ve evrensel varlıkta kaybolmasını imler (Hegel 2004a: 292; Hegel 2011: 295). İnsani düzlemde cansız bir beden ise, bir cenaze olarak henüz geride kalanlar için bir maneviyat ve tinsellik taşımakla birlikte, kendinde ve kendi-için bir yaşam ve bilinçli öznellik taşımadığı için, doğal nesnel bir varoluşa indirgenmiştir. Hegel şöyle der: "Ölü kendi varlığını eyleminden ya da olumsuz Birinden kurtarmış olduğu için, boş bir tekillik, yalnızca eylemsiz başkası-için-varlıktır, tüm aşağı ve akıldan yoksun bireyselliklerin ve soyut maddi kuvvetlerin eline kalmıştır..." (Hegel 2004a: 293; Hegel 2011: 296). Ölen insanın geride kalmış cansız bedeni, bir cenaze olarak bir zamanlar bilinçli bir öznenin taşıyıcısı olan bir nesnedir. Hürmet görmesi ve insani değeri bu tinsel ve manevi geçmişten kaynaklanır. Cansız bedenin kaderi ve geleceğiyse, dağılma ve toprağa karışmadır. Bireysel yaşamın sonlanması, bir bireyin ölümü, geride kalan insanların onun cansız bedenine, cenazesine sahip çıkıp gömmeleri temel insani bir görev olarak yorumlanır. Hegel'e göre ailenin görevi ölü bireyi, birey olmaktan çıkmış bireyi, aşağı ve akıldan yoksun bireyselliklerin ve soyut maddi kuvvetlerin bilinçsiz isteklerinden korumaktır.

> Bilinçsiz isteklerin ve soyut kendiliklerin ölüyü onursuzlaştıran bu eylemini, aile üyeleri ölüden uzak tutar ve kendi eylemini onların yerine koyarak akrabalığı toprağın kucağıyla, ilkesel olarak yok olmayan bireysellikle evlendirir; böylece aile bireyi ona karşı özgür olmayı ve onu yok etmeyi isteyen tekil maddi öğelerin ve alt yaşam türlerinin kuvvetlerini yenen ve denetleyen bir topluluğun yoldaşı yapar (Hegel 2004a: 293; Hegel 2011: 296-297).

Eğer törel topluluk ya da kurum, yani içinden geldiği cemaat ölüyü bir cenaze töreninden ve uygun bir tarzda gömmekten mahrum bırakırsa, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele aldığı Sofokles'in *Antigone*'sinde yaşanan trajik çatışma ortaya çıkar. Hegel bu trajik çatışmada insani yasayla tanrısal yasanın, devletin yasasıyla aile yasasının, erkeğin duruşuyla kadının duruşunun karşı karşıya geldiğini düşünür (A.g.y., 289 vd.; 292vd.). *Antigone*'nin kardeşinin cansız bedenini gömme arzusuyla devleti temsil eden dayısı *Kreon* ile çatışması, devletin ailelerin ve akrabalığın tikelliği üzerinde egemen olan daha genel, kapsayıcı ve evrensel yasasının, tikel ve bireysel olanın hakkını teslim edemeyen bir tek-yanlılık ve soyutluğa sahip olduğunu gösterir. Antik şehir devleti yeterince olgunlaşmamış yapısıyla, kendi içeriğini ve zenginliğini oluşturan tikel ve bireysel ayrımları daha çok yalın ve despotik tarzda olumsuzlamakta ve böylelikle olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla kendi dolayımlı birliğine; çoklukta birlik ve ayrımda özdeşliğinin gücüne sahip olamamaktadır. Söz konusu devletin görece insani ve seküler yasası, tanrısal ve törel yasanın arkaik unsurlarını, olumlu yönde özümseyip aşacak olgunluğa ve tinsel donanıma da sahip değildir. Yine söz konusu antik devlet, karşı cins olarak kadını politik özne ve eşit yurttaş olarak görmeyen radikal bir erkek-egemenliğin, bir tür kültürel eşcinselliğe dönüşmüş despotizmine işaret etmektedir (Bu konuda ilginç bir çalışma; Butler 2007).

Platoncu bir metaforla dile getirirsek, bireyler maddeden pay aldıkları, yani oluş ve bozuluşa tabi organik bir bedene sahip oldukları için ölürler. Geride kalanlar onun mirasına ve anılarına sahip çıkarak, toplumsal tinsellik ve törellik içinde özümserler. Böylece toplumsal tin olarak törellik, bireylerin acı, korku ve ölümlerini kaldırarak-içerir. İnsan türünün yalnızca biyolojik devamlılığını değil, tinsel devamlılığını da ölenlerin mirasına ve anısına sahip çıkılarak sağlayabilir. İnsanlık tarihi bir açıdan da toplumların, bireylerin yaşam ve ölümlerine nasıl yaklaştıkları ve değer verdikleriyle dolayımlıdır. Geçmişin mirasını diyalektik doğruluğu içinde ne oranda özümseyip kavrayabildiklerine bağlıdır.

Sofokles'in *Antigone*'sinin ortaya koyduğu bireyin ölümü ve bu ölüme karşı diğer bireylerin sorumluluğuyla ilgili trajik çatışma, Hegel'in tüm insani ilişkilerin özüne yerleştirdiği ve kaldırılarak-içerilmesi ve aşılması gereken köle-efendi arasındaki çatışma ve kavganın, daha karmaşıklaşmış ve gelişmiş bir başka biçimi olarak görülebilir. Hegel için bu çatışmaların doğru çözümü, tek-yanlı vurgulara, keskin yargılara ve evrensel varoluşun sonsuz karmaşıklık ve doluluğundan yalıtılıp soyutlanmış tikel düşüncelere bel bağlayan tasarımsal düşünüşten, olumlu anlamda diyalektik düşünüşe yöneliştir. İnsan ilişkileri bağlamında tasarımsal düşünüşü ve yargı formunu doğruluğun temel biçimi olarak almak, içinden çıkılmaz sorunlar yaratmaktadır. Ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan yapılması gereken şey, karşıt yargı ve davranış tarzlarını dinamik bir bütünün çelişkili bileşenleri olarak kavramak, insanların özgür bireysel özneler olarak mümkün olduğu kadarıyla birbirlerini karşılıklı olarak tanıdıkları ve onurlandırdıkları, felsefi bir kavrayış ve bilgelikle olumlayıp kabullendikleri bir yaşamın olanağını ve nasıl kurulacağını düşünmektir. Açıktır ki böyle bir yaşamın olanağı, çok önemli ve zorunlu olmakla birlikte yalnızca akılsal bilgeliğin evrensel ve zorunlu ilkeleriyle değil, doğanın ve tarihin olumsal ve tikel gerçekliğiyle de dolayımlı olacaktır. Hegelci anlamda felsefi düşüncenin olası evrensel ve zorunlu yöntem ve sistemi, ancak çoğu zaman bir ömür törpüsüne dönen ekonomik ve siyasi mücadelenin tikel ve olumsal gerçekliğinde edimsel olabilecektir. Felsefi düşüncenin tüm spekülatif ve mantıksal doğrularına rağmen yaşam, doğru, iyi ve güzele doğru bir sürekli çaba olarak görülebilir. Bu ise Hegel'in diyalektik esnekliğe uygun ve belki onun kendine özgü iyimser idealizminden belli açılardan uzak bir yorumu olabilir. Diyalektik bir esneklik ve post-modern denilebilecek bir ruh haliyle denilebilir ki, insan yaşamından kendine özgü ideolojik bir duruşla tüm tikellik ve olumsallığı, yanlışlık, kötülük ve çirkinliği, çelişki ve oluş sürecinden kaynaklanan tüm hastalık ve ölümlülüğü, yüzeysel duygularla lanetlemek ve yargılamak sorun yaratabilir. Böyle güçlü duygular ve yüzeysel yargılarla, kötülük ve çatışmalardan tümüyle arındırılmış yaşam kurgularına yönelmek, ekonomik ve politik ilgilerle dolayımlı tek-yanlı ve indirgeyici bir düşünüşün ideolojik tezahürü olarak görülebilir. Bedensel ya da ruhsal çözüm için alınan afyon insanın acılarını dindirmek için uyarabilir ya da uyuşturabilir, fakat dozu önemlidir ve ölümcül olmamalıdır. Nasıl ki insan bedenini iyileştirmek ve acılarını dindirmek için lokal ve total anestezi

kullanılmaktaysa, insan ruhu ve tininin acılarını dindirmek için uyuşturucu kullanılabilir. Günlük yaşam döngüsü, popüler kültür ve eğlenceye dayalı fani yaşamdan kaçışlar, sonsuz yaşam umudu ve inancına yol açan tüm sanatsal, dinsel ve felsefi arayışlar, insanı ne oranda rahatlatabilir? Ya da insan Hegel'e koşut olarak ne oranda ölümün ve acının yüzüne bakabilir? İnsan acı ve adaletsizlikle dolu bu dünyaya Tanrıya inanmadan katlanabilir mi? Yaşama dair umut ve inanç son kertede aşkın ve kutsal bir varlığı zorunlu olarak gerektirir mi? Bilinci ve kültürü kendince avutup rahatlatan ideolojik söylemler ve kurumlar olmadan yaşamanın çok kolay kurgulanamayacağı açıktır. Yukarıdaki tüm zor sorulara rağmen şu söylenebilir: felsefi bilgelik açısından hakiki ve doğru konumlanış, karşıt belirlenimlerin dinamik birliği olarak yaşamın doğru bir tarzda kavranması ve hakkının verilmesine dönük daimi emek ve çaba sürecidir.

Temel Kaynakça

Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, Herausgegeben von H.F. Wessels/ H. Clairmont, Felix Meiner Verlag Hamburg, 2011.

Hegel, *Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Sein*, Herausgegeben von H-J. Gawoll, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Herausgegeben von F. Nicolin/O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.

Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) – II- Die Naturphilosophie - Mit den mündlichen Zusaetzen, Redaktion von E. Moldenhauer/ K. M. Michel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1980.

Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınlan İstanbul, 2004a.

Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi – I- Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2004b.

Hegel, *Mantık Bilimi* (Büyük Mantık), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2008.

Diğer Kaynaklar

Butler, Judith, *Antigone'nin İddiası – Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Carse, P. James, *Death and Existence – A Conceptual History of Human Mortalitiy*, John Willey & Sons, New York, 1980.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von I. Heidemann, Reclam, Stuttgart, 2006.

Marx / Engels, *Über Religion*, Dietz Verlag, Berlin, 1958.

Orman, Enver, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.

6. KARL MARX: YAŞAM VE ÖLÜM

IRMAK GÜNGÖR[1]

Marx'ın düşüncesinde "yaşam" ve "ölüm" kavramlarının izini sürmek, bu meseleler hakkında doğrudan sayfalarca yazan diğer düşünürlere nazaran belirli bir güçlüğü taşır; çünkü Marx ne özellikle "yaşam" ne de "ölüm" hakkında doğrudan yazmıştır. Başlı başına tartışmalı fakat bir o kadar etkin bir düşünce olan "Marx'ın felsefesi"nde bu kavramların ne anlama geldiklerini ve günümüzde hala etkin olan bu düşünce sisteminde bu kavramların işlevlerinin neler olduğunu ortaya koymak, Marx'ın eserlerine bütünlüklü bir yaklaşımı zorunlu kılar. Zira Marx, çoğu filozoftan daha fazla konjonktür içinde yazmıştır. Göz ardı ya da ihmal edilme eğiliminde olunsa da Marx'ın gazete yazıları gibi kısa metinleri, esasen çoğunlukla birer olay üzerine kaleme alınmıştır ve yine de bu düşüncenin genel kabulleriyle tutarlı ve onlardan çıkarsanan yanıyla bu yazılar, teorinin genel çerçevesi hakkında her zaman fikir verir. Marx'ın bu konjonktürel yazma alışkanlığı -aynı zamanda bilinenin aksine o zamanının çoğunu teorik çalışmalara ayırmadığı için- bazı meselelerin ayrıntılı bir tartışmasını yapamamasına sebep olmuştur. Yaşam ve ölüm kavramları bir yana, Marx'ın devlet ve iktidar gibi meseleleri bile yeterince inceleyemediğini biliyoruz. Dolayısıyla bu çalışmada yapmaya çalışılacak olan şey daha çok Marx'ın düşüncesini bütünlüklü bir yaklaşımla ele alarak, bu teorinin altında yatan insan, özne anlayışlarının, "yaşam"ın anlamının ortaya konmasını hedeflemek olacaktır. Böylelikle elinizdeki çalışma Marx'ın teorisi açısından hayati olan kimi kavramların bir betimlemesini sunacak olsa da esasen bu felsefenin altında yatan, özellikle yaşama ve insana dair görüşlerin çıkarsanmasını amaçlamaktadır. Bununla birlikte ilerleyen satırlarda ayrıntılandırmaya çalışacağımız üzere Marx'ın felsefesinin, Nietzscheci bir tarzda -fakat mutlaka ondan da ayrılarak- bir yaşam felsefesi, yaşamı olumlayan bir felsefe olarak okunup okunmayacağı sorusu da elinizdeki çalışmanın olumlu yanıt vererek sonuçlandıracağı önemli sorulardan birisidir.

Marx'ın, klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi bir "insan" ve "yaşam" anlayışı ortaya koymadığı, başka bir türde yeniden ürettiği fakat klasik formunu reddettiği idealizmin yaptığı türde bir "özne" tarifi yapmadığı açıktır. Fakat Marx'ın düşüncesi de, dünya, insan ve toplumsal formasyon üzerine düşünüp görüş bildiren herkesin durumunda olacağı gibi belirli kabuller üzerine yükselmektedir ve bu kabuller üze-

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

rine yükselen düşünce ve eleştirileri onun durumunda basbayağı tarafgirdir. Dolayısıyla Marx'ın kendisi "iyi", "kötü", "adil" gibi kavramları özellikle belirli teorik ve pratik sebeplerle kullanmamış olsa da şüphesiz ki düşüncesi klasik anlamda değil ama pratikle birlikte üretilen bir "olması gereken"e yaslanmaktadır. Böylelikle Marx'ın, belki tırnak içinde "insan" değil ama işçi, burjuva, köylü kategorilerini dile getirdiği her seferde, yaşamla hali hazırda belirli bir türde ilişki kuran ve özellikle başka bir formda ilişkiler kurması gereken bir insandan bahsettiğini biliyoruz. İşte buradan hareketle yapmaya çalışacağımız şey ondaki yeni insan ve yaşam anlayışını ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Elbette Marx gibi hacimli bir külliyat ortaya koyan bir filozofun düşüncelerini bütünlüklü olarak ele almak, onun metinlerini satır satır aktarmak yerine belirli ölçüde genel belirlemelere değinmeyi ve bunlardan hareket etmeyi zorunlu kılar. Aksi takdirde çalışma müstakil bir eser olmak durumunda kalırdı. İçerik, biçim, hacim ve meselenin doğasından gelen bazı sınırlamalar hakkındaki bu hatırlatmalardan sonra şimdi meseleye dönülebilir.

***

"Yaşam" ve "ölüm", Marx'ın kendileri hakkında müstakil çalışmalar ya da bölümler bile ortaya koymadığı meselelerdir. Fakat soru ve sorunlara cevap arayan her teorik girişimde olduğu gibi -ki Marx sadece teori üretmemiş sorunlar karşısında pratik olarak da harekete geçmiş bir eylem insanıdır- bu düşünce de belirli bir insan, dünya ve yaşam anlayışına yaslanmaktadır. Yine de "Marx'ın insan anlayışı" gibi bir başlığın en azından kelimelerin klasik anlamlarıyla çelişik göründüklerinin farkında olduğumuzu belirtmekte fayda var gibi görünmektedir. Çünkü Marx, nasıl toplum yerine "toplumsal formasyon"u incelediyse, 17. yy.'dan itibaren ortaya çıkan yeni kategori olan ve pazarın genişleyen etkisiyle nitelikleri törpülenen "insan"dan da bahsetmemektedir. Tıpkı antiklerin durumunda olduğu gibi Marx başka kategorilerden ve bunların o toplumsal formasyonun içindeki yaşam yani durumlarından söz eder. Fakat yine de Marx'ta altta yatan bir insan anlayışı olduğu iddia edilebilir ve edilmelidir. Çünkü Marx, her ne kadar bir materyalist olsa da onun materyalizmi klasik türde değildir ve belki de Balibar'ın ısrarla vurguladığı gibi Marx'ta ciddi bir idealist -yine klasik anlamıyla olmasa da- yan vardır; çünkü Marx'ın kendisi, tırnak içerisine alıp insanı soyutlamadığı ve "gerçek" kategorilerden bahsettiği halde bu kategorilerin hali hazırdaki formlarının bir geçiş yoluyla ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir talep ise ancak belirli bir insan ve yaşam görüşüne yaslanmakla mümkün olur. Tıpkı adaletin bir talep olarak ortaya çıkması gibi Marx'ın "insan"ı da bir talep olarak ortaya konmaktadır: yabancılaşmış ilişkilerden sıyrılmış hatta bunlardan azade ve özgürleşmiş bir insan.

Burada muhtemel bir eleştiriye şimdiden cevap vermek zorunlu görünmektedir. Kimi yorumcuları kısmen haklı olarak Marx'ın düşüncesinin, -tam da Kapital esasen metanın hikayesini yazdığı ve "bilimsel", "tarafsız" bir inceleme ortaya koyduğu için- romantik ideallerden uzak, "insan hakları" gibi apolitik kategorilere son derece

mesafeli olduğunu ve onun klasik bir felsefe gibi yorumlanmaması gerektiğini, Marx'ın ahlaki ya da etik temelli bir yorumunun onu yanlış anlamak olacağını ileri sürerler. Bu eleştiri ve öneri kısmen haklıdır da; çünkü Marx ve onu izleyen Marksistler soğukkanlı önermelerden hareket ederek tahlil yapmayı, tam da kapitalizmin fetişleşmiş ilişkilerinin üzerine örtülen örtüyü ya da sis perdesini aralamak için ilke edinmişlerdir. Zira şimdiye değin felsefe dünyayı hep hâkim sınıf söylemine uygun ve son olarak da burjuvazinin kategorileriyle yorumlamışlardır ve esas mesele onu değiştirmektir:

> Gerçekten de Marx 1843'ten sonraki erişkin yaşamının tamamında bir devrimci olarak kaldı. Ama sosyalizmi (komünizmi) bilimsel bir temele dayandırmayı esas addetti. Kapitalist üretim tarzının bilimsel çözümlemesi kapitalizmin kendi gelişimi yoluyla ortaklaşmış üreticiler toplumunun iktisadi, maddi ve toplumsal önkoşullarını niçin ve nasıl yarattığını göstererek bu temelin kilit taşını oluşturacaktı. Bu anlamda Marx bu niyetle çelişmek bir yana aslında tam da bu niyetin bir sonucu olarak kapitalizmin nesnel ve titizlikle bilimsel bir çözümlemesini yapmaya soyundu. Diğer bir deyişle Marx, ne devrimci tutku, ne de mazlum ve ezilmişlere duyduğu merhamet nedeniyle iktisadi örgütlenmenin özel bir biçimine düşmanca bir saldırganlığın basitçe önünü açmıştır, ne de -aslında söylemeye hiç hacet yok- kişisel kin, maddi başarısızlık ya da ruhsal dengesizlikle güdülenmiştir. Marx hareketin nesnel yasalarını bulmaya çalışmıştır. Marx hiç kimseyi - hatta tipik burjuva Spiesser'i bile- bilimsellik iddiasına sahip olup da ampirik verileri çarpıtan ya da araştırma sonuçlarını belli bir öznel amaca uydurmak için tahrif edenler kadar hor görmemiştir (Mandel, 2008: 17- 18).

Bu tespit ve özellikle Spiesser örneği son derece yerinde olsa da, Marx'ın tutkusunu göz ardı etmek kanımızca yanlış olacaktır. Marx, elbette bir Marksist olmadan önce, bir komünist olmadan önce düşünce insanıdır. Hatta tam da bir düşünce insanı, bir ekonomist, bir sosyal bilimci olduğu için metanın hareketini, kapitalist iktisadi örgütlenme biçimini ve üretim ilişkilerini incelemiş ve vardığı "bilimsel" sonuca uygun olarak komünist olmuştur. Fakat Marx'ın tamamen tutkudan yoksun olduğunu söyleyip onu salt soğuk bir bilim insanı olarak sunmak da ona haksızlık olur. Nihayetinde devrimcilik sadece rasyonel değil aynı zamanda pasyonel bir meseledir de. Marx ahlaki bir niyetle, ezilen sınıflara duyduğu merhamet duygusuyla işe kalkışmamış ya da elbette tek tek burjuvalardan ve onların imkanlarından nefret etmemiştir. Yine de tüm işçileri birleşmeye davet eden bir devrimci nasıl olur da tutkudan yoksun olur? Bu çağrının altında bir talep vardır ve o talep toplumun belirli bir sınıfının sahip olduğu imkanların toplumun tümüne yayılmasını salık vermektedir. Bu talebin kendisi, Marx'ın insan anlayışı ve insanın yaşamla kurması gerektiği ilişkiye dair bir fikir verir. Marx çıkıp da "herkesin ihtiyaçlarına erişmeye doğal hakkı vardır" demeyecektir, o, metanın hareketini takip edecek, işçi hareketlerini yakından izleyecek, işçinin sermaye sahibine bedavaya bıraktığı artı değeri teorize edip bu

koşulların kendisinin, insanı insani kapasitelerini gerçekleştirmekten alıkoyan karakterini göz önüne serecektir. İşte bu, Marx'ın kalkış noktasının olmasa da vardığı yerin bir özgürleşme meselesi, bir insan meselesi olduğunu gösterir. Bu bakımdan Marx, en azından hiçten biraz daha fazla tutkulu ve romantiktir. "Marx tam da proletaryanın davasının tüm insanlığın geleceği için kati önemde olduğuna ikna olduğundan bu dava için bir küfür retoriğinin ya da boş hayallerin dayanaksız platformu yerine, bilimsel gerçeğin kaya gibi temelini yaratmak istemiştir" (Mandel, 2008: 19). Tüm bunlarla birlikte, Marx'ın teorisine göre insanlar kendi tarihlerini ancak koşullar içerisinde yaptıkları için komünizm salt romantik bir ülküyü de ifade etmez. Bu meseleye ilerleyen satırlarda döneceğiz ama yine de şimdilik devrimci arzunun bu koşullara ve belirlenmiş bilince rağmen önemli bir role sahip olduğunu çünkü tarihte devrim rüzgârı estiğinde, o rüzgârı dönüşümü başlatacak ve sürdürecek bir fırtınaya çevirecek olan şeyin tarih ve sınıf bilinci olduğunu hatırlatmakla yetinelim (Lenin, 1979: 21

Marx'ın felsefesinin -eğer böyle bir şey varsa- ortaya konması ve bu felsefede insan, yaşam ve ölüm mefhumlarının anlamlarının açığa çıkarılması amaçsa, onun teorisi bir ekonomi politik eleştirisi olarak ortaya çıktığı ve o insan yaşamını var olan toplumsal formasyon içerisinde ele alıp kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki -muhakkak aşılacak ve aşılması gereken- anlamlarıyla ortaya koyduğu için, özellikle Kapital'de yetkin anlamlarıyla ortaya çıkan bazı kavramların bir sunumunu yapmak zorunlu görünmektedir. *Kapital*, her şeyden önce iktisadi bir metin izlenimi veriyor olsa da bugün mükemmelen felsefi bir ardalanı barındırdığı hususunda sanırız hiçbir şüphe yoktur. Hatta *Kapital* ve Marx'ın uzun-kısa metinleri edebi birer eser olarak da edebiyattan, tarihe birçok göndermeyle son derece yoğundur. Marx'ın teorisinde metanın analizi, diyalektiğin belirli bir biçiminin devreye girmesiyle farklı bir anlam kazanacak ve belirli türden bir tarih okumasına varacaktır. Burada proletarya, burjuvazi, meta, sermaye, meta fetişizmi kavramları, her ne kadar soğuk sosyolojik ve iktisadi kavramlar gibi görünüyor olsalar da nihayetinde Marx'ın incelemesi ekonomi politiktir yani geniş anlamıyla yaşamdan kopuk değildir. Marx'ın düşüncesinde insan-yaşam ilişkisinin ortaya konması ve özellikle onun felsefesinde insanın toplumsal, dahası politik bir varlık olarak "özgürlük" ve "kendini gerçekleştirme" kavramlarıyla ilişkisinin ortaya konması için belirli temel kavramların anlamlarına değinmek yerinde görünmektedir.

Burada, Marx'ın eserlerinin dönemlere ayrılarak incelendiğini bilmekle birlikte bu dönemler arasındaki düşüncesinde meselemiz açısından ciddi bir kırılma görmediğimizi, bu sebeple zaman zaman yabancılaşma ve meta fetişizmi teorilerinde olduğu gibi farklılıklara ve düşüncenin "gelişimine" değinmekle birlikte, bölümümüzü dönemlere ayırmayacağımızı bildirmek gerekir; çünkü söz gelimi hem yabancılaşma hem de meta fetişizmi teorileri genel kavrayış bakımından esaslı bir kırılmayı ifade etmekten çok teorideki bir gelişmeyi gösterirler ve Marx'ın esas derdi ile bizim bu çalışmada ele aldığımız mesele bakımından bu çeşitli dönemler arasında hayati

bir fark bulunmadığı ilerleyen satırlarda görülecektir.

Kapitalizm, bir tür üretim ilişkileri sisteminin, tarihi özgül koşullar içerisinde ortaya çıkmış türüdür. Tarih, sınıf savaşımlarının tarihi olsa ya da böyle bir tarih okuması mümkün olsa da kapitalist üretim biçimi ezeli ebedi olmaktan uzak, aksine belirli bir tarihte ortaya çıkmış biçimin adıdır -zaten tam da bu sebeple aşılabilirdir-. Marx kapitalizmi, üretim ilişkileri açısından ele almış ve onun ayırt edici niteliğinin dağıtım değil üretim sürecinde gelişen ve yeniden üretilen ilişkilerde bulunduğunu ortaya koymuştur. Marx, bilindiği üzere en geniş hacimli ve en çok ses getiren fakat tamamlanamamış olan metni *Kapital*'de, metanın hikâyesini yazar. Kapitalist üretim ilişkileri bir metalar yığınının hareketini ifade ettiği ve kendisini bu metaların hareketi aracılığıyla ortaya koyduğu için metanın araştırılması kapitalist üretim tarzının incelenmesi anlamına gelir. Marx'ın ifadesiyle "kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor" (Marx, 2012: 49).

Meta şöyle ya da böyle insan ihtiyaçlarını karşılayan herhangi bir şey, bir nesnedir. Bu şeyin insanın hangi türden ihtiyaçlarını karşıladığı söz gelimi Marx'ın örneğiyle mideyi mi yoksa hayal gücünü mü doyurduğu önemli değildir. Metalar, kullanım ve değişim ya da mübadele değeri olmak üzere ikili değer taşırlar. Bunların ilki metanın niteliğiyle yani hangi türden ihtiyaçları doyurduğu ve ne şekilde doyurduğu vs. ile ilgili, başka bir ifadeyle nasıl "yarar" sağladığıyla ilgilidir (Marx, 2012: 50). Kullanım değeri ise metaların niteliklerinden "soyutlanarak" tamamen indirgenen nicelikleriyle belirlenmelerini ifade eder. Yani mübadele değeri, şeylerin niteliklerinin törpülenmesi ve bunların bir potada eritilerek bir şekilde ortak bir paydada buluşması ve birbirlerine çeşitli oranlarda karşılık gelerek değişebilmeleriyle belirlenir. "Metaların mübadele ilişkisini açık şekilde karakterize eden şey, tam da onların kullanım değerlerinden soyutlanmışlıktır" (Marx, 2012: 51). Dolayısıyla mübadele değeri söz konusu olduğunda metalar kullanım değeri içermez ve niceliksel olarak belirli oranlarda eşitlenen şeyleri ifade ederler. Söz gelimi bir ürün, bir ayakkabı, ayakları soğuktan koruma vs. nitelikleriyle belirli bir kullanım değerine sahiptir fakat ayakkabısı olmayan birisiyle benim ihtiyacım olan bir şeyi değiş tokuş etmem ya da onu parayla satın almam söz konusu olduğunda bu ayakkabı ile alacağım diğer ürün belirli bir oranda birbirlerine denk sayılmak zorundalardır. İşte bu ayakkabının bir meta olarak mübadele değeridir. Dolayısıyla burada söz konusu olan şey ayakkabının niteliği ve sağladığı fayda değil de, hangi ürüne -ve paraya- ne oranda karşılık geldiğidir.

Peki, nedir farklı niteliklerdeki, farklı yararlar sağlaması için üretilen ve çok farklı ihtiyaçlara cevap verip çok farklı içeriklere sahip olan metaları birbirleriyle değişilebilir yapan ve onları eşitleyen? Bunun cevabı kapitalist üretim sürecinde görülebilir ve açıkça emek-zamandır. Mübadele değeri söz konusu olduğunda metaların hepsi "insan emeğine" yani "değer yaratıcı öz"e indirgenir. Yani "kullanım değerinin değer

büyüklüğünü belirleyen şey, toplumsal olarak gerekli emek miktarı ya da bunun üretilmesi için toplumsal olarak gerekli olan emek-zamandır. Tek bir meta burada yalnızca kendi türünün ortalama bir örneği sayılır." (Marx, 2012: 53) Böylece meta denen şey, madde ile emeğin bileşimidir (Marx, 2012: 56). Şüphesiz Marx meta ve meta değeri, emek ve emek-gücü, artı değer ve onun birikimi hakkında kılı kırk yaran bir inceleme yürütmüştür fakat biz burada amacımızın dışına çıkmamak adına belirli bir şemayı ortaya koymayı hedeflediğimizden bu ayrımları incelemeyi, daha önce yapmadıysa okuyucuya bırakmak durumundayız. Metaların bu iki yönlü karakteri böylelikle bizi Marx'ın emek tanımına getirmiş olur. Emek, insani yaratıcı bir öz, kendisi değer olmayan fakat değer yaratan bir potansiyeldir. Metaları oluşa getiren ve onları kullanım nesneleri yapıp mübadele edilebilir olmak üzere kendilerine indirgendikleri şeydir. İnsan, emeği aracılığıyla doğayla ilişki kuran, doğayı ve kendisini emek harcayarak dönüştüren ve bildiğimiz kadarıyla bu emeğin dönüştürücü etkisiyle kendisini diğer türlerin "önüne geçirmiş" bir varlıktır. Gerçekten de insanın hangi özelliğiyle kendisini hayvandan ayırdığı yönündeki ilginç soruya verilen çok çeşitli cevaplar arasında Marx'ınki emek olacaktır; çünkü Marx, en temelde antropolojik bir yaklaşımı benimseyerek insanın varoluşsal bunca dezavantajına rağmen nasıl hayatta kaldığını araştırmış ve cevabın emekte gizli olduğunu fark etmiştir. Elbette insan plan yaparak emek harcar ve doğayı kendi yaşam koşullarını sağlayacak şekilde dönüştürür fakat ellerini bu haliyle kullanarak emek harcamanın bizi hayatta tutan şey olduğunu bilimsel olarak bugün de kabul ediyoruz. Dolayısıyla Marx'a göre hem maddi ihtiyaçlarını hem de insanın irade sahibi, düşünen, arzulayan ve yaratan bir varlık olarak manevi ihtiyaçlarını doyuran şey emek olmuştur. Böylelikle emek harcamak, özgün bir nitelik olarak fakat mutlaka hatırlanmalıdır ki "emek gücünü" satmaktan da farklı olarak insana özgü bir niteliktir ve temel belirleyicidir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, ilerleyen satırlarda daha açık kılmaya çalışacağımız üzere emek aracılığıyla gerçekleşmektedir. İşte insanın emek harcamak denen niteliğiyle ve emeğinin ürünüyle olan ilişkisinin "bozulduğu" kapitalist üretim ilişkileri sistemi en başta insanın bu kendisini gerçekleştirme imkânını elinden aldığı için sorunlu görülecek ve Marx'ın düşüncesinde aşılacak bir tarihi dönemi ifade edecektir.

Emek, Marx'ın teorisinin en önemli kavramlarından birisi olmanın yanında, onun için insan olmakla ilgili en önemli niteliklerin de başında gelir. Emek, insanın doğayla kurduğu en temel ilişki ve insanın kendisini gerçekleştirmesinin de yolu anlamına gelecektir. Ünlü arıların petek ürettiği örneğe bakılırsa insan emeğini hayvanınkinden ayıran -Arendt gibi birçokları tarafından Marx'ın ihmal ettiği iddia edilse de- insanın emeğinin bir amaca yönelmiş olması ve emeğinin sonucunu "imgeleminde kurmuş olması"dır. Dolayısıyla insan sadece ürününü satmak için emek harcamaz. Başka bir ifadeyle emek, dilimizin avantajını kullanacak olursak Marx için ücretli "çalışma"dan farklı olarak ontolojik bir belirlenimdir -hatta Aristotelesçi an-

lamda yaratıcı bir potansiyeldir-. Burada, Marx'ın emek ve emek gücü arasında yaptığı önemli ayrımı hatırlatmak gerekir. Bu sayede Marx'ın yabancılaşma teorisinin mahiyetini açığa çıkaracak olan emek ve çalışma arasındaki örtük ayrımı fark etmek de mümkün olacaktır. Marx emek ve emek gücü kavramlarını özellikle ayırır, söz konusu ayrıma göre emek gücü işçinin sattığı, emek ise insana ait bir özelliktir.

> Bilindiği üzere Marx ilkesel bakımdan "emeğin özü" ve kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçimi olan "ücretli-emek" arasında bir ayırım yapıyor. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomi politikanın temsilcileri tarafından birbirine karıştırılan emeğin bu iki boyutunu birbiriyle ilişkilendirerek yeniden düzenliyor. Marx'ın bu düşünürlerin ekonomik öğretilerini eleştirerek geliştirmiş olduğu emek kavramına göre emek, "değerin özü ve içsel ölçüsüdür" ama "emeğin kendisinin değeri yoktur". Emek piyasasında alınıp satılan şey, emek değil, "iş-gücüdür". Marx'ın emek kavramının teorik olarak açıklanmasına yapmış olduğu bu tarihsel katkı dikkate alınmadığı için, pek bir şey anlatmayan "emeğin değeri "kavramı kullanılıyor yürütülen tartışmalarda hala. Bu tarihsel katkısı dikkate alınmadığı için işaret edilen istihdam sorununun kaynağının tam da değer teorisi açısından yaklaşımın kendisi olduğu anlaşılmıyor bir türlü. Bunun için istihdam sorunu karşısında çaresizce bocalanıp duruluyor ve değer teorisi çerçevesinde yapılan yeni çözüm önerileri çözümden çok sorun yaratıyor (Mandel, 2008, 16).

Marx'ın emek ve emek-gücü arasında yaptığı ayrım, insan bakımından ontolojik bir belirlenim olarak "emek" harcamak ile "çalışma" arasında yaptığı örtük ayrımın ilk belirtisidir ve bu zımni ayrım, Marx'ın tüm bir felsefesi göz önünde bulundurulduğunda hem hayatidir hem de ona yöneltilen bazı eleştirilerin haksızlığını da ortaya koymayı sağlar. Marx'a göre emek süreci öncelikle "doğal" bir süreçtir ve emek harcamak insanın hem tür olarak hayatta kalmasını sağlar hem de onun özgün bir biçimde kendisini ifade etmesinin de aracıdır. "Emek süreci aynı anda hem tümüyle doğal hem de tümüyle insanidir. Doğal olanı insani olandan ayırmanın imkânsız olduğu bir metabolizma uğrağı olarak diyalektik bir şekilde incelenmektedir bu süreç" (Harvey, 2010: 127). İşte tam da bu sebeple insan emek aracılığıyla doğayı dönüştürürken kendisi de dönüşmektedir (Marx, 2012: 194).

Bu kavramlar arasında (emek ve çalışma) Almaca'da açık bir ayrım yap(a)mayan Marx, esasen insanın protestan ahlakında olduğu biçimiyle "çalışma"sını kutsamaz. Aksine, Marx'ın yer yer övgüyle söz ettiği şey insani bir kapasite olarak emektir ve insanın dönüştürme, üretme, yaratıcı yönünün hem kafa hem de kol emeği aracılığıyla ortaya çıkışı ve biçimidir. Hâlbuki bu ayrım göz ardı edildiğinde durum, Marx sanki ücretli çalışmayı insanın özsel bir belirlenimi olarak görüyormuş izlenimi verir ve bu son derece tehlikelidir. Dilimizin avantajını kullanarak emek ile çalışmayı (yani satılan şey olarak emek gücünü harcamayı) birbirinden ayırt edebileceğimiz açıktır ve bu ayrım akılda tutularak okunduğunda hem *Kapital* hem de Marx'ın diğer eserleri daha anlaşılabilir ve tutarlı görünmektedir. Bu durum esasen

İngilizce için de geçerlidir ve Engels, *Kapital*'in İngilizce önsözüne yazdığı dipnotta bu hususu tam olarak dile getirmektedir:

> İngilizce'nin, *arbeit*'ın (emek, iş) bu iki farklı yönü için iki farklı sözcüğe sahip olma üstünlüğü bulunuyor. Kullanım değerleri yaratan ve nitelikçe belli olan işe *labour*'dan farklı olarak *work* (*yani iş*); değer yaratan ve nicel olarak ölçülen emeğe *work*'ten farklı olarak *labour* (*yani emek*) deniyor. (Marx, 2010: 60)

Dolayısıyla Marx açısından ücretli işçi ve insan arasında bir ayrım olduğunu, bunlardan birinin emek harcayan (*labour*) diğerinin de ücret karşılığı çalışan işçi (*working/ working-class*) olduğunu hatırda tutmak zorunludur. İşte "işçi", yaşamak için ya da yaşamını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeylere erişmede emeğini satmak dışında bir mülkü ve imkânı olmayan, daha basit bir ifadeyle yaşamak için emeğini satmaktan başka çaresi olmayan mülksüz ve emeğinin bir kısmını sermayeye bedavaya bırakmak durumunda olan kişiyi ifade eder. Marx, Pecqueur'den şöyle alıntılar: "Öyleyse yaşamak için, mülkiyetsiz olanlar, dolaylı ya da dolaysız yoldan mülkiyet sahiplerinin hizmetine girmelidirler –yani onlara bağımlı olmalıdırlar. (...) *Hizmetçilere- ödenek; işçilere- ücret; memurlara- maaş*" (Marx, 2012: 30). Birkaç sayfa sonra da *Kapital*'de ısrarla vurgulayacağı, emeğin kendinde bir değer olmayışı hakkındaki şu belirlenimi yapar:

> Kapitalist her zaman emeği kullanıp kullanmamakta serbesttir, işçi her zaman emeğini satmak zorundadır. Her an satılmadıkça emeğin değeri yoktur. Gerçek emtianın aksine, emek ne biriktirilebilir ne de tasarruf edilebilir. Emek, hayattır ve hayat her gün yiyecekle değiş tokuş edilmezse, az zaman sonra yok olur. İnsan hayatının bir meta olduğunu ileri sürmek için, dolayısıyla köleliği kabul etmek gerekir (Marx, 2012: 32).

İşte bu yüzden emeğin bir meta olarak emek gücü olarak alınıp satılması süreci doğal değildir. Emeğin kapitalist üretim tarzındaki kullanım biçimi, insan hayatının bir meta olduğunu söylemeye gelir ki- esasen kimsenin yaşamını sürdürmek için bu yeni türden köleliğe mecbur olmaması gerekir.

Burada artı değer kavramı devreye girmektedir çünkü metaların üretilmesi sürecinde en çok kesintiye uğratılabilen değer emektir ve kapitalist koşullarda sermayenin erimeden büyümesi için işçinin emek ürününün bir kısmı bedavaya bırakılmalıdır. Basitçe açıklamak gerekirse 8 saat çalışan bir işçi 6 saatlik çalışmanın karşılığını ücret olarak aldığında, 2 saatlik çalışmanın ürününü sermayeye bedavaya bırakır ve bu kar sağlayan değer işçinin ürettiği artı değerdir. Böylelikle ortaya çıkan çerçevede bu durum sermaye sürecinin artık değer üretimi olarak adlandırılır ve Marx'ın teorisi en temelde bu artık değerin birikimine dayanmaktadır. Emeği aracılığıyla kendisini ve dünyayı dönüştüren insan, kapitalist üretim tarzı içerisinde farklı tür ve düzeylerde yabancılaşmıştır ve bu yabancılaşma insani bir yazgı olmaktan çok uzaktır. Yabancılaşma her şeyden önce işçinin ne kadar çok üretirse sefaletinin

de o derece büyüdüğünü söyleyen temel Marksist öğretiye dayanır. Çünkü burada yapılan şey klasik ekonomi politiğin varsayımlarının, üzerindeki sis perdesinin kaldırılmasıyla açıklanmasıdır ki bu da gerçekte olan şeyin, çalışmaya zorunlu olmayan bir kişinin kendi özgür seçimiyle bir yerde bir üretim yapıp emeğinin tam karşılığını aldığı yönündeki argümanın sahteliğini ortaya koyar. İşçiler burjuva toplumunda giderek daha çok mülksüzleşir ve yaşamak için emeğini satmaktan başka hiçbir seçeneği olmadığından bir metaya dönüşür. Bununla birlikte sermayenin daha az elde birikmesi, işçi sayısının ve rekabetin artması da işçinin ücretinin daha fazla düşeceğini garanti eder zira yaşamak için başka bir seçenek olmadığında, yeri kolaylıkla değiştirilebilir olan işçi, elindeki işi kaybetmemek için daha az ücrete ve daha kötü koşullara razı olmak durumunda kalır.

İşçi, esasen insan olarak asli bir özelliği olan emeği, işçi olarak öyle bir yolda kullanır ki emeğinin ürünü onun değildir, üstelik işçi hiçbir zaman satın alamayacağı metaları üretmektedir.

> Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesneleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleştirilmesidir. Ekonomi politik alanında, emeğin bu gerçekleşmesi, işçi için gerçekliğin yitirilmesi olarak, nesneleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür (Marx, 2012: 55).

Böylelikle Marx, ekonomi politiğin yetersiz biçimde sunduğu hatta gizlediği, dört yabancılaşma açısı tespit eder. Buna göre işçi hem emeğine, hem ürününe, hem kendine yabancılaşır hem de insan insana yabancılaşmıştır (Marx, 2012: 33). Bir anlamda "nesneleşmiş emek, canlı emek tarafından kendi ruhu ile donatılmıştır ve onun karşısında yabancı bir güç olarak yerleşmiştir" (Marx, 2014, 348). İşte bu nokta yabancılaşma teorisinin, yabancılaşma kavramı ilerleyen yıllarda neredeyse terk edilmiş olsa da, meta fetişizmi başlığı altına alındığını fakat kesin olarak reddedilmediğini ifade eder. "Yabancılaşma"dan daha soğukkanlı ve onun içerimlerini kendisinde barındıran bir kavram olarak meta fetişizmi ya da genelde fetişizm kavramı Marx için şeylerin (emek, para, meta vs.) insan karşısında kendilerini bağımsız birer güç olarak koyuşlarını ve sanki ondan bağımsız varlıklar olarak karşılarına çıkışlarını ifade etmektedir. Emeğin çeşitli açılardan gözlemlenebilen yabancılaşması fetişizm kavramında, tam haliyle sunulmaktadır. Peki, bu kavramların kullanılış biçimleri Marx'ın düşüncesinde yaşam kavrayışı hakkında neler söylemektedir?

Kavramların kendisi değil ama Komünist Manifesto'da görece daha provokatif biçimde ortaya koyulduğu üzere bu koşulların "aşılması gerekliliği" Marx'ın yaşam görüşünü mükemmelen özetler. Şimdiye değin ayrıntılarına girmek mümkün olmasa da bahsini ettiğimiz kavramların tümü ve genel olarak ekonomi politiğin eleştirisi,

yani ekonomi politiğin gizlediği gerçeklerin ve "bozuk", "yoz", "yabancılaşmış, fetişleşmiş, şeyleşmiş" ilişkilerin eleştirilmesi, başka türden bir insan-insan-yaşam ilişkisinin Marx'ın düşüncesinin temelinde durduğunu ifade eder. Marx'a göre kapitalist koşullar ve burjuva toplum aşılacaktır ve "aşılmalıdır". Marx, kapitalizmin aşılacak bir süreç olduğunu söylerken işin tümünü tarihe ya da talihe bırakmaz. İnsanlar kendi tarihlerini, kendi koşullarıyla belirli düzeylerde sınırlandırılmış olsa da kendileri yaparlar. Dolayısıyla bir olması gereken fikri Marx'ın teorisinde de varlığını sürdürür. Çünkü işçiler birleşmez ya da devrim rüzgârı estiğinde işçi partisi üzerine düşeni yapmazsa kapitalizm hep olduğu gibi krizlerini aşacaktır. Bu yüzden Marx'a göre yaşamın, herkesin -o ünlü sözde olduğu gibi yeteneğince katkıda bulunması koşuluyla- yaşamak için gerekli ihtiyaçlarının bir önkoşul olarak sağlandığı ve oradan sonra insani potansiyellerin, yaratıcılığın ve eylem imkânının kendini ortaya koyacağı bir süreç olduğunu ifade etmek gerekir. Tüm bu teknik kavramlardan sonra bizce teorinin temelinde ve amacında bulunan en önemli iki kavramın özgürlük ve kendini gerçekleştirme kavramları olduğunu ifade edelim. Zira yaşama dair önceki cümlede yapılan tanım tam da özgürlüğün ve kendini gerçekleştirmenin tarifini yapmaktadır.

Marx'ın teorisinde "yaşam" kavramının izini sürmek ve yaşamın ne anlama geldiğini, insanın yaşamla kurması gereken ilişkinin mahiyetini fark etmek amacıyla bu teoride kanımızca temel öneme sahip iki kavrama "özgürlük" ve "kendini gerçekleştirme" kavramlarına odaklanmak gerektiği sonucuna varılabilir. Varılacak bir yer, insan eliyle kurulacak bir gelecek olarak komünizm, tam da özgürlük ve kendini gerçekleştirmenin koşulu olan sistem olarak önerilmektedir. Kanımızca Marx, bu kavramları klasik anlamlarından ayırt ederek ve birer potansiyel olarak öyle bir yolda kullanmıştır ki, soğuk iktisadi kavramların ardında yatan bu diyalektik bütünlük ve tarih anlayışının ardında bu kavramlar esas belirleyiciler olarak durmaktadırlar. Marx'ın tüm bir teorisi, nihayetinde büyük anlatıya dönecek olursak insanın özgürleşmesi ve kendini gerçekleştirebilmesinin, yani tam da cevabını aradığımız soruya dönecek olursa insanın tüm kapasitelerini gerçekleştirerek yaşayabilmesinin koşullarını araştırmaktadır. Tam da bu sebeple en başta sorduğumuz soruya, Marx'ın felsefesinin Nietzscheci anlamda bir yaşam felsefesi olarak okunup okunamayacağı hakkındaki soruya kanımızca olumlu cevap verilebilir ve verilmelidir. Zira en başta belirttiğimiz üzere Marx her ne kadar kişisel bir tutkuyla yola çıkmamış olsa ya da yöntemi son derece soğukkanlı olsa da tarafgirdir ve yaşamdan yana taraf tutmaktadır. Marx kapitalist koşulların aşılması gerektiğini iddia ederken hiç şüphesiz insanın özgürce yaşayabilmesi, modern bir kölelik biçimi olarak fetişizmden sıyrılarak yaşayabilmesi ve tüm insani potansiyellerini gerçekleştirebilecek imkânlara sahip olabilmesi gerektiğine dair bir fikre dayanmaktadır. Kapitalizmin ezeli ve ebedi olmadığını iddia etmek, işçinin yaşam koşullarını inceleyerek emeği ücretli çalışmadan ayırmak ve nihayetinde kimsenin kimsenin boyunduruğu altına girmediği ve aksine kendini gerçekleştirebilmesi için gereken imkânlara sahip olması gerektiğini

iddia etmek belirli türden bir insan ve yaşam anlayışını zımnen ifade eder. Ayrıca bu yaşamın ayırıcı özelliği sıklıkla sanılanın aksine salt "emek" değildir, özgür ve bilinçli faaliyettir:

> Üretken hayat... içinde bir türün bütün karakterinin, tür karakterinin yer aldığı hayat etkinliği tipindeki... tür hayatıdır; ve özgür, bilinçli faaliyet insanların tür karakteridir... Hayvan kendi hayat faaliyetiyle birdir. Faaliyeti kendisinden ayrılmaz. Bu, onun faaliyetidir. Ancak insan kendi hayat faaliyetini kendi iradesinin ve bilincinin bir nesnesi haline getirir... Bilinçli hayat faaliyeti insanı hayvanların hayat faaliyetinden ayırır. Ancak bu nedenledir ki, onun faaliyeti özgür faaliyettir. Yabancılaşmış emek ilişkiyi tersine çevirir, bu nedenle insan özbilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat faaliyetini, kendi varlığını, sadece kendi varoluşunun bir aracı haline getirir (Marx, 2012: 127).

Burada, Marx'ın niyetlerine dair soru işaretlerine karşı hiç değilse "sömürü" kavramının kendinde olumsuz bir anlam taşıyan, dolayısıyla da bir tarafı ifade eden içeriğini hatırlatmakta fayda var gibi görünmektedir. Zira Marx'ın teorisini tam tersi yönde okuyan kimi düşünürler daha en temelde hata yapmakta ve sömürü kavramının olumsuz içeriğini gözden gelmekte gibi görünmektedirler. Böylelikle Marx, belki herkesten daha az adalet vurgusu yapmış fakat temelde herkesin hakkını ve özellikle de kendini gerçekleştirme hakkını herkesten daha fazla yapmış olur. Nihayetinde kapitalist koşullar içerisinde yaşayan işçi, bugün o kişi fabrikada gününü geçirmiyor olsa bile, çoğunlukla hala kendini gerçekleştirme ihtimali kalmayacak şekilde köle ve yeniden üretimini bile sağlayacak gelirden yoksundur. Sömürü kavramını, modern kölelik tartışmalarıyla ilişki içerisinde düşünecek olursak, hizmet sektöründe çalışan her birey ile artı değer üzerinde yükselen her sermaye sahibinin durumlarının, Marx'ın yaşama dair anlayışını ortaya koyduğunu fark ederiz.

Yabancılaşma ya da meta fetişizmi teorisi, işçinin sadece ürettiği ürüne ve emeğine yabancılaştığını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda işçinin belirli bir süre boyunca kendi potansiyelini başkasının himayesi ya da kişiliği altında "zorunlu olarak" kullanması gerektiğini de hatırlatır ki bu durum, insanın doğal ve belirleyici bir özelliği olup, doğayla kurduğu esas ilişkiyi ifade eden emeğin özgür kullanımına aykırıdır.

> Bu nedenle geniş çoğunluk sadece maddi ve entelektüel üretimin nesne ve ürünlerine yabancılaşmamış, Marx'a göre üretim sürecine, öteki kişilere, doğaya ve kendi benliklerine yani "insan hayatı"na ya da kendi türsel varlıklarına da yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşma biçimleri, Marx'a göre ancak geniş çoğunluk bu nesnelerin ve kendi hayatlarının denetimini yeniden kazandıklarında aşılacaktır. Bu ancak, onlar gerçekten toplumsal varlıklar haline geldiklerinde mümkündür. Bu da ancak komünist toplumun yaratılmasıyla mümkündür (Peffer, 2001: 59).

Emek, kafa ya da kol emeği biçiminde, Marx'ın üzerine pek fazla yazamadığı fakat birkaç yerde özellikle örneklendirdiği gibi herkesin kendine özgü yeteneklerini, kendini gerçekleştirme biçimlerini fark etme ve gerçekleştirmesinin esas aracıdır, zira söz gelimi bir heykeltıraş ile düşünürün durumunda gerçekleşen tam da budur. Dolayısıyla Marx, sadece bir iktisatçı olarak emeğin belirli bir kullanımını eleştirmiş olmaz, aynı zamanda gerçekte insan olmak demenin ne anlama geldiğini ve insanın nasıl yaşaması gerektiğini de açıklamış olur. Yaşam, kişinin kendisi üzerindeki tasarrufunun bir an için bile olsa başkasına bırakılmadığı, insanın doğal ve insani kapasitelerini özgürce gerçekleştirme imkânı bulduğu bir şekilde yaşanmalıdır. Bu yüzden "çalışma", insani doğal bir potansiyel olarak, insani bir özellik olarak yeni bir şeylere başlama yetisi, dönüştürme yeteneği vs. olarak emek harcamaktan farklıdır ve "zorunluluk alanı"na dâhildir. İnsan, bir tür olarak elbette çalışmak zorunda kalacaktır fakat Marx'ın önerisine göre bu zorunluluk süresi eşitçe paylaşılmalı ve insani doğal bir yan olarak emeğin harcanması kişinin kendi tasarrufuna bırakılmalıdır. Özgürlük, gerçek anlamda özgürlük ancak böyle bir koşul gerçekleştikten sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla emeğin özgür kullanımı özgürlüğün belki gerçekleşmesi değildir fakat Marx açısından ona giden gerekli koşul olarak görülmelidir. Bu noktada fırsat eşitliği ve koşul eşitliğinin farklı şeyleri ifade ettiğini, kapitalizmde sunulan fırsat eşitliği ve özgürlüğün neden içi boş birer gönderen olarak kalmak zorunda olduklarını hatırlamak gerekir. Kimsenin yaşamak için çalışmaya "zorlanmadığı" bu sistemde sistematik olarak mülksüzleşen yığınların seçenekleri gerçek birer seçenek değildir. Dolayısıyla "sözde" olmasa da "fiilen" toplumun bir kesimi yaşamını sürdürmek için işsiz yığın tarafından garanti edilen kötü koşullar altında çalışmak "zorundadır". İşte ancak bu zorunluluk paylaşılarak, insanların kendilerini gerçekleştirmelerinin bir imkânı sağlandığında, özgürlük ve kendini gerçekleştirmenin gerekli koşulu yerine getirilmiş olur. Bu bakımdan komünizm, bir cennet tasviri olmaktan çok, griyle tasvir edilen donukluğun yerine sonsuz sayıda imkâna açılan ve tam da farklılıklar ile çeşitliliğin kendisini gösterebileceği gerçek bir insani dünyayı ifade etmiş olur. Ona göre insanın yaşamla kurması gereken ilişki, sonucunda çeşitliliğin kendisini ortaya serebildiği bir ilişki olmalıdır. Tam olarak gelişmiş yani kendini gerçekleştiren özgür insan, "bir emek çeşitliliğine uygun, üretimin her değişimiyle yüz yüze gelmeye hazır ve yerine getirdiği farklı toplumsal işlevler onun doğal ve edinilmiş güçlerine pek çok tarzda serbest alan sağlayan", gelişmiş birey idealidir. Bununla birlikte Marx'ın siyasi olarak talep ettiği ve tarihten beklediği şey, her bir insanın özgür gelişmesidir. Marx'a göre esasen emek, hem insani bir öz potansiyel, insanın hem zorunluluk alanında sürdürdüğü ve yaşamını maddi olarak üretmesi için zorunlu olan; hem de kendisini kendisi aracılığıyla gerçekleştirebileceği, potansiyellerini onun aktif olarak çeşitli kullanımlarında ortaya koyabileceği bir özelliktir. Dolayısıyla "çalışma" aslında ne protestan ahlakının övdüğü gibi zorunlu olarak kutsal bir insan görevidir -çünkü orada övülen fetişleşmiş bir biçim, bir ilk amaç olarak çalışma ve ücretli çalışma yani emek gücünün satılmasıdır-; ne de

insanın vazgeçebileceği ya da vazgeçmesi gereken bir lanettir. Kapitalist koşulların aşıldığı komünist koşullarda çalışma, insanın özsel bir potansiyelinin aktüel olması, gerçekleşmesi olacaktır:

> Bugün öz faaliyet ile maddi yaşamın üretimi öylesine birbirinden ayrılmıştır ki, maddi yaşam amaç gibi görünmekte ve maddi yaşamın üretimi yani çalışma da araç gibi görünmektedir (...) Onları [işçileri] hala üretici güçlerle ve kendi varlıkları ile birleştiren biricik bağ olan çalışma, her türlü öz faaliyet görünümünü yitirmiştir ve onlara yaşamlarını ancak bu yaşamı kısaltarak devam ettirme, sürdürme olanağı tanımaktadır (Marx, 2010: 118).

Metaların birbirlerine değişen oranlarda denk sayılmaları, bir başka şeyin değerini ifade eden şeyin, bu sanki onun doğasına ait bir toplumsal özellikmiş gibi görünmeleriyle sonuçlanır. Bu süreç, hem metanın bu sahte görüntü altında yerleşiklik kazanır, hem de para biçimine dönüşerek fetişleşmiş ilişkileri yeniden üretir. Metaların fetişizmi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde değerin, kullanım değeri değil, üretim süreci ve pazardaki çok çeşitli süreç ve ilişkiler aracılığıyla belirlenmesi anlamına gelir. Metaların fetişizmiyle kastedilen şey onların sanki insan eliyle yapılmış emek ürünleri değil de, kendi başına başka türden doğa yasalarına tabiymiş gibi işleyen fetiş bir dünya görüntüsü veriyor olmalarıdır. Burada para ise metalar içerisinde bir meta değil de onların fetişini kolaylaştıran, fetişleşmiş ilişkilerin yeniden üretiminde kolaylaştırıcı bir etkisi olan farklı türden bir meta olarak karşımıza çıkar.

> İnsanların kendi toplumsal üretim süreçlerinde birbirinden kopuk atomlar halinde ve yer almaları ve dolayısıyla aralarındaki üretim ilişkilerinin, kendi denetimlerinden ve bilinçli bireysel eylemlerinden bağımsız, maddi bir biçim alışı, önce emek ürünlerinin genel olarak meta biçimine bürünmeleri olgusuyla kendini gösterir. Bu nedenle, para fetişi bilmecesi, daha fazla görünürlük kazanmış, göz kamaştırıcı meta fetişi bilmecesinden başka bir şey değildir (Marx, 2010: 57).

Marx'a göre aslında denebilir ki, kapitalist toplum "insanlık-dışı"dır. Fakat bunu ne biz ne de sanırız ki Marx, hümanizme olan inanç, Aydınlanmaya duyulan ihtiyaç ya da insanın ne de iyi bir varlık olduğunu düşündüğümüz için iddia etmez. Bunun yerine Marx, kurulması gereken, kurulacak, insanın kendisinin inşa ettiği bir "insan", daha iyi bir "insan", daha eşitlikçi bir dünya ve nihayetinde kendisini komünist toplumda gerçekleştirebilen özgür varlık olarak insandan bahsetmektedir. Böylece Marx, insanı kendiliğinden iyi ve üstün görmek yerine, potansiyellerini gerçekleştirdiği takdirde kendisini gerçekleştirebilecek bir varlık olarak görmektedir:

> Bütün insanlığın soyutlanması hatta insanlığın suretinin soyutlanması, tam olarak biçimlenmiş proletaryada pratik olarak tanımlanır; proletaryanın hayat koşulları günümüz toplumunun bütün hayat koşullarını en insanlık dışı biçimde bir araya getirdiği; insan proletaryada kendisini kaybettiği, ama aynı zamanda sa-

> dece bu kaybın teorik bilincini edinmekle kalmayıp zorlayıcı, artık geri çevrilemez, kesinlikle emredici bir ihtiyaçla –zorunluluğun pratik ifadesi- doğrudan bir insanlık dışı duruma karşı isyana yöneltildiği için, proletarya kendisini özgürleştirebilir ve özgürleştirmelidir. Ancak kendisini kendi hayat koşullarını ortadan kaldırmaksızın özgürleştiremez. Bugünkü toplum hayatının proletaryanın kendi durumunda özetlenen bütün insanlık dışı koşullarını ortadan kaldırmaksızın kendi hayat koşullarını ortadan kaldıramaz... Sorun şu ya da bu proleterin, hatta bütün proletaryanın şu anda bunu kendi amacı olarak görmesi değildir. Sorun, proletaryanın ne olduğu ve bu varlığa uygun biçimde tarihsel olarak ne yapmak zorunda kalacağıdır. Onun amacı ve tarihsel eylemi, onun kendi hayat koşulunda olduğu gibi, günümüz burjuva toplumunun bütün örgütlenmesinde gözle görülebilecek ve geri çevrilemeyecek biçimde hissedilir (Marx, 2003; 45).

Böylelikle Marx'ın tüm bir teorisinin "amacı" bir kez daha ortaya konmuş olur. Marx'ın vardığı sonuç, burjuva toplumun ve kapitalizmin kendisini yok edecek sınıfı doğurup onun gelişme koşullarını yarattığı; kendi yaşam koşullarını olumlu bir yönde aşmak suretiyle insanın kendisini gerçekleştirme ve özgürlük imkânını gerçekleştirebileceği yönündedir. Komünist bir toplumun kurulmasında herkesin özgürleşmesi; yabancı ilişkilerin, fetişleşmiş ilişkilerin ortadan kalkmasıyla izlenecek ve eşitlik ile adalet ilkeleri üzerine yükselen bir "yaşam" insan türü için ancak böyle gerçekleştirilebilecektir. Nihayetinde Marx için insanın özgürlüğü ve kendisini gerçekleştirmesi temeldir ve ancak bu türden bir yaşam yani kapitalist toplumsal koşulların "aşıldığı" bir yaşam insani bir yaşam olabilir:

> Özgürlüğün alanı aslında zorunluluk ve dünyasal kaygılarla belirlenen emeğin sona erdiği yerde başlar; böylece eşyanın doğası gereği, özgürlük alanı fiili maddi üretim alanının ötesinde yer alır. Tıpkı vahşinin kendi arzularını karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için Doğa'yla boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da aynı şeyi yapmak ve bunu bütün toplumsal formasyonlarda ve mümkün olan bütün üretim tarzlarında gerçekleştirmek zorundadır. Özgürlük alanının gelişimiyle birlikte, fiziksel zorunluluk alanı gene onun isteklerinin bir sonucu olarak genişler, ama aynı zamanda bu istekleri karşılayan üretim güçleri de artar. Bu alandaki özgürlük, Doğa'nın kör güçlerinin hakimiyeti altında olacak yerde, Doğa'yla ilişkilerini akılcı biçimde düzenleyen, doğayı kendi ortak denetimi altına alan ve bunu en az enerji harcayarak ve insan doğasına en uygun, en yaraşır koşullar altında yapan toplumsallaşmış insanı, birleşmiş üreticileri kapsayabilir. Ama gene de zorunluluk alanı var olmaya devam eder. Onun ötesinde, kendinde bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi, gerçek özgürlük alanı başlar. Ne var ki, bu alan da ancak onun temelini oluşturan zorunluluk alanıyla birlikte çiçeklenebilir. İş gününün kısaltılması bunun temel önkoşuludur (Marx, 2010: 820).

Kaynakça

HARVEY, David (2012) *Marx'ın Kapitali İçin Kılavuz*, çev. Bülent O. Doğan, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Lukacs, Georg (1979) *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği*, çev. Ragıp Zarakolu, 1. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları.

MANDEL, Ernst (2008) *Marx'ın Kapitali*, çev. Osman S. Binatlı, 1. Baskı, İstanbul: Yazın Yayınları.

MARX, Karl (2012) *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, 1. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınlan.

MARX, Karl (2010) *Kapital*, çev. Mehmet Selik; Erkin Özalp; Nail Satılgan, 1. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap.

MARX, Karl (2010) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. Sevim Belli, 7. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

MARX, Karl (2003) *Grundrisse 2 (Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri)*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınlan.

PEFFER, R. G. (2001) *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

7. KIERKEGAARD: YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

Gel uyku ve ölüm, sen hiçbir şey vaat etmez, her şeyi elinde tutarsın.
(SKS 2: 39)

YASEMİN AKIŞ YAMAN[1]

Yaşam ve ölüm, Batı felsefesi tarihindeki hemen her önemli düşünürün ilgisini çeken kavramlar olmuştur. Bu ilgi ölümün doğası, ölümden sonraki olası hayat ve yaşamanın ne anlama geldiğiyle ilgili birçok farklı noktada toplanır. Günümüzde ölümle ilgili felsefi tartışmalar, ölümle ölme süreci arasında keskin bir ayrıma varma eğilimindedir. Yaşam ve ölüm arasındaki sınır, biyolojik olarak bulanık olsa da böyle bir sınırın var olduğunu ve felsefi olarak ilginç olanın ölümünden sonraki bölümünde bulunacağını varsayılır. Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard'ın "dünyada ölmek" ve "ölümü yaşamak" düşünceleri, ölüm üzerine yapılan felsefi tartışmalara bambaşka bir boyut getirmiştir (Stokes ve Buben: 3).

Kendisinden sonra gelen Heidegger, Levinas ve Derida gibi birçok düşünürün ölüm üzerine olan düşüncelerini derinden etkileyen Kierkegaard, ölümün sınırlarının öngörülenden daha kavramsal boyutları olduğunu göstermiştir. Kierkegaard'ın ölümden sonraki yaşam hakkında düşüncelerini merak edenler onun eserlerinde bu konuyu boşuna arayacaktır. Kierkegard ölümü ele aldığı tüm yazılarında bilinçli olarak bu tartışmadan uzak durur. Kierkegaard ölümden sonra hayatta kalma imkanı ve bunun hangi formlarda olacağı gibi soruların bu dünyadaki etik görevimiz üzerinde dikkat dağıtıcı etkileri olduğunu düşünür. Bu şekilde, Epiküros'un 'kendi ölümümüzü deneyimleyemeyeceğimiz için ölüm üzerine düşünmenin faydasız olduğu' fikrine katılır ve ölümü Hıristiyan öğretisi sınırlarında tekrar ele alır. Kierkegaard'ı diğer Hıristiyan düşünürlerden farklı kılan nokta, ölümü öte dünya fikrinden ayırarak, daima 'şimdi' ve 'burada' olan ve yaşayanlar için ele alınması gereken bir problem olarak sunmasıdır. Heidegger gibi, Kierkegaard da ölümün bize varoluşsal olarak getirdiği soruların tamamıyla 'dünyevi' olduğuna inanır.

Ölüm ve Yaşamın Anlamı

Danca'da mezarlık anlamına gelen 'kierkegaard' kelimesi nedeniyle Kierkegaard'ın ismi neredeyse ölümle eş anlamlıdır. Kierkegaard'ın kısa yazarlık hayatının yörüngesinin ölüm düşüncesinin etrafında şekillenmesi şaşırtıcı değildir. Biyografik

[1] Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

açıdan bakıldığında, Kierkegaard'ın hayatı aile üyelerinden biri dışında hepsinin ölümüne şahit olması nedeniyle ölümle iç içe geçmiştir. Kierkegaard ailesinin, Søren ve erkek kardeşi Peter haricindeki tüm üyeleri otuz üç yaşına gelmeden ölmüştür. Kierkegaard günlüklerinde yazdığı üzere otuz dört yaşına gireceğine hiçbir zaman inanmaz. Aile üyelerine göre şanslı olsa da erken denebilecek bir yaşta, kırk iki yaşında yaşama veda eder.

Kierkegaard kişinin ölüme karşı olan tavrının, onun varoluşuna dair bakış açısıyla doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Kierkegaard bize ölümün insan hayatında kesin olmayan tek kesinlik olduğunu hatırlatır (Watkin 1990: 65). Ölüm bilinci, insana sınırlılığını, insan ırkının sonluluğunu, bireylerin ve kültürlerin geçici olduğunu gösterir. Bu bilinç, ölüm karşısında yaşama anlam kazandıracak bir arayışı da beraberinde getirir. Kierkegaard'ın tüm felsefi serüveni yaşamı anlamlı kılacak bu anlamı arayarak geçmiştir.

> Gerçekten ihtiyacım olan şey, ne yapacağım konusunda net olmak. . . benim için gerçek olan bir gerçeği belirlemek, benim için yaşamak ve ölmek istediğim fikri bulmaktır (Kierkegaard SKS 17: 24).

Kierkegaard ölüm konusunu daima yaşamla iç içe ele alır. Ona göre ölümün gücü etkisini daima yaşayanların hayatları üzerinde gösterir. Kierkegaard'a göre ölüm yaşamın en kısa özetidir. Ölüm sayesinde yaşam en kısa formuna geri döner. İnsan bu kısa özet sayesinde yaşamın anlamını kavrayabilir. Kierkegaard'a göre "hiçbir düşünür hayatı ölümün kavradığı gibi kavrayamaz" (SKS 9: 339). Ölüm insan hayatındaki en merkezi, en dönüştürücü, daima en yakınımızda olan ancak deneyimi mümkün olmayan tek gerçekliktir. Başka bir deyişle ölüm ironik olarak hayat tecrübemiz içerisinde en canlı role sahiptir.

"Mezarlıkta"

Kierkegaard hemen hemen her eserinde yaşam ve ölüm problemine değinmiş olsa da, 1845 yılında takma isim kullanmadan yazdığı '*Three Discourses on Imagined Occasions*' (*Tre Taler ved Tænkte Leiligheder*) isimli kitabındaki '*Mezarlıkta*' (*Ved an Grav*) başlıklı kısa yazısı ölüm hakkındaki düşüncelerini en doğrudan ve etkili bir şekilde dile getirdiği eseridir. Kierkegaard bu metinde, XX. yy. felsefesindeki ölüm düşüncesini derinden etkileyecek olan 'başkalarının ölümünü gözlemleyerek, ölüm hakkında hiçbir tecrübe edinilemeyeceği' çıkarımını ortaya atar.

Kierkegaard'ın bu metinde ölümü tanımlamak için sıklıkla kullandığı açıklama aynı zamanda ölüm üzerine düşüncesini de net bir şekilde dile getirir; "*Saa er det da forbi*" (herşey bitti) (SKS 5: 442). Bu açıklama metin boyunca defalarca tekrarlanır. Eğer hayatı bir hikaye olarak tanımlayacak olursak, ölüm son sayfadaki son satırdır. Hikaye bitmeden bir saniye önce, büyük ihtimalle hikayenin biteceğini bilinecektir. Geriye kalan hiçbir şey, hayata eklenebilecek bir arşın dahi yoktur (Marino 2011: 152).

Kierkegaard kişinin hayatta sahip olabileceği en iyi öğretmenin kendi ölümü olduğunu tekrarlar. Kişi kendi ölümünün tecrübesini edinemese de, kendi ölümünün bilincini edinebilir. Ölüm bilinci, zamanın kısıtlılığını hatırlatır ve o anda, bir dereceye kadar, şeyleri doğrudan düzeltecek sonsuzluğa sahip olduğuna inanan birey için var olana daha fazla değer katar. Kierkegaard için ciddiyet ölüm bilincini elde etmek için gerekli olan yegane ruh halidir. Kierkegaard'ın yazılarında ölüm bir düşman olarak sunulurken, ciddiyet günleri ve haftaları boşa harcamamıza neden olan yanılsamayı sarsıcı bir şekilde görmemizi sağlayan gerçekçi bir dosttur. Ölümü üzerine ciddiyetle düşünen kişi, ölüme karşı takındığı yanlış ruh hallerini anlayabilir. Ciddiyet sahibi kişi ölüm tarafından her daim ziyaret edilir. Ölüm bireyi depresyona sürüklemek için her şeyi yapar. Ciddi kişi, kendisini doğru yoldan ayıran bir ruh haline çekildiğini anlayabilecek kapasitededir. Kierkegaard bu kişiyi, ölüm tarafından ziyaret edilen ve depresyonun uyuşukluğuna batarken, ölü rolü oynayan kişi olarak tanımlar.

Ölüm fikri gizlice içine girip, yaşam gücünü romantik bir rüyaya sürükler, ölümün umutsuzluğu hayatını bir beyhudeliğe dönüştürür. Onun her şeyin üzerinde olduğu düşüncesi sizi depresyon uykusuna yatırır. Kendi kendine 'ruhum bir mod'un içinde, ve bu şekilde devam ederse, bunun içinde egemenlik kazanacak bir düşmanlık var demektir (SKS 5, 454).

Kierkegaard "*Mezarlıkta*" eserine yeni ölmüş bir tüccarın anılarını dile getirerek başlar. Hakkında dikkat çekici hiçbir şey olmayan bu tüccar, Kierkegaard tarafından ciddiyetin kişiliği olarak tanımlanır. Çünkü tüccar hayatta iken ve zaman onun için henüz akarken, daima Tanrıyı hatırlamak gerektiğini bilerek yaşamıştır.

Mezarda bir hatırlama yoktur, Tanrıyı bile. Bakın, bu adam bunu biliyordu, şimdi muhtemelen artık hiçbir şey hatırlayamadığını söyleseydi, bunu söylemek için çok geç kalmış olurdu. Ancak o bunu biliyordu, buna göre davrandı, bu nedenle yaşarken Tanrıyı hatırladı (SKS 5: 442).

Buraya kadar ele alınanlardan, ölümlülüğünün bilincinde olan kişinin zamanını daha iyi değerlendireceği ve kendisine öncelikler bağlamında yaşama karşı daha iyi bir bakış açısı geliştirebileceği düşünülebilir. Bu durum Kierkegaard tarafından kesinlikle arzu edilen bir sonuç olsa da, bu noktaya gelebilmenin çok kolay olmadığının da altını çizmek gerekir. En azından ölüme karşı edinilen bilinçlilik halinin mutluluğu vaat etmediği açıktır. Kierkegaard ciddiyet sahibi bireylerin, ölümleri üzerine düşünmek için hiç zaman ayırmamış olan bireylerden daha mutlu olacağına dair hiçbir iddiada bulunmaz. Kierkegaard'a göre ölüm bilincini edinme süreci her bireyde farklı etkiler gösterir; kimisini gerçek hisleriyle buluştururken, kimisini dipsiz bir umutsuzluğa sürükler. Bunun nedeni Kierkegaard'ın insanın bir 'sentez' varlığı olduğu fikrinde yatar.

Umutsuzluk ve Ölüm

Kierkegaard'a göre "İnsan sonsuzun ve sonlunun, zamansal ve ebedinin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. Kısacası bir sentezdir. İki şey arasında olan bir sentez. Burada insan henüz bir benlik olarak kabul edilemez" (Kierkegaard 2012: 7). Kierkegaard'ın insanı iki farklı alanın sentezi olarak ifade ettiği tanım göz önüne alındığında umutsuzluk kavramı insanın sahip olduğu iki farklı olan arasındaki boşluğa değil onlarla kurulan ilişkiye göndermede bulunur. Umutsuzluğun kaynağı "benliğin kendi gücüne ulaşmadaki yetersizliğidir" (Kierkegaard 1983:14). Kısaca umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisiyle değil, sentezin kendisiyle kurduğu ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki benliği meydana getiren şeydir.

Umutsuzluk, kendi kendisiyle ilişki kuran sentezin bu ilişkideki uyumsuzluğudur. Ancak sentezin kendisi uyumsuz değildir. Bu tam anlamıyla olanak ya da sentezin içindeki uyumsuzluk olanağıdır. Eğer sentez uyumsuzluk olsaydı, umutsuzluk hiç var olmaz, insan doğasında bulunan bir şey olurdu. Bu umutsuzluk değil, insanın başına gelen, ona acılar veren bir hastalık ya da herkesin başına gelen ölüm gibi bir şey olurdu. Hayır, hayır. Umutsuzluk insanın içindedir (A.g.e.: 14-15).

Kierkegaard öncelikle umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa kusur mu olduğu sorusunu cevaplar. Bu cevap birçok okurun kafasını karıştırabilir. Kierkegaard'a göre umutsuz olabilmek mahvolmamıza neden olan sonsuz bir avantajdır. Açıklamanın belirsizliği umutsuzluğun farklı bir varoluşsal deneyim olmasından kaynaklanır. Normal şartlar altında olanaklı olandan gerçek olana geçmek bir yükseliş olarak görülür. Buna karşılık umutsuzluk durumunda olanaklı olandan gerçeğe düşülür. Burada olanaklı olanın gerçek üzerindeki sonsuz etkisi, düşüşün derinliğini belirler. Umutsuz olmak değil, umutsuz olmamak bir yükselmeyi ifade eder. Umutsuz olmamanın yolu önce umutsuzluğa düşmektir. Aksi halde bir geçiş mümkün değildir. Kierkegaard'a göre umutsuz olmamak, umutsuzluğun mutlak eksikliği ise, bu durumda gelişme umutsuzluğun kendisidir.

Kuşkusuz, düşünürler etkinliğin ortadan kaldırılmış bir olanak olduğunu söylerler. Bu tam anlamıyla doğru değildir. Bu tamamlanmış, etkin bir olanaktır. Burada ise, aksine, etkinlik (umutsuz olmamak) zayıf, hasar görmüş bir olanaktır, ki bu niçin olumsuz olduğunu gösterir. Olanakla ilişki içerisinde olan etkinlik genellikle bir onaylanma olmasına rağmen, burada bir reddedilmedir (A.g.e.: 15).

Umutsuzluk birçok açıdan yaşadığımız diğer uyumsuzluk durumlarından farklıdır. Umutsuzluğun süresi ve devamlılığı bu farkın açıkça görülmesini sağlar. Kierkegaard burada hastalık örneğini verir. Kişinin ihtiyatsızlık nedeniyle yakalandığı bir hastalığı düşünecek olursak, bu hastalığın kökeni geçmişe ait olan bir gerçekliktir. Kişi hastalığa ihtiyatsızlığı sonucu yakalansa da bu bir sefer olan bir şeydir. Hastalığa yakalanılır ve hastalık kendi seyrinde devam eder. Çoğu zaman hastalığın gelişimini kişinin tek seferlik bu eylemine bağlayamayız. Hastalığın devam etmesi, has-

talığa yakalanmanın doğal bir sonucudur. Kişinin hastalığa her an tekrar yakalandığını söylemek yanlış olacaktır. Umutsuzluk ise tam aksine her an umutsuzluğa düşülen bir şey olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun her anında kişi tüm geçmişi bir şimdi gibi taşır. Bu olgu umutsuzluğun zihnin bir kategorisi olmasından kaynaklanır ve insanın sonsuzluğuna karşılık gelir (A.g.e.: 15).

Eserin başlığı olan *ölümcül hastalık* deyimi İncil'de geçen bir hikayeye atıfta bulunur (John 11:1-6.). Hikaye, İsa'nın Lazarus'u ölümden diriltmesini konu alır. Hikaye fiziksel ölümün bir son değil, İsa'nın gelmesi sayesinde sadece ebedi hayata doğru bir geçiş olduğunu vurgular. Kierkegaard ölümcül hastalık deyiminin sonu ölüm olan ya da ölüme yol açan bir hastalık anlamında olmasına rağmen umutsuzluğun bu anlamda kullanılmadığını hatırlatır. Hıristiyanlık için ölüm hastalıkları sona erdirse de kendisi bir son değildir. Dolayısıyla hiçbir bedensel hastalık ölümcül olarak ele alınamaz. Kierkegaard için ölümcül hastalık kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölümle sonuçlanandır. Bu anlamda umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır. Ölümcül hastalık olmasının nedeni bu hastalığın bedensel ölümle sonuçlanmasından değil kişinin tüm acıları çekip, can çekişmesine rağmen yine de ölememesidir. "Ölesiye hasta olmak, ölememektir. Bu sadece yaşamaya dair bir umudun olmaması değil, ölmeye dair de bir umudun olmamasıdır. Ölüm en büyük tehlike olarak görüldüğü zaman, yaşamayı umut ederiz. Ancak daha büyük bir tehlikeyi bilmeyi öğrendiğimizde, ölmeyi umut ederiz. Tehlike büyüdüğünde, ölüm umut halini alır. Öyleyse umutsuzluk ölmeye muktedir olamamanın çaresizliğidir" (Kierkegaard 1983: 18).

> Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Diğer bütün hastalıklardan tamamıyla farklı olarak, bu hastalık en hayati organlara saldırır, fakat kişi yine de ölemez. Ölüm hastalığın sonu değil, ancak sürekli bir sondur. Bu hastalıktan ölüm vasıtasıyla kurtulmak imkansızdır. Çünkü hastalık ve onun işkencesi -ve ölüm-tam anlamıyla ölememektir (A.g.e.: 21).

Kierkegaard'a göre umutsuzluktaki ölüm daima yaşama geri döner. Umutsuzluk ben'in bir hastalığıdır ve kişinin umutsuzluğu öldürmesi için içindeki ebedi yönün ölmesi gerekir. Umutsuz olan ölemez. Bu 'söndürülemez ateş', bu 'ölmeyen solucan' kendi kökü olan benliğin ebediliğini tüketemez. Ben'in ebediliğini öldüremeyen umutsuzluk sürekli olarak kendini yok etmeye çalışmaktan vazgeçmez. Umutsuzluk insanın içinde ucu sürekli ona dönük bir bıçak gibi ona rahatsızlık verir. Kendisini yok edemedikçe daha büyük bir hırsla saldırır. Umutsuzluk her an tekrar tekrar yakalanılan bir hastalık olarak daima geçmişi kendisinde taşır ve bu şekilde kendisinden kurtulmayı imkansız hale getirir. Umutsuzluğa yakalanan insan kendi ben'i için umutsuzdur ve aslında kendi ben'inden kurtulmaya çalışıyordur. Kişinin bu umutsuzluktan kurtulamamasının nedeni henüz kendi benine sahip olmaması yüzündendir. Kendisi olamayan kişinin kendi ben'i üzerinde hükmü yoktur. Bu nedenle ben'ini rahatsız eden umutsuzluk hastalığın bir yabancı gibi üstesinden gelmeye çalışır.

Tıpkı tanısı yanlış koyulmuş bir hastalıktan kurtulmaya çalışmak gibi.

Umutsuzluk başka biri olamayıp aynı zamanda kendisi de olmayı başaramayan insanın hastalığıdır. Kierkegaard'a göre herhangi bir şeyden umutsuzluğa düşmek gerçek umutsuzluk değil, umutsuzluğun başlangıcıdır. Bu şekilde umutsuzluk kuluçkaya yatar. Günlük konuşma dilinde birçok şeyden dolayı umutsuzluğa kapıldığımızı söylesek de umutsuzluk doğrudan bu dışsal etkenlerle ilgili değildir. Umutsuzluk insanın kendisinden olan memnuniyetsizliği olarak kişinin ben'iyle ilgilidir. Kuşkusuz burada dışsal etkenlerin rolü yadsınamaz. Ancak kişi doğrudan bu dışsal etkenlerin kaybına değil, onların yokluğunda kendisini bulma zorunluluğu nedeniyle umutsuzluğa düşer. Kierkegaard burada aşığını kaybeden bir genç kızın aşkı yüzünden düştüğü umutsuzluğu örnek verir. Aşk yüzünden düşülen gerçek bir umutsuzluk yoktur. Eğer genç kız aşığıyla birlikte olsaydı kendisini aşka adamak suretiyle kendi benliğinden uzaklaşabilme imkanına sahip olacaktı. Şimdi ise başkası olmadan kendi ben'ine sahip olmak zorundadır. Kişinin kendisi üzerinde hakimiyete sahip ebeveynlerinin ölümü, kendisini adadığı işini kaybetmesi gibi farklı örnekler de aynı sonuca yol açabilir. Umutsuzluk kendi benini kazanmayı olabildiği kadar erteleyen kişinin kendisini buna mecbur bırakacak koşullarla karşılaşması tarafından uyarılır.

Umutsuzluğa kapılan kişi umutsuzluğu içinde aslında kendisi olmayı ister ancak onun olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir. Gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek umutsuzluğun tam karşıtıdır. Kişinin istediği ben'i yaratıcısından ayırmaktır. Yaratıcısı umutsuzluğundan daha güçlüdür ve onu istemediği bir ben olmaya zorlar. İnsan ise kendi yarattığı ben olmak için, sahip olduğu beninden kurtulmak ister. Umutsuzluk, kişinin kendinden kurtulamamasının işkencesidir (A.g.e.: 21). Kierkegaard'a göre umutsuzluğun ben'i yok etmedeki bu çaresizliği insanın sonsuzluğunun kanıtıdır. İnsan sonsuzluğu olmadan umutsuzluğa düşemez. Kişinin kendi ben'inden kurtulma çabası boşuna bir çabadır. Sonsuzluk, Tanrının insana bahşettiği bir ayrıcalıktır.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk evrenseldir. Dünyada umutsuzluğu taşımayan tek bir insan bile yoktur. Hiçbir insan umutsuzluğa düşmeden Hıristiyanlığın içinde ya da dışında yaşayamaz. Kierkegaard'ın umutsuzluk üzerine yaptığı analiz dikkatli bir şekilde okunduğunda onun evrenselliğe değil, ortak ya da yaygın olma durumuna gönderme yaptığı anlaşılır. Kierkegaard henüz kendi iradesiyle seçim yapmamış küçük çocukların umutsuzluğa sahip olmadıklarını ifade eder ki bu, evrensellik özelliğiyle örtüşen bir durum değildir. Aynı şekilde Kierkegaard, inancı umutsuzluğun tam karşısına koyarak gerçekten inançlı olan Hıristiyanların umutsuzluğa kapılmayacaklarını söyler. Kierkegaard'a göre İsa Mesih kesin olarak umutsuzluğa sahip bir insan değildir (Beabout 1996: 99-100). Kierkegaard'ın belirli bir kitleyi ya da kişiyi umutsuz olma durumunun dışında bırakması, umutsuzluğu basit anlamda evrensel olarak ortaya koymadığını gösterir.

Kierkegaard'ın ifade etmek istediği, umutsuzluğun insanın düşündüğünden daha yaygın olduğudur. Umutsuz olmak ya da umutsuzluk bütün insanlarda özsel olarak mevcut değildir. Umutsuzluğun evrenselliği ifadesi, özgürlüğünü yanlış olarak kullanan herkeste ortaya çıkacağının bir ifadesidir. Umutsuzluğun istisna bir durum olarak görülmesi büyük bir hatadır. Umutsuzluk bir kuraldır ve ölüm karşısında her insanın girmesi muhtemel bir ruh halidir. Kierkegaard *Umutsuzluğun Evrenselliği* bölümünün ilk paragrafında şöyle söyler;

> Tıpkı doktorların tamamen sağlıklı tek bir insan olmadığını söyleyebileceği gibi, biraz olsun umutsuz olmayan, gizli bir huzursuzluk, içsel bir çekişme yaşamayan ve bir uyumsuzluğa-bilmediği ya da bilmeye cesaret bile edemediği bir şeye dair kaygı duymayan, varoluşundaki birtakım olanaklara ya da kendisine karşı bir kaygı duymayan kimse yoktur. Bu nedenle doktorların vücutlarında bir hastalıkla etrafta dolaşanlardan bahsettikleri gibi insan tininde varlığını açıklayamadığı bir kaygı aracılığıyla kendisini gösteren bir hastalıkla dolaşır (Kierkegaard 1983: 22).

Kierkegaard'ın umutsuzluğu yaygın olarak tanımlaması yalnızca her insanın biraz olsun umutsuzluk içinde olduğunu ya da demoniğin belirlenimi altında olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda umutsuzluğun herkes için sıradan ve göz ardı edilemez bir şey olduğunu da ifade eder. Umutsuzluk her insanın biraz olsun sahip olduğu bir şey olarak oldukça yaygındır. Birçok insan içinde bulundukları umutsuzluk durumundan haberdar olmadan yaşar. Ancak umutsuzluk içerisinde olduğunu bilmemek de bir çeşit umutsuzluktur. Kierkegaard'ın birçok eserinde referans gösterdiği 'kendini bil' ifadesini hatırlarsak, umutsuzluk tam olarak kendini bilmeme isteğidir.

Sıradan insanın göremediği şey, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk şeklinin varlığıdır. Sıradan insanın davranışı biraz da olsa normal bir hastalık durumunda yaptığıyla benzerdir. Genellikle kendisini hasta görmeyen ve sağlıklı olduğunu söyleyen birisi hasta olmadığını düşünür. Ancak doktorlar hastalığı sıradan insanın bakış açısıyla değerlendirmezler. Onların hastalıklara ilişkin daha derin bilgileri vardır. Doktorun görevi, kendisini hasta ya da sağlıklı zannedenin gerçek durumunu ortaya çıkarmaktır. Kierkegaard'ın söylediği gibi "onlar hayali hastalıklar gibi hayali sağlığın da var olduğunu bilirler" (A.g.e.: 23).

Umutsuzluk, her şeyden önce tinsel bir hastalıktır. Daha önce sağlıklı olan birisinin hastalandıktan sonra bir zamanlar sağlıklı olduğunu söylemesi oldukça doğalken, umutsuzluk için durum tam tersidir. Umutsuzluğun ortaya çıkışı onun daha önce var olduğunun bir göstergesidir. Kierkegaard'ın verdiği örneği hatırlatırsak, ateşi olan biri için geçmişinde her zaman ateşli olduğu söylenemezken, kişiyi umutsuzluğa düşüren tek bir olay bile tüm geçmiş yaşamının aslında umutsuz olduğunu ortaya çıkarır (A.g.e.:23). Umutsuzluk sırtını tinselliğine dönen ya da onun bilincinde olmayan insanın durumudur. Bu nedenle umutsuzluk çoğu zaman normal

hastalıklar gibi olumsuz belirtiler vermez. Umutsuzluk çoğu zaman en sağlam yerini mutluluğun derinliklerinde bulur. Mutluluk, tin'in bir kategorisi değildir. Ancak kaygı olarak mutluluğun derinliklerine yerleşir. Bu durumu insanın ölüm karşısındaki durumu bağlamında ele alacak olursak karşımıza iki seçenek çıkacaktır. Bunlardan ilki ölüm karşısında umutsuzluk halini devam ettirmek, ikincisi ise kaygı vasıtasıyla ölümle yüzleşerek umutsuzluğun üstesinden gelmek olacaktır.

Kaygı Yardımıyla Umutsuzluğun ve Ölümün Üstesinden Gelmek

Kierkegaard'ın Tanrı karşısında bir günah olarak tanımladığı umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için kaygı önemli bir rol üstlenir. Kaygı aynı zamanda bireyin ölüme karşı takındığı tavrı yönlendiren en önemli etkendir. Bireyin Tanrı karşısında umutsuzluk içinde olmasının nedeni özgürlüğünü yanlış bir şekilde kullanmasıdır. Kişi içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmak için çeşitli yollara başvurabilir. Bunlardan ilki yapabildiğinin en iyisini ortaya koyarak kendi başına kendisi olmaya çalışmasıdır. Kierkegaard'a göre bu yolu deneyen herkesin girişimi başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Birey olarak bu girişim gerekli ancak tek başına yeterli değildir. Kişinin Tanrının yardımını reddederek kendi kendisine umutsuzluktan kurtulmaya çalışması başka bir umutsuzluktur. İkinci bir yol kişinin İsa'yı ve onun sunduğu bağışlamayı bilmesi ancak bu bağışlamaya güvenmemesidir. Bu durum bağışlamaya karşı duyulan bir umutsuzluktur. Umutsuzluk içindeki kişinin izlediği bir diğer yol ise diğerlerinden daha şiddetli olan Hıristiyanlığı ve onun doğruluğunu reddetmektir. Burada kişi sadece bağışlanma konusunda umutsuz değil aynı zamanda bilinçli bir şekilde Hıristiyanlığı yanlış bir yol olarak gören bir tavır içerisindedir. Umutsuz kişinin başvurabileceği bir diğer kurtuluş yolu bağışlamaya koşulsuz inanmaktır. Bağışlanmaya inanmanın haricindeki tüm denemeler kişiyi umutsuzluk içinde tutmaya devam eder ya da başka bir umutsuzluğa sürükler. Kuşkusuz bu durum Kierkegaard'ın inanç alanında hiçbir şeyin kolay olmadığını söylediği gibi kolay bir şekilde gerçekleşmez. Kurtuluş olanağının ortaya çıktığı anda kaygı da ortaya çıkar. Umutsuz kişi kurtuluşun olanağıyla karşı karşıya geldiğinde geleceğiyle yüzleşir. Gelecek aynı zamanda kendi ölümünü de içerir. Tanrının inayetini ve günahlarının bağışlanmasını istemek kaygı içerisinde gerçekleştirilen eylemlerdir. Mutlak anlamda inanç aracılığıyla bağışlanmayı kabul ederek umutsuzluğun üstesinden gelinebilir. Sonuç olarak kaygı umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için zorunlu koşuldur (Beabout 1996: 133-134).

Peki umutsuzluğun üstesinden gelindikten sonra kaygıya ne olur? Eğer kaygı insanın temel bir özelliğiyse kişi inanç yoluyla kurtuluşa eriştikten sonra da varlığını sürdürecektir. Kişinin gelecekle ve gelecekte olan günah olasılıklarıyla olan ilişkisi devam eder. Birey Tanrı karşısında bir birey olduğunun ve Tanrı karşısında günah işlediğinin bilincine varsa da gelecekte daima yeni günah olasılıkları bulunmaktadır. Kişi için kurtuluştan sonra da daima umutsuzluğa düşme ihtimali vardır. Kaygı insanı asla terk etmez. Ancak kişinin kurtuluştan sonra kaygıyla kurduğu ilişki daha

farklıdır. Umutsuzluğunun bir kere üstesinden gelebilen birey kendi kaygı durumuyla da barışır. Kişinin kendisini kaygıdan ve umutsuzluktan kurtarmasının yolu tecrübe kazanmaktır. Kierkegaard kişinin kaygılı olmayı öğrenmesi gerektiğini söyler. Her iki kavramın benzerliklerini göz önüne alarak aynı yöntemin umutsuzluğa da uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Kaygılı ya da umutsuz olmayı öğrenmek insana kendisini bir benlik olarak görmenin yolunu gösterir. Kendisini bir benlik olarak kavrayan kişi kendisi olma göreviyle ve özgürlüğüyle yüzleşir.

Kaygının öğrenilmesi her insanın tek başına girişeceği zorlu bir maceradır. Doğru bir şekilde kaygılı olmayı öğrenen kişi, en üst noktaya ulaşmış demektir. Bu noktadaki birey için ölüm kendisinden korkulacak bir şey olarak değil, hayata anlam kazandıracak bir gerçeklik olarak belirir. Kişinin kaygısı derinlere indikçe kendisi yücelir. Kaygının sebepleri dışarıda aransa da kaygıyı üreten insanın kendisidir. Kim kaygı tarafından eğitilmişse, olanakları ve kendi sonsuzluğu açısından da eğitilmiştir. Burada olanak en ağır basan kategoridir. Her zaman olanağın hafif, etkinliğin ise daha ağır bastığı düşünülür. Bu şekilde ele alınan olanak, hayattan ve yönetilmekten şikayet etmek ve insanların kendilerini önemli göstermek için ortaya koyulmuş yalancı bir keşiftir. Olanak içinde her şey eşit şekilde olanaklıdır. Olanakları tarafından doğru biçimde yetiştirilmiş kişi, korkutan ve haz veren şeyleri aynı oranda kavrar. Olanaklar, ölümün yıkıcılığı karşısında sahip olduğumuz en önemli şeydir. Bu kişi hayattan bir şey talep edemeyeceğini, ölümün, dehşetin, lanetin, yok olmanın yanı başımızda olduğunu bilir. Olanaklılığın eğitici olabilmesinin tek yolu budur (Kierkegaard 1980: 156-157). Tüm bunlar kaygısının bilincine varmamış kişilere anlamsız gelir. Yalnızca olanaklılığın kaygısını hissetmiş insanlar kaygı duymamak üzere eğitilebilir. Kendisini yücelten şeyin kaygıdan uzak durması olduğunu söyleyen kişiye Kierkegaard'ın cevabı hazırdır, kaygıdan uzaktır çünkü tinden yoksundur (A.g.e.: 157).

Kişi kendisini eğitecek olan olanaklılığı ortadan kaldırmaya kalkarsa hiçbir zaman inanca erişemez. Onun bilgisi ancak sonlu şeylerle sınırlı kalacaktır. Kierkegaard iki sene boyunca çiğ damlalarıyla beslenen bir münzevinin, şehre inip şarabı tadınca nasıl bağımlı olduğunun hikayesini anlatır. Olanaklılıkla eğitilen kişinin bu tarz hikayelere ihtiyacı yoktur. O kaçacak hiçbir yolu olmadığının farkındadır. Olanağın kaygısı kişiyi inanç tarafından kurtarılana kadar bir av gibi elinde tutar. Olanağın bu sınavını talihsizlik olarak gören kişi her şeyini etkinlik içindeki kişinin kaybetmediği kadar kaybeder. Olanaklılığın disiplini sonsuzluğu elde ederken, diğerinin ruhu sonluluk içinde kaybolup gider. Etrafındaki insanların kendisini kurtarmak için uzattığı çubukları görmez, kulakları onlara tıkanmıştır. Sonuna kadar batar, ancak sonra kuyunun en derinliklerinden hayattaki tüm kötü şeylerden ve ıstıraplardan daha hafif bir şekilde çıkar. Kierkegaard olanağın eğittiği kişilerin de tehlike içinde olduklarını yadsımaz. Onlar da diğerleri gibi düşme tehlikesi yaşayabilirler, bu düşüş; intihardır (A.g.e.: 158-159). İntihar, ölüm bilincini edinemeyen kişinin, hayatına anlam kazandıramadan ona son vermesidir.

Eğer kişi eğitiminin başında kaygıyı yanlış anlarsa, bu durum onun inanca ulaşmasını değil inançtan uzaklaşmasına sebep olur. Diğer taraftan olanaklılıkla eğitilen kişi kaygıyı hep göz önünde bulundurur, yaptığı sayısız hataların onu yolundan çevirmesine izin vermez, geçmişi doğru şekilde hatırlar. Bu durumda ne kadar korkunç olursa olsun kaygının saldırılarından kaçması gerekmez. Kaygı kendisini ortaya çıkardığında, her şeyden daha korkunç yeni bir işkence aleti icat eder. Ancak bu kişi geriye çekilmez, tüm gürültüsü ve kafa karıştırıcılığına rağmen kaygıdan kaçmaz, bu işkenceyi neşeyle karşılar tıpkı Sokrates'in zehir dolu kupayı eline alması gibi, acı dolu bir ameliyata başlayan cerraha hastasının dediği gibi; 'ben hazırım' der. Kaygı kişinin ruhuna girer, her şeyi inceler, sonlu olan her şeyi kaygılı bir işkenceye tabi tutar, onları kişiden söküp atar. Sonra kişinin gitmek istediği yere gitmesine izin verir (A.g.e.: 159). Artık kişi ölüm karşısında özgürdür.

ALINTILAR

> Bakın, nasıl da yaklaşabilmek için çabalıyorlar, bütün mutsuz olanlar. Birçoğu çağrıldığına inanıyor, çok azı seçildiğine. Aralarında bir ayrım yapmak gerekli – tek kelime, ve kalabalık kayboluyor; özellikle hariç tutulanlar, davetsiz misafirler, ölümün en büyük dert olduğunu sananlar, ölümden korktukları için mutsuz olanlar; bizim için, sevgili Συμπαρανεκρωμενοι (ölüler cemaati), biz, Roma askerleri gibi, ölümden korkmuyoruz, biz daha büyük bir dert biliyoruz, ve her şeyden önce ve sonra – yaşamak. Kesinlikle, eğer ölmeyi beceremeyen bir insan olsaydı, eğer efsanenin anlattığı ölümsüz Yahudi doğruysa, neden onu en mutsuz kişi ilan etmeye tereddüt edelim? O zaman mezarın neden boş olduğu açıklanabilirdi –şöyle ki, en mutsuz olan, ölemeyen, kendini bir mezarın içine bırakamayan kişi olarak tanımlanırdı. Bu, sorunu çözebilirdi, cevap kolay olabilirdi; en mutsuz kişi ölemeyen, en mutlu kişi bunu yapabilen olurdu. Yaşlıyken ölen mutlu kişi gençliğinde ölenden daha mutlu, doğarken ölen bunlardan da mutlu, en mutlusu ise hiç doğmamış olan olurdu. Fakat bu böyle değil, ölüm insanoğlunun ortak kaderi, ve en mutsuz olan henüz bulunmadığı gibi, onu bu sınırlar içinde aramak gerekir (SKS 2 : 214).

> Sonsuz hayatı ümit eden bir birey, var olandan feragat ettiği için, bu anlamda kesinlikle mutsuz bir bireydir, ancak doğrudan konuşursak mutsuz değildir, çünkü kendisini bu umutta var eder, dolayısıyla sonluluğun birtakım unsurlarıyla çelişkiye düşmez. Buna rağmen, umudun içinde var olamıyor, ümidini kaybediyor, sonra tekrar umut ediyor, vs., , bu durumda kendinden yoksun kalıyor, sadece şimdide değil, gelecekte de; bu şekilde bir mutsuzluk şekline sahip oluruz (SKS 2: 217).

Kaynakça

Søren Kierkegaard Scrifter, 17, *Journalen AA*, 1837, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2005.

Søren Kierkegaard Scrifter, 5, *To Opbyggelige Taler*, 1843, Søren Kierkegaard, Forskningscenteret, 2004.

Søren Kierkegaard Scrifter, 9, *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2009.

Søren Kierkegaard Scrifter, 2, *Enten-Eller I*, 1843, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2012.

Kierkegaard Søren. *The Sickness unto Death*, Howard V. Hong- Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1983.

Kierkegaard Søren. *The Concept of Anxiety*, Çev: Reidar Thomte, Princeton University Press, New Jersey: 1980.

Beabout Gregory R. *Freedom and Its Misuses*, Marquette University Press, Georgia: 1996.

Marino Gordon. *A Critical Perspective on Kierkegaard's "At a Graveside", Kierkegaard and Death*, Ed. Patrick Stokes&Adam Buben, Indiana University Press, 2011.

Stocks Patrick- Buben Adam. *Kierkegaard and Death*, Indiana University Press, 2011.

Watkins Julia. *Kierkegaard's View of Death*, History of European Ideas, Vol. 12, No. 1, Pergamon Press, 1990.

V. BÖLÜM:
YAŞAM FELSEFESİNDE
YAŞAM VE ÖLÜM

1. YAŞAMI OLUMLAYAN BİR FİLOZOF OLARAK BERGSON



ÖZGÜR EKİNCİ[1]

Giriş

Felsefenin en önemli amacı hayatı anlamak ve anlamlandırmaktır. Peki hayat tam olarak neyi ifade eder? Hayat bitmek bilmez bir oluş mudur? Yoksa hayatın oluş şeklinde gözüken kısmı sadece bir görünüşten mi ibarettir? Gerçekten hayatı anlamak istiyorsak, bizi yanıltan bu görünüşü aşıp, onun altında yer alan durağan, değişmez öze mi ulaşmamız gerekir? Hayatı anlamının yolu veya yöntemi nedir? Bizim hayatı anlamamızı sağlayacak olan akıl mı, duyular mı yoksa bunların ötesinde sezgisel bir güç müdür? Felsefi düşünme etkinliğinin var olduğu ilk günden beri, her ne kadar farklı güzergahlar izlense de, bu soruların ön plana çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda, felsefi rotasını hayata çevirmiş bir filozof olarak, Henri Bergson, çağdaş felsefede, özellikle de çağdaş Fransız felsefe sahnesinde, ilgi çekici bir filozof olarak karşımızda durmaktadır.

[1] Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

Batı felsefesinin Descartes ile başlayan dönemde insan temelli bir felsefe ürettiği söylenebilir fakat bu insan tutkuları, duyguları, idealleri ve bütün gerçekliği ile kanlı canlı bir insan olmaktan ziyade daha çok özsel, soyut ve bütün insani özelliklerinden arındırılmış tanımsal bir insan görüntüsünü temsil eder. Bu insana bakış açısının ilerleyen çağlarda devam ettiği, insana benzer bakış açısının hayatı anlamlandırma çabalarından biri olan bilimde de aynı şekilde devem ettiği söylenebilir. Böyle bir dönemde, hayata bakış da durağan, niceliksel, somut ve determinist olmuştur. Bu bakış açısında, Auguste Comte'un pozitivizminin büyük bir tesiri olduğundan bahsedilebilir. Hayatın ve insanın bu şekilde değerlendirildiği bir dönemde, bu düşünce yapısının tam aksi yönünde felsefesini ortaya koyması bakımından Bergson felsefeye yeni bir soluk getirmiştir.

Heraklitos'un çağdaş dönem temsilcisi olarak Bergson, oluşun filozofudur. Bergson için hayat akmaktadır, sürekli oluş halindedir. Bu akışın veya oluşun güzergahı önceden kestirilemez ve bu oluş olasılıklarla yüklüdür. Bergson felsefesinde bu oluşa yönünü veren yaratıcı hamledir. Yaratıcı hamle, hayatın, canlılığın kaynağıdır. Yaratıcı hamlenin üç önemli durağından bahsedilebilir: Bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Bu üç durak birbirini doğrusal olarak takip eden üç durak değil, her biri kendi yolunun sonunu ifade eden üç farklı güzergahtır. Bitkiler uyuşukluk, hayvan içgüdü ve insan da zeka özelliği ile hayatın diğer hamlelerinden ayrılır. İnsanı diğer canlılardan ayıran özellik bilinçli/şuurlu olmasıdır. Bilinç ise sadece zekadan ibaret değil, aynı zamanda sezgisel bir yönü de içinde barındırır. Hayatı bir oluş olarak değerlendiren Bergson, hayatı zekayla değil, sezgiyle kavrayabileceğimizi düşünür. Ayrıca bilinçli bir varlık olarak insan bir hafızaya/belleğe sahip olması bakımından diğer canlılardan ayrılır. İnsan hep şimdiyi yaşar, fakat belleği sayesinde içinde tuttuğu geçmişi şimdisinde akar ve geleceğine yön verir. Geçmiş ve hafızası sayesinde insan sadece yaşamaz, yaşanmışlıkları, yaşanmamışlıkları, korkuları, gelecek tasavvurları ile her an hayatına yön verir. Hayatı anlamlandırma çabasında Bergson'un bellek, süre ve sezgi arasında kurduğu ilişki oldukça farklı bir okuma olarak karşımızda durur. Bergson için oluş tam olarak neyi ifade eder? Yaratıcı hamlenin iki güzergahı olarak gördüğü hayvan ve insan arasında aynca onlara isnat ettiği içgüdü ve zeka arasında nasıl bir ilişki vardır? İnsanın bir belleğe sahip olması insana nasıl bir imtiyaz kazandırmıştır? Hayatı anlamamızı sağlayan sezgi ile ne kast edilmektedir? İnsan sadece yaşayan değil, ölümlü de bir varlıktır, Bergson felsefesinin ölüm olgusu karşısında tavrı nedir? Bu makalemiz bu sorular bağlamında, bir yaşam filozofu olarak Bergson'u okuma çabası üzerine odaklanmıştır.

Hayat Hamlesi ve İki Büyük Durağı: İçgüdü ve Zeka

Bergson felsefesinde yaratıcı hamle, hayatın kaynağıdır. Fakat şu an yeryüzünde görülen canlıların meydana gelmesi için maddeyle sürekli yüzleşmesi gerekir. Bergson'da madde, hayat hamlesinin hareketini kesen, önüne engeller çıkaran bir mad-

de olarak çıkar, karşımıza. Madde ve hayat hamlesi, yaratıcı evrimin her aşamasında kendilerinden bir parça kaybedip, birbirine daha çok yaklaşıp, daha bütünsel bir görünüm sergilerler. Yaşamda ortaya çıkan her şey, bu ikisi arasındaki ilişkinin bir ürünüdür. Hayat hamlesi, maddeyle her yüzleşmesinde hem kendi istediği hamleyi tam olarak ortaya koyamayıp, eğilip, bükülürken aynı zamanda ilerlemede kaydeder. Çünkü maddeyle her karşılaşması aynı şekilde maddeyi daha fazla eğip büker. Yani bu süreçte madde ve hayat birbiri içine siner ve bir bütünlük arz eder (Bergson 2011: 191). "...Hayat hamlesi, bir yaratma isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratmaz, çünkü daima madde ile yani kendi hareketinin zıttı olan zaruri bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de, o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmaya bakar" (Bergson 1986: 324). Hayat hamlesi, madde engelinden dolayı, düz bir istikamet izlememekte, farklı güzergahlarda akmaktadır. Bitkilerde uyuşuk bir durumda, hayvanlarda içgüdü ve insanda zeka ile ortaya çıkmaktadır (Gündoğan 2010: 27). Hayat hamlesinin bu üç önemli durağı birbirini doğrusal bir şekilde izlememektedir. Bu üç durak, yaratıcı tekemülün, üç farklı istikametidir. Fakat yine de, tekamülün bu üç durağı üzerine düşündüğümüzde, bunlarda ortak bazı özellikler olduğunu sezinleyebilir ve bitki, hayvan ve insana doğru düz bir istikamet olduğunu düşünebiliriz. Bergson'a göre bunun sebebi, "...hayat(ın) başlangıcından itibaren, birbirinden uzaklaşan tekammül yollarına ayrılmış tek bir ve aynı hamlenin devamı..."(Bergson 1986: 78) olmasıdır. Her ne kadar güzergahları farklı olsa da çıkış noktaları, kökenleri ya da hayat kaynakları aynıdır. Bu nedenle de, birbirinden bazı özellikler taşıyor olmaları normaldir. Bergson hayat hamlesinin kollara ayrılarak yaratıcı evrimi nasıl gerçekleştirdiğini bir çocuğun şahsiyetinin oluşma süreci üzerinden örnek vererek anlatır. Çocukluk evresinde, insanın şahsiyeti oluşmadan önce, çocuğun olabileceği iç içe ve olasılık halinde birçok şahsiyet vardır. İlerleyen yaşında birbirinden farklı olarak bulunan bu karakterler birbiriyle uzlaşamaz olur ve insan da sadece bir hayat yaşadığı için bunlardan birini seçmek zorunda kalır. Buna benzer şekilde, hayat da birbirinden çok farklı olanakları kendi içinde taşır, fakat hayat bu olanaklardan sadece birini seçmek zorunda değildir. Hayat hamlesi, bu olanakların her biriyle ayrı bir yöne gider (Bergson 1986: 137). Bergson madde ile hayat hamlesi arasındaki ilişkiyi ve yaratıcı evrimin hamlelerindeki belirsizliği top güllesi üzerinden verdiği örnekle açıklar:

> Eğer hayat da topun ağzından çıkan bir gülle gibi tek bir yol olsaydı tekamül hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti. Fakat burada birden bire patlamış ve misketlerinin her biri birer gülle olarak yeniden patlaya patlaya pek uzun zamanlar devam etmiş bir gülle karşısındayız. Bu ufalanmış patlamaların dağılmış hareketlerinden ancak bize en yakın olanları idrak ediyoruz. Ana harekete kadar varmak için de bu dağılmış hareketlerden başlayarak derece derece gerilere gitmek lazım gelir.

> Patlamış bir güllenin parçalanması, üzerine aynı zamanda tesir eden iki kuvvetle açıklanır: barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete karşı gösterdiği mukavvet (Bergson 1986: 135).

Bergson'un gülle örneğinde de ifade ettiği gibi, yaratıcı tekemülün izleyeceği güzergah belli değildir. Hayatın akacağı güzergahı önceden bilemeyiz ve hayat bir gayeye doğru değil, birçok ihtimali içinde saklayarak akmaya devam eder. Hayat hamlesi ile maddenin her yüzleşmesinde birbirlerini eğip bükmelerinden çıkacak sonucu tam olarak bilemeyiz. Bu noktada, Bergson insanı evrimin son noktası veya hayatın varacağı son gaye olarak gören felsefelere karşı çıkar. İnsan yaratıcı evrimin varmak istediği son nokta değildir. Aksi olarak, insan da yaratıcı hamlenin, hamlelerinden biridir. Hatta Bergon biraz daha ileri gider. Eğer yaratıcı evrim insana giden güzergahta farklı bir yola sapsaydı, insan şimdiki bedensel ve ruhsal halinden oldukça farklı olabilirdi. İnsan, sadece yaratıcı evrimin muhtelif yollarından birinin son durağıdır. Eğer insan kendi güzergahının son durağı olarak değerlendirilirse, insana evrimin hikmet-i vücudu olarak bakılabilir (Bergson 1986: 342). Bütün bu söylemlerine rağmen Bergson, insanın bir zekaya sahip olması bakımından diğer canlılardan daha üst bir seviyede ve bu sayede kendi seçimlerini yapma özgürlüğüne sahip olduğunu kabul eder. Bergson yaratıcı hamlenin üç güzergahından bahseder. Bitki, hayvan ve insan. Özellikle de, hayvanın içgüdü ve insanın zeka özelliği üzerinde durur.

Bergson hayvanlarda en önemli özellik olarak içgüdüyü, insanlarda ise zekayı görür. İçgüdü, organik alet kullanabilme yeteneğini ifade eder. Zeka ise yapay ya da inorganik alet yapma ve kullanma yeteneğini ifade eder (Bergson 1959b: 42-43). Hayvan, doğada olanı olduğu gibi kullanabilme yeteneğine yani içgüdüye sahipken, insanın doğayla ilişkisi böyle sabit veya standart bir yön izlemez. İnsan doğada olmayanı düşünme ve doğada olanı dönüştürme yeteneğine yani bir zekaya sahiptir. Ayrıca hayvanlar kendi türünün doğayla ilişkisine uygun olarak davranırken, insanlar için aynı şekilde geçerli türsel bir ilişkiden bahsetmek mümkün değildir. Her ülkenin, her ırkın, hatta her insanın doğayla ilişkisi özeldir, her zaman birbirine benzemez ve insan türüne göre kategorize edilemez. Kimi insan doğaya hükmetmeyi, kimi onun bir parçası olarak yaşamayı, kimi onu kendine ait cansız bir mekan olarak görmeyi tercih edebilir. Bu bizi şu sonuca da götürür ki; "...Bir insanı tanımak, onu başka insanlardan ayırt etmektir. Fakat bir hayvanı tanımak, genellikle ait olduğu türü tanımaktır" (Bergson 2011: 166). Bunun en önemli nedeni ise, insanın içgüdünün yanında fazladan bir zekaya da sahip olmasıdır. Yaratıcı hamlenin hayvana sadece içgüdüyü vermiş olması ve insanın fazladan bir zekaya sahip olması bu iki canlı türünün doğayla ilişkisini etkilemiştir. Benzer şekilde, içgüdüsel hareket eden hayvanlar ile zekalarını kullanarak hareket eden insanın aynı zamanda kendi türleri ile ilişkileri de aynı olmayacaktır.

Bergson toplumsallık ile içgüdü arasında bir bağ kurar. Toplumsal varoluşu hayat hamlesinin ortaya koyduğu şekillerden biri olarak gören Bergson, toplumsallığı

sadece insan dünyasına ait olarak da düşünmez. Bergson hayvan dünyasındaki toplumsallığa bal arıları ile karıncaları örnek verir (Bergson 2011: 108). Bal arılarının ve karıncaların nasıl organize çalıştıklarını görmüşüzdür ve aralarındaki iş bölümü temelli toplumsallığa dair birçok çalışma yapılmıştır. Yine de Bergson'un hayvan dünyasının geneli için böyle bir toplumsallık öngörmesi ilginç durmaktadır. Hatta Bergson, toplumsallık ile içgüdü arasında bir bağ kurduğu için, toplumsallığı daha çok hayvan dünyasına ait bir özellik olarak değerlendirir. Bergson'a göre, insan sadece içgüdüye sahip olsaydı, hayvan alemlerinde olduğu gibi sadece toplumsal bir varlık olarak yaşamını sürdürebilirdi. Fakat hayat hamlesinin sadece insana verdiği zeka sayesinde insan, bir ferdiyet kazanmıştır (Bergson 2011: 85-86). Bergson, zekanın toplumsallığı bozucu ve ferdiyetçiliği ortaya çıkarıcı bir etkiye sahip olduğunu düşünür. Zeka sayesinde birey sadece toplumun bir ürünü değil, kendi kararlarını verebilen özgür bir varlık da olabilmektedir (Bergson 2011: 245). Bergson'un toplumsallıkla içgüdü arasında kurduğu ilişki ve aynı zamanda toplumsallıkla bilinci ayırmış olması ilginç bir bakış açısı/okuma olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum ise Bergson'un toplumsallığı iş bölümü olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Toplumsallık, hayvanlarda ve insanlarda ortak görülen hayat hamlesinin şekillerinden biridir. Fakat toplumsallaşmak son durak da değildir. Bergson, *Dinin ve Ahlakın Kaynağı*'nda, toplumsallaşmadan sonra, hayat hamlesinin seçkin insanlarla bir adım daha ileri gittiği söyler (Bergson 2011: 90). *Seçkin kişiler* adlandırması/söylemi, bilginin en üst kaynağı olan sezgi boyutunun farkında olan kişileri ifade etmektedir. Hayat hamlesi bu insanlar aracılığıyla bir adım daha ileri gider. "...Hayat, normal olarak, insan soyunun başından beri ayırt edici özelliği olan toplum şeklini kabataslak korur fakat her biri bir yaratıcı evrim çabasını temsil eden bireyler sayesinde de, yeni bir tür meydana geldiği zamanda olduğu gibi, istisnai olarak onun şeklini de değiştirebilir" (Bergson 2011: 87). İnsan bir zekaya sahip olduğu için sadece içgüdüsel olarak toplumsal varlığı korumaya çalışmaz aynı zamanda zekası sayesinde kendi bireyselliğine ve özgürlüğüne de uygun davranır.

Yaratıcı hamlenin insana verdiği en büyük imtiyaz olan zeka, diğer canlılar karşısında insana bir ayrıcalık tanısa da, bilme veya hakikati anlamada yeterli değildir. Çünkü Bergson'a göre, zekanın çalışma yöntemi ile hakikat birbirine uymaz. "...zeka ister şu, ister bu kanuna göre olsun, olabildiğince parçalara ayırmak ve bunları herhangi bir sistemde yeniden sentezlemek gücü"dür (Bergson 1986: 207). Oysa ki, Bergson için hakikat, sabit, durağan ya da bölünebilir değildir. Hayat süreklilik arz eden bir oluştur. Bu yüzden de, "...hayat, zekayı aşar..." (Bergson 1986: 68-69).

Hakikati veya bilgiyi zekayla tam olarak kavrayamayız. Çünkü zeka hayatın içine giremez, hayatı olduğu gibi değil, parçalarına ayırarak, hareketsiz ve zamansız şekilde ele alarak anlamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle, zeka akmakta olan hayatı durağanlaştırır ya da belli bir anını yakalayarak anlamaya çalışır ve hayatı bu anlar üzerinden sabit kavramlarla ifade eder. Oysa hayat sürekli bir oluş veya akış içindedir.

"...sabit kavramlar hareket eden gerçeklikten düşüncemizle çıkartılabilir fakat buna karşın, sabit kavramlarla gerçekliğin hareketliliğini yeniden inşa etmenin hiçbir çaresinin olmadığı gayet açıktır"(Bergson 2001: 40).

Mucitler, sanatkarlar veya bilim adamları yeni bir buluş, yeni bir eser ya da yeni bir bilimsel hakikati bulabilmek için bütün ömürlerini harcarlar. Bilim adamı yanılacağı binlerce deney yapar, sanatçı çöpe atacağı binlerce eser ve mucit eksik binlerce icat denemesi. Bütün bu süreçler belli bir zekanın ürünüdür. Fakat hayatlarını verdikleri eseri veya icadı, kendi içlerine döndükleri ve düşünce alemleri içindeki dalgın bir anda bulurlar (Tunç 1986: XXIX). Buraya kadar anlatılanlar pek de ilginç değildir. Çünkü çoğu keşfin hiç beklenmeyen bir anda, absürt şekillerde ortaya çıktığı yeni bir bilgi değildir. Newton'un başına elma düşer, yer çekimini bulur. Arşiment banyo yapmak için girdiği küvetten bir anlık dalgınlık anında suyun kaldırma kuvvetini bulup, sokağa fırlar. Bilim tarihi buna benzer birçok örnekle doludur. Tabi bu örneklerin gerçekliği veya metafor olup olmadıkları tartışılabilir. Bu çok da önemli değildir. Burada vurgulanmak istenen nokta, hayatın veya bilginin tamamen zekaya dayalı bir sürecin ürünü değil, bu süreci içinde barındırmasına rağmen bir üst bakış olarak sezgiye dayanmasıdır. Bütün bu örnekler bir tesadüften daha fazlasıdır. Bilim adamların çoğu buluşu, o buluş için bir uğraş içinde oldukları süreçlerde değil, kendi içlerine çekildikleri, bir dalgınlık anında, anlık bir kavrayışla bulunmuştur. Bu ise sezgisel bir süreci ifade eder. Fakat bu sezgisel süreç, saf bir sezgiyi ifade etmez, bu sezgisel süreç yaşamla ilintilidir. Bilim adamlarının/sanatkarların kendi içlerine kapandıkları o anlar, hafızaları sayesinde geçmişle/tecrübeleri ile yüzleştikleri anlardır. Bu bağlamda, sezgi, bellek ve süreyi içinde barındıran üst bir kavrayıştır. Tanrısal bir sezgi değil, yaşantıyla ilintili bir üst bakış veya kavrayıştır.

Hafızaya Sahip Bir Varlık Olarak "İnsan" ve İnsana Ait olan Bir Zaman Olarak "Süre"

Hayat zekayla değil, ancak sezgisel olarak kavranabilir. Fakat sezgi bir anlık Tannsal ilhamdan ziyade, insanın yaşanmışlıkları ile ilgilidir. Bütün yaşanmışlıkların toplandığı yer ise bellektir. Bu bağlamda Bergson felsefesinde bellek önemli bir yere sahiptir. Bergson, insanı ne parçalarına bölerek anlamaya çalışır, ne de belli bir gayenin ürünü olarak görür. Ona göre empiristlerin en büyük yanılgısı analiz yöntemi ile insanı parçalara ayırıp sonunda bütün bu parçaların toplamını bir ben olarak görmeleridir. Bu fikir zemininin karşısında yer alan rasyonalistlerin ben inşası ise, birlikli ve soyuttur. Bergson her iki kanadı da yetersiz ve eksik bulur. Bergson'a göre bir şeyi kavramak bütünsel bir sezgiyle mümkün olabilir (Bergson 2001: 30; Topçu 2011: 50). Bütün filozoflar gibi varlık skalasında insana ayn bir ihtimam gösteren Bergson, bunun yanında onlardan farklı olarak insanın ne maddesel yanı olarak bedenine ne de tinsel yönü olarak aklına yönelmez. Bu filozofu diğer filozoflardan ayıran nokta da tam da burasıdır. Çünkü materyalist ve idealist hesaplaşmanın devam ettiği ve bu iki keskin cephe arasında Kartezyen bir problem olarak kalan özne,

Bergson yönetmenliğinde, bunlardan farklı, oldukça renkli, değişken, dinamik ve heyecan verici bir senaryoyla sahne alır. Bergson'un öznesi, alışık olduğumuz gibi aklı sayesinde bir üstünlük kazanmaz.

Elbette ki Bergson da diğer filozoflar gibi öznenin akılsal yönünü olumlar fakat o, özneyi belleğe sahip bir varlık olarak değerlendirir. Bellek ise, ne fizyolojinin dediği gibi beynin sinirsel etkilerinin bir sonucu ne de tamamen ussal olandır. O bellek ile zaman arasında bir ilişki kurar. Bellek akılsal bir yön barındırmasının yanında içinde psikolojik ve duygusal bir yön de barındırır. Bunun sebebiyse, belleğin geçmişle ilgili olmasıdır. Bergson için geçmiş olarak ifade edilen zaman dilimi ondan önceki bazı düşünürlerde dile geldiği gibi, geçmişte yaşanmış ve bitmiş olan bir zaman dilimi olarak değerlendirilmez. Aksine geçmiş geçmeyendir, şimdi de anılarda devam edendir. Fakat bu devamlılık ne geçmişin aynı şekilde tezahürünü ne de anıların şimdi de hatırlanmasını ifade eder. Yani geçmiş şimdide var olmaya hatta yeni bir şekilde tekrar tekrar var olmaya aynı zamanda geleceğe de şekil vermeye devam eder. Bütün bunlar ise bellek sayesinde mümkündür (Bergson 1986: 16). Belleğin tarifi, Bergson'un zaman anlayışında gizlidir. Bergson'un zaman anlayışı diğer düşünürlerin zaman anlayışından oldukça farklıdır. Bergson kendi zaman anlayışını süre olarak adlandırır. "...Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir"(Bergson 1986: 16).

Bergson zamanın bölünebilir veya parçalanabilir olduğunu düşünmez. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılan zaman aralıklarının gerçekte bir karşılığı yoktur. O, şimdi üzerine odaklanır. Şimdi dendiğinde, "...Buradan anlaşılan şey, geçmişi gelecekten ayıran bölünmez bir sınırsa, şimdiki andan daha az varolan hiçbir şey yoktur. Bu şimdiki zamanı olması gereken olarak düşündüğümüzde, henüz yoktur; var olan olarak düşündüğümüzde ise, çoktan geçmiştir. Tersine, şimdiki zamanı bilincin somut ve gerçekten yaşadığı bir şey olarak görürseniz, bu şimdiki zamanın büyük ölçüde yakın geçmişten oluştuğu söylenebilir. ...Genellikle yalnızca geçmişi algılarız, katışıksız şimdiki zaman, geleceği kemiren geçmişin anlaşılmaz ilerlemesidir"(Bergson 2007: 112). Zaman ya da Bergson'un deyimi ile süre, birbirini niceliksel olarak değil, niteliksel olarak takip eden ve bölünemez bir oluşun ard ardalığıdır. Zamanın bölünememesinin sebebi ise, geçmiş, şimdi ve geleceğin bellekte, birbirinden koparılamayacak şekildeki devamlılığıdır. Bergson'a göre geçmiş, geçmeyendir, o hep şimdimizde, karar verdiğimiz her anda var olmaya devam edendir.

Bergson'a göre zamanın bölümlere ayrılması ve bu ayrılmanın olağan karşılanmasının en büyük sebebi zamanın mekanla karıştırılmasıdır. Mekanlaşan zamanın, mekanda olduğu gibi, parçalara bölünebileceği düşünülür. Halbuki, mekansallık, soyut, niceliksel ve dışsal olana yönelirken, zaman niteliksel ve içsel olana yönelir (Bergson 1990: 95, 111-112; Er 2012: 118). Bu nedenle de, Bergson felsefesi, zaman ve mekanı birbirinden ayırır ve zaman üzerine yönelir. Fakat Bergson'un zamanı dışarıda akıp giden bir zaman değil, insanı içeriden yakalayan ve insanın belleği sayesinde kavradığı bir zamandır. Bergson, zamanı seçer ve insana içeriden

yönelir. "...Zaman, sırf bizdedir. Dışarıda yoktur. Zaman, sırf içsel olan ve mekana ihtiyaç duymayan vicdani olayların kesintisiz ardı ardına gelişi ve sürekliliğini algılamaktan ibaret bir duygudur. Ve sırf özneldir. Bunda da yalnızca hafızanın rolü vardır. Hafıza olmayınca zaman yoktur" (Rıza Tevfik, s. 125). Hayat akmaktadır ve sürekli bir hareket halindedir. Dışardan her şey her ne kadar durağan, donuk ve temas edilebilir görülse de, gerçekte her şey her an değişmekte, gelip geçmektedir. Yani hayat durdurulamaz bir akış içindedir. İnsan madde perdesine sahip olduğu için bu akışın farkına varamamaktadır. Zeka da maddeye odaklanıp, ona yöneldiği için ve bu oluşu, hayatı tam olarak kavrayamamaktadır. Yine de, bilinçli bir varlık olarak ancak insan hayatı tam olarak kavrayıp anlayabilir. İnsan şuurlu bir varlıktır. Şuur ise sadece zekadan ibaret değildir. Şuurun ayrıca önemli bir kısmı da sezgidir. Fakat şuur maddeyle yüzleştiği ve onu fethetmeye çalışırken kendinden çok şey kaybettiği için adeta zekalaşmıştır ve maddeye odaklanmıştır. Bu nedenle de insandaki şuur neredeyse zekadan ibaret hale gelmiştir. Yine de bu şuurun en önemli özelliğinin yok olduğu anlamına gelmez. Ara sıra, belki cılız ve süreksiz bir şekilde, kendini gösteren sezgi özgürlüğümüz, tabiattaki yerimiz hakkında bizi zekanın körlüğünden kurtarıp aydınlatmaktadır (Bergson 1986: 343-344). Sezgi bütün bu anlık aydınlanmaları bellek sayesinde yapar.

Bergson'a göre, bellek yaşadığımız hatıraları veya geçmişimizi silmez, onları hep aktif olarak tutar. Hayata dair verdiğimiz her kararda, bize geçmişte o olaya benzer algılarımızı hatırlatır ve vereceğimiz kararda yardımcı olur (Bergson 2007: 167; Er 2012: 122). Fakat buradan belleğin geçmişi olduğu gibi bize sunduğu ve geçmişin kendi olduğu şekli ile şimdimize ve geleceğimize yön verdiği gibi bir sonuca varamayız. Bellek, "...artık bize bizim geçmişimizi sunmaz, onunla oynar; ve bellek adını hala hak ediyor olması, eski imgeleri koruduğu için değil, bunların yararlı etkisini şimdiki ana dek uzattığı içindir" (Bergson 2007: 62). Bergson'un hayatı anlama çabasına nüfus edebilmek için bellek, süre ve sezgi arasındaki ilişkiyi iyi anlamamız gerekir. Ş. Tunç, çevirisini yaptığı *Yaratıcı Tekamül* adlı Bergson eserine yazdığı önsözde bu ilişkiyi şu şekilde dile getirir:

> ...hür hafıza, yani bütün geçmişimizdir. Bunun için düşünce, geçmişten hale ve halden geleceğe doğru uzayan bir oluştur diyebiliriz. Hakikatte unutmaların sebebi, maddiliğin engelleridir. Nitekim maddi engellerden uzaklaştığımız nispette geçmişten, dinamik hafızadan, karakterden faydalanınız. Sanat adamlarının karakter tipleri yaratabilmeleri, duygularının çoğu rüya ve hülya hayatı içinde geçirmelerindendir. Bunlarda halin pratik icaplarına karşı görülen sürekli dalgınlık bir şahsiyet hayatı yaşamakta olduklarını açıkça gösterir. Pratik idrakler ise dinamik hafızadan pek az istifade ederler. Nazariyatçılar, sanat adamları, mucit ve kaşifler bütün karakter ve bütün geçmişleri ile çalışanlardır. Halbuki pratik adamlar otomat bir tekrar ve alışkanlık makinası gibidirler. Bütün şahsiyetleri ile çalışmalarında hakim olan, gizli ve içsel bir faaliyettir, bu itibarla ruh hayatları adeta

içgüdü faaliyetlerini andırır. Halkın olağanüstü gördüğü bu çeşit şahsiyetlere verilen "meczup", "mazanne" hatta "deli" lakapları bütün karakterleri ile yaşayanları pratik faallerden ayırmak için fark edilmeden bulunmuş tabirler olsa gerektir (Tunç 1986 : XXIX).

İnsanın hakikati olduğu gibi, bir şimdi, oluş ya da hareket olarak algılayabilmesinin önündeki en büyük engel maddedir. Madde insanda unutkanlığa sebep olur. İnsanın bir hafızaya sahip olması onu bütün diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. Her insanda bir hafıza vardır fakat her insan bu hafıza sayesinde hakikati kavrayamaz. Çünkü hakikati anlamak için bilimin yaptığı hatayı yapmaktan (maddeye takılmaktan) vazgeçmek gerekir. İnsanın bu kavrayışa sahip olabilmesi için kendi içine yönelmesi gerekir. Kendi içine yönelen, dikkatini dışardan içeri çeviren insan, hafızası sayesinde, geçmiştte yaşadığı tecrübeleri, anıları zekasal bir yönelimle değil ama bir anlık sezgiyle geçmiş, şimdi ve gelecek arasında çizilen ayrım çizgilerinden sıyrılarak bir oluş içinde kavrar. "...Şimdiki zamanı bilincin somut ve gerçekten yaşadığı bir şey olarak görür..." (Bergson 2007: 112). Çünkü hayat hep akmaya devam eder. Bu yüzden, hayat bir zaman olarak tarif edilecek olursa, hayat akmakta olan bir şimdidir. Şimdiyiyse zekayla değil, ancak sezgisel olarak yakalamak mümkündür.

Eğer insan bir belleğe sahip olmasaydı, hayatı ve oluşu kavrayamaz ve anlık algılara sahip olurdu. Bu nedenle de, dünya hakkında da her hangi bir kavrayışa sahip olamazdı. Diğer canlılarda geçmiş ile şimdi arasında ilişkiyi oluşturacak bir şuur yoktur. Geçmiş ile şimdi arasında böyle bir şuur oluşturmak ise zaman duygusudur (Rıza Tevfik, s. 125). "Zaman bu duygu ile ilgilidir. Zaman duygusu, dışarda değil, bizzat insanın içinde olan bir şeydir. Zaman, sırf içsel olan ve mekana ihtiyaç duymayan vicdani olayların kesintisiz ardı ardına gelişi ve sürekliliğini algılamaktan ibaret bir duygudur. Ve sırf özneldir. Bunda da yalnızca hafızanın rolü vardır. Hafıza olmayınca zaman yoktur" (Rıza Tevfik, s. 125).

Bellek, süre ve sezgi arasındaki ilişkiyi anladığımızda, insan dünyasının imkanlarla dolu olduğunu fark ederiz. İnsan denilen canlı, hiçbir zaman aynı şekilde hareket etmez; çünkü onun karakteri sürekli oluş halindedir. O olmuş bitmiş değildir. Geçmişte yaşadıkları/tecrübeleri/hatıraları onu sürekli olarak yeniden şekillendirmektedir. Bu nedenle de, onun yaşadığı her olay ve her anısı biriciktir ve bir daha aynı şekilde tekerrür etmez. İnsan hayatında birbirine benzer iki olay yaşayabilir, fakat iki olaya yaklaşımı, olayların onun üzerinde tesiri aynı olmayacaktır. Buna sebep olan en önemli etkense insanın bir belleğe sahip olmasıdır (Bergson 1986: 18). İnsan diğer canlılar gibi sadece yaşamaz. O yaşadıklarından hatta başkalarının yaşadıklarından ders çıkarır. Hayatını sürekli buna göre yeniden, yeniden şekillendirir. Bu yüzden bir insanı anlamak, onun yaşadığı olay karşısında nasıl bir karar vereceğini önceden kestirmek, çok zor bir iştir. Hatta bir insana birkaç yıl sonrasından bir sahne gösterip, yaşadığı bir olay karşısında verdiği tepkiyi ya da karar anını gösterme şansımız olsa, olayda verdiği karardan dolayı kendi bile şaşırabilir. Çünkü o

karar vereceği ana kadar geçirdiği birkaç yılda yaşadıklan bu kararda büyük tesir göstermiş olabilir. İnsanı özgür kılan da bu belirsizlik alanıdır.

> ...Canlı varlık seçer veya seçmeğe meyleder. Onun rolü yaratmaktır. Geriye kalan her şeyin belirli bulunduğu bir alemde onu, bir belirsizlik bölgesi çevirmiştir. Geleceği yaratmak için sanki şimdiden bir şeyler hazırlamak gerekirmiş gibi; sanki olmuş bulunacak şeyin hazırlanması ancak olmuş bulunan şeyin kullanılabilmesiyle sağlanabilirmiş gibi hayat daha başlangıçtan beri geçmişi banndırmak ve geçmişin şimdinin ve geleceğin birbiri üzerine bindirdiği ve bölünmemiş bir süreklilik vücuda getirdiği bir süre içinde geleceği şimdi içre yakalamak bakımından harcanıp durur: bu hafıza ve bu geleceği şimdi içre yakalayış, görmüş olduğumuz üzere, şuurun ta kendisidir. İşte bundan dolayı da, edim olarak değilse bile güç olarak, şuur hayat ile aynı derecede şümullüdür (kapsamlıdır) (Bergson 1959a: 30).

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, Bergson hakikat anlayışının hayatın tam içinde yer aldığını görmekteyiz. Bergson için hayat, akıp gitmekte olan bir oluş ve bu oluşu ifade eden bir süre anlamına gelir. Böyle bir süre ise ancak bellek sayesinde kavranabilir. Bergson'un bellek ile süre arasında kurduğu bu bağlantılar, dışarda bulunan ve akan bir zaman anlayışı olarak değil, içimizde bulunan ve bizim yaşamımıza bağlı bir zaman anlayışını ifade eder. Bu zamanın anlaşılması da yine insanın şuuruna bağlıdır. Bu anlaşılma şuurda bulunan zeka ile değil, sezgi ile mümkündür. Çünkü her şeyi bölmeye, donuklaştırmaya alışmış zihnimiz bu zaman anlayışını kavrayamaz. Tamamen içeride yaşanan ve bellek ile ilgili olan bu zamanı ancak sezgi yoluyla anlayabiliriz. Hem süre anlayışı hem de sezgisel kavrayış kişisel olduğu için, Bergson'un felsefesi psikoloji kökenli bir yaşam felsefesi kendisi de psikolog bir filozof olarak görülebilir (Gündoğan 2010: 48).

Ölüm Korkusu/Tasavvuru ve Ölüm Korkusu ile Yüzleşme

Bir yaşam filozofu olarak Bergson, hayatın sonsuz bir yaşam vaadi olmadığının farkındadır. "...Yaşayan her canlının bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır" (Bergson 1986: 31). Zaman ise, belki insan türü için değil ama bireysel insanı ele aldığımızda, bir başlangıç ve sonu ifade eder. Her canlının ölümlü olduğu olgusu, her düşünür tarafından kabul gören bir olgudur. Fakat yine de ölüm, yaşamın, canlılığın zıttı olduğu için ürpertici bir kelime olarak karşımızda durmaktadır. Bu ürperti duygusu ile başa çıkma şekli her filozofta farklı olmuştur. Ölüm bir son anlamına gelse de, bazı filozoflar ölümü bir son olarak değerlendirmemiştir.

İnsanı beden ve ruha ayırıp, ruhun üstünlüğüne inanan düşünürler, ölümün insanın madde esaretinden bir kurtuluşu olarak görmüşlerdir. Bu düşünürlere Sokrates, Platon, Farabi, Mevlana v.b. örnek verilebilir. Ölümün son olmadığı kanaatine sahip olan düşünürlerin çıkış noktalan aynı olsa da, fikirlerini ortaya koyarken izledikleri güzergahlar aynı olmamıştır.

Sokrates, ölümüne karar veren mahkeme karşısında kendini savunurken, ölümün korkulacak bir şey olmadığını söyler. Çünkü ölüm şu iki durumdan bir olarak görülebilir: Biri hiçlik ki hiçliğin bir bilinci olmayacağı için, ölümden korkmak diye bir şey olamaz. Diğeri ise, ya söylendiği gibi bir değişim, ruhun bir yerden başka bir yere göçmesidir. Eğer söylendiği gibi ölüm "öte hayat"a bir geçişse ve orada buradan göçmüş dostlarla buluşulacak ve artık ölüm korkusu olmayacaksa o halde orası bu dünyadan daha güzel bir yerdir. Bunun için ölümde korkulacak hiçbir şey yoktur (Platon 2006a: 103-105). Sokrates, bu nedenle idam edileceği gerçeğini metanetle karşılamış ve arkadaşlarının kaçış tekliflerini reddederek onları teselli etmiştir (Platon 2006b: 55-56). Platon, ölümün sadece beden için bir son teşkil ettiğini, ruhun ölümsüz olduğunu ve bedende esaret içinde bulunan ruhun, bu kılıftan kurtulduktan sonra hakikatı göreceğini savunmuştur. Keza Mevlana da ölümü Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak gördüğü için, ölüm gününü düğün günü olarak değerlendirmiştir.

Ölüm, bazı filozoflarda bir sonu değil, yeni bir başlangıcı ifade edip "öte hayat"a bir gönderimde bulunurken, bazı filozoflarda ise ölüm bir son anlamına gelir. Fakat bu son fikri her zaman yaşama karşı bir karamsarlığı beraberinde getirmez. Hatta Nietzsche, Heidegger ve Albert Camus gibi varoluşçu filozoflar ölümü bir son olarak değerlendirmelerine rağmen, hayata karşı kötümser bir senaryo kurgulamazlar. Aksine hayatın ölümlü olması ve ölümün bir sonu ifade etmesi, yaşamı daha değerli kılar.

Nietzsche, ölümü bir son olarak değerlendirir ve "öte dünya" fikrine katılmayıp yaşamı olumlayan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Nietzsche için Batı felsefesinin en büyük sorunu yaşama karşı geliştirdiği düşmanlık ve öte dünya, Tanrı, ahlaki değerler kisvesi altında bu düşmanlığı meşrulaştırmasıdır. Öte dünya için bu dünya, insanın bedensel varlığı ve yaşama duyulan güçlü istenç terk edilmesi gereken ve insan için kötü olarak addedilen şeyler haline gelmiştir. Platon'dan beri devam eden bedensel varoluşa ve dünyasallığımıza karşı duyulan hınç, Descartes'in bedensiz ve bireysel öznelere ait bir görüntü temsil eden *cogito*'sunda, Hegel'in bütün her şeyi içine alan ve evrensel özneyi resmeden Geist'inde, Kant'ın pratik akla addettiği iyi istencinde ve en çok ta bireyi yok sayıp, ondan yaşam istencini alan ve ona köle ahlakının buyrukları ile yaşamayı emreden Hristiyanlık öğretisinde kendini göstermektedir. Bu sebeple de, Nietszche'nin savaşı bütün Batı felsefesi ve özellikle de, dini bir öğreti olarak Hıristiyanlıkladır. Çünkü Nietzsche'ye göre Batı felsefesi kendi sonunu, nihilizmini içinde taşır. Yaşama felsefesine düşman olarak kendini ortaya koyan Batı felsefesi ve Batının değerleri paradoksal biçimde içinde nihilizmi barındırır. Bu nihilizmi ortaya çıkarmak için Nietzsche bu savaşta en büyük vurgusunu "Tanrı öldü" sözü ile yapar. Aslında bu söz bütün varlığını ve varoluşsal anlamlandırmasını Tanrı minvalli olarak ortaya koyan insanın, Tanrı ortadan kalktığında düştüğü nihilizmin (anlamsızlığın, başı boşluğun, yalnızlığın) bir ifadesidir. Bu söz her

şeyin bittiği bir sondan ziyade yeni bir başlangıcı ifade eder. Artık insan bağlı bulunduğu bütün iplerden tamamen kopmuştur, kukla canlanmıştır ve dünyada, kendine ait bedeninde yalnız kalmıştır ve bir karar vermesi gerekmektedir. Ya seçimlerini özgürce yapacaktır ya da başkalarının seçimine boyun eğmek zorunda kalacaktır (Esenyel 2015: 116-117). Kendi varoluşumuzu ortadan kaldıran bir felsefe yerine bir yaşam felsefesinin serüveni başlar. Nietzsche böylece yeni bir felsefenin ve değerlerin inşasına başlar. Bu sebeple de Nietzsche'yi nihilist bir filozof olarak değerlendirmekten ziyade nihilizmle başa çıkmaya çalışan bir düşünür olarak görmek daha doğru olacaktır. Bu yolda Nietzsche, diğer varoluşçu filozoflar gibi, bu hayatı olumlamanın yolu olarak öncelikle, "öte dünya" ve buna bağlı olarak ortaya çıkan Tanrı, ruh, din kavramlarıyla hesaplaşır. Bütün bu soyut kavramları bir kenara bırakan Nietzcshe, insanı bu dünya ile baş başa bırakır.

Heidegger için de, ölüm kaçınılmazdır, insan ne zaman olacağını bilmese de muhakkak ölümü tadacaktır. Ölümün zamanı belirsiz fakat gerçekleşmesi kesindir. Fakat ölümle her yüzleştiğinde insan, ölümden kaçar. Ölümle yüzleşmek, başkalarının ölümüne tanıklık etmek anlamındadır. Ölümden kaçmak ise, ölümün ertelenmesi anlamında değil, birinin ölümüne tanıklık ederken bile ölümden bahsetmemek, onun bir gün olacağını bilmek ama kendi ölüm düşüncenle yüzleşmemektir. Çünkü insan ölüm karşısında bir havf duygusuna kapılır. Bu korkudan kurtulmak içinde ölümün yaşandığı bir tanıklık anında bile onu düşünmekten kaçınır. Heidegger, insanın ölüm fikrinden kaçmak için sığındığı herkes içindeki hergünkülüğünden sıyrılıp kendisinin ölümlü olması fikriyle yüzleşmesi gerektiğini düşünür. İnsan, ancak bu yüzleşmeden sonra, bir Dasein olabilir. Bu yüzleşme onun Dasein olarak bir imkanıdır. Bu yüzleşme onun kendi kararlarını verebilmesini, bu dünyadaki her anını değerli görüp özgür olmasını sağlar (Heidegger 2006: 271-279; Johnson 2013; 48-50). Kısacası Heidegger için ölüm korkusunu yenmenin yolu, bir "öte dünya" ya da dine sarılmak değil, bu korku ile yüzleşip, bir seferlik olan yaşamımızın her anının kıymetini bilmeyi gerektirdiği için hayata anlam katar ve yaşamı olumlar.

Nietzsche ve Heidegger'e benzer şekilde, ölüm teması Albert Camus felsefesinde de önemli bir yer teşkil eder. Hayatı saçma olarak değerlendiren Camus, bu saçmalığın sebeplerini sıralar: Camus diğer varoluşçu filozoflar gibi, dünya ile insan arasındaki yabancılığın altını çizer. Sonrasında hayatın tekdüzeliği ve insan ile zaman arasındaki paradoksal ilişki üzerine durur. Hayata dört elle sarılan, geleceğe dair sürekli planlar kurup, geleceği bekleyen insanın her an ölümüne yaklaşması hayatın saçmalığını gösterir. Bütün bu saçmalığa rağmen Camus, hayatı sonlandıracak bir fikre (intihara), yönelmez (Camus 1962: 19-22). Camus, bu saçmalık ile Sisifos miti arasında bir bağ kurar. Sisifos tanrıları hor gördüğü için, tanrılar tarafından bir kayayı tepeye çıkarmak ile cezalandırılır. Kaya tepeye çıkar çıkmaz, tekrar aşağı düşer, Sisifos'un cezası da budur. Sisifos'un trajedisi, sürekli bin bir eziyetle tepeye çıkardığı kayanın düşmesi değildir. Onun trajedesi, bütün bunların farkında

olacağı bir bilince sahip olmasıdır. Bütün bu trajediye ve saçmalığa rağmen, Camus, Sisifos'u mutlu hayal etmemizi ister, çünkü o Tanrılara başkaldırmış ve kayayı kendi kayası yapmıştır (Camus 1962: 126-130). Hayatın bu saçmalığına rağmen, Nietzsche ve Heidegger'de olduğu gibi, Camus da hayatı olumlar. Hayatın bu saçmalığına rağmen hayatı yaşamak gerekir.

Çoğu filozofun, özellikle de, yaşama dokunan felsefeler ortaya koyan filozofların hayatın ve canlılığın zıttı olan ölüm teması ile bir hesaplaşmaya girdiğini görmekteyiz. Elbette ki yaşamı olumlayan bir filozof olarak Bergson da felsefesinde küçük de olsa, ölüm temasına yer vermiştir. Bergson ölüm fikrinin olumsuzluğundan kurtulmak için, varoluşçuların yaptığı gibi tamamen dünyaya yönelmek yerine, "öte dünya" fikrini seçer. Yaşamı olumlayan bir filozof olarak Bergson, diğer filozoflar gibi ölümün yaşam karşısında, hele de kendi yaratıcı hamle fikriyle bir zıtlık taşıdığının farkındadır. Fakat ölmeden önce, öleceğini düşünebilmek, sadece bir hafızaya sahip insana özgüdür. Hayvanlar öleceklerini bilmezler, fakat insanlar, hayat hamlesinin onlara verdiği zeka ile birlikte, ölmeden önce öleceğini bilir ve bunun üzerine düşünebilir. Bergson'a göre, insanın ölebileceğini bilmesi ümit kırıcıdır, hele bir de öleceği tarihi bilseydi bu daha da ümit kırıcı olurdu. Aslında, insanın ölümü tahayyül edebilmesi, hayat hamlesinin niyetine karşı da bir durumdur (Bergson 2011: 118). Tam da bu noktada, "...Doğa, kendi yolu üzerine konulan engel üstünde sendeliyor. Fakat hemen doğruluyor. Ölümün kaçınılmazlığı fikrine karşı, hayatın ölümden sonra da süreceği fikrini koyuyor. ...din; zekanın, ölümü kaçınılmaz olarak tasavvur etmesine karşı, doğanın savunucu bir tepkisi oluyor" (Bergson 2011: 118.-119). Bergson, dinlerin çıkış noktasını, ölüm korkusu karşısında doğal bir tepki olarak görür fakat bu tepki doğrudan bir Tanrısal varlığın kabulü ile neticelenmez. "...din bir korkudan çok korkuya karşı tepkidir, hemen Tanrılara inanma değildir" (Bergson 2011: 139). Dinin çıkış noktalarından biri olarak, ölüm korkusunun gören Bergson, ilk çıkan dinlerin Tanrı'ya inanma veya üstün ahlaki öğretiler taşımadığını düşünür. İlk dinler daha çok hurafelerle doludur. Bu bağlamda, dinde de bir yaratıcı hamlenin gerçekleştiğini düşünen Bergson, dini ikiye ayırır: Statik din ve dinamik din. Statik din, kapalı toplumlarda, zekanın bozucu etkisine karşı insanların toplumsallığını koruyan bir din anlayışını temsil ederken dinamik din, bütün insanları kucaklayan, açık toplumlara ait ve mistisizmi içinde barındıran bir din olarak karşımıza çıkar (Gündoğan 2010: 102-108).

Sonuç

Yirminci yüzyıl Fransız düşünürü olarak Bergson, içinde bulunduğu dönemin felsefe ve bilim anlayışından oldukça farklı ve ilginç felsefesi ile hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde ilgiyi kendinde toplamış bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Bergson'un felsefesi, her aşamasında hayata dokunur. İnsanı yaratıcı hamlenin bir aşaması olarak gören Bergson, insanı yaratıcı hamlenin ulaşması ge-

reken son hamle olarak görmez. Bergson yine de, insanın sahip olduğu üstün özelliklerin fakındadır ve varlık skalasında insana özel bir yer verir. Bergson'un insanı, kendinden önceki filozoflarda ve kendi çağdaşlarında olduğu gibi, soyut, genel, bireysellikten arınmış, hayatın akışından koparılmış, cansız, hareketsiz bir özne değildir. O hayatın tam ortasında, akışındadır. Bu bireysel insanı anlamak için ait olduğu zamanı anlamak gerekir. Bergson'un süre adını verdiği zamanı. "...Süre... varlıkları dişleyen ve üzerinde dişlerinin izlerini bırakan bir zamandır.... Gerçek zamanı vakaa düşünmeyiz, fakat yaşarız, çünkü hayat zekayı aşar..." (Bergson 1986: 68-69). Böylelikle, Bergson'un zamanı mekanlaştınlan, bölen, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak parçalara ayrılan bir zaman değil, niteliksel, yaşanmışlığı taşıyan ve insanın bilinci ile ulaşabileceği bir zaman olarak karşımıza çıkar. İnsan zekası ile bu zamanı anlayamaz. Ancak anlık bir sezgiyle kavrayabilir; çünkü bu zaman geçmişin yükünü taşıyan ve geleceği şekillendiren bir şimdiyi anlatır. Zeka, oluş halindeki bu zamanı anlayamaz, onu bölüp donuklaştırarak anlamaya çalışır. Oysaki zaman akmaktadır ve ancak bilincimiz aracılığı ile kendi içimize döndüğümüz bir anda, hafızamız yardımı ile sezgisel olarak bu akışı kavrayabiliriz. Bu kavrayışlar sayesinde insan, hayatın, olduğu yerin ve özgürlüğünün farkına varır. İnsan özgürdür çünkü insan olmuş bitmiş bir şahsiyete sahip değildir, o her dakika olmaya devam etmektedir. Yaşamış olduğu her tecrübe veya geçmişiyle şimdisi ve geleceği de değişmektedir. Bundaki en büyük nedense bir belleğe sahip olmasıdır. Fakat belleği geçmişi olduğu gibi hatırlatan bir bellek değil, geçmişiyle şimdi de oynayan ve şimdiye şekil veren bir bellektir. İşte bu sayede diğer canlılardan ve belirlenmiş olanlardan ayrı olarak insanın hayatı belirlenmiş değildir, her anı orjinaldir. Çünkü insan hafızası sayesinde hayattan dersler çıkarır, tekrarlaması ve tekrarlamaması gereken davranışlarını belirler, karar anlarında belleği sayesinde daha önceden yaşadıklarını şimdiki aklıyla düşünür, yani geçmişiyle oynar ve şimdi ne yapması gerektiği veya gelecekte ne yapacağına karar verir. Fakat bu zamansal ilişki birbirinden kopuk değildir. Geçmiş bir yerde durmuş gerektiğinde hatırlanmayı bekliyor değildir. O hep şimdi de vardır ve geleceğimize yön verir. Sadece bedensel yönümüzden kaynaklı olarak, şimdi de olan geçmişimizin tamamını değil, bize lazım olan kadarını düşünebiliriz. Bu bağlamda da, insan için en gerçek zaman şimdidir. Şimdi hem geçmişle yüklüdür hem de geleceğe yön verir.

Geçmişi düşünüp, geleceği tasavvur edebilen bir varlık olarak insanın zekası sayesinde düşünmek istemese de düşündüğü korkularından en büyüğü ölüm korkusudur. İnsan zekası sayesinde önceden ölenleri görür ve bir gün kendi hayatının da son bulacağını fark eder. Her canlı ölümlüdür fakat ölmeden önce öleceğini bilen ve bunun üzerine düşünebilen canlı insandır. Hatta o daha da ileri gider. Öldükten sonra, artık kendisinin dünyada olmayacağını bildiği halde, ölümünden sonra yapılmasını istedikleri üzerine bir vasiyetname hazırlar. Bir nevi artık dünyada yokken bile kendinden bir şeylerin var olmasını arzu eder. Bergson felsefesinde ölümün bu korkutuculuğu karşısında, hayatın kendini koruma tepkisi olarak dinler ortaya çıkar.

Böylece insan, ölümden sonrada hayatın devam edeceğini düşünerek bu korkunun üzerinden atlar.

Genel olarak Bergson felsefesini değerlendirdiğimizde, onun felsefesinde insan, bütün zaman çizgilerini veya bölünmüşlüklerini ortadan kaldıran süreyi, belleği sayesinde sezgisel olarak kavrayabilen, hayatı kendi içsel dünyasında yaşadıkları üzerine düşünürken anlayabilen, psikolojik, duygusal, mantıksal ve en önemlisi bireysel bir insan olarak karşımıza çıkar. Bergson'u yaşam filozofu yapan da, yaşanmışlıkları ve onlara ait zamanı atlamamasıdır. Birçok filozof hayatı anlamlandırmaya çalışırken, bireysellikleri atıp genele ve soyuta, her zaman için geçerli olana ulaşmaya çalışmıştır, fakat belki de Bergson'un düşündüğü gibi, hayattan bütün yaşanmışlıklar çıkarıldıktan sonra elde kalan sıfırdır. Hayat her ne kadar herkeste farklı yaşanmışlıklar şeklinde ortaya çıksa da, belki de hayat, sadece bütün bu yaşanmışlıklardan ibarettir ve anlamı da bu yaşanmışlıklarda gizlidir.

Kaynakça

BERGSON, Henri (2011) *Dinin ve Ahlakın Kaynakları*, çev. Mahmut Özdil, İstanbul: Kumsaati Yayıncılık.

BERGSON, Henri (1959a) *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.

BERGSON, Henri (1959b) *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Maarif Basımevi.

BERGSON, Henri (1986) *Yaratıcı Tekammül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BERGSON, Henri (1990) *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BERGSON, Henri- MARCEL, Gabriel-GUENON, René (2001) *Metafizik Nedir*, çev. Ahmet Aydoğan, İkinci Baskı, İstanbul: Birey Yayıncılık.

BERGSON, Henri (2007) *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Birinci Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınlan.

CAMUS, Albert (1962), *Sisyphe Efsanesi*, çev. Tahsin Yücel, Ankara: Ataç Kitapevi Yayınları.

ER, Sadık Erol (2012), Gillez Deleuze'ün Fark Felsefesi, Birinci Basım, Konya: çizgi Kitapevi.

ERDEM, Suphi (2014) *Bergson ve Felsefesi*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Levent Bayraktar-Zeynep Tek, Konya: Çizgi Kitabevi.

ESENYEL, Adnan (2015) "Varoluş İstemi: Friedrich Nietzsche", *Varoluş Filozofları*, Ed. A. Kadir Çüçen, 1.Basım, İstanbul: Sentez Yay.

HEIDEGGER, Martin (2011) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İkinci Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

GÜNDOĞAN, Ali Osman (2010) Bergson-*Fikir Mimarları Dizisi-10*, İkinci Baskı, İstanbul, Say Yayınları.

JOHNSON, P. Altenbernd (2013) *Heidegger Üzerine*, çev. Adnan Esenyel, Birinci Baskı, Ankara: Sentez Yay.

PLATON(2006a), *Sokrates Savunması*, çev. Erman Gören, Birinci Baskı, İstanbul, Kabalcı Yay.

PLATON(2006b), *Kriton*, çev.Filiz Öktem-Candan Türkkan,Birinci Baskı,İstanbul,Kabalcı Yay.

TEVFİK, Rıza (2005) *Bergson Hakkında*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi.

TUNÇ, Şekip (1986) "Önsöz", *Yaratıcı Tekammül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

TOPÇU, Nurettin (2011) *Bergson*, Yay. Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, Beşinci Baskı, İstanbul: Dergah Yayınlan.

VI. BÖLÜM:
MARTIN HEIDEGGER'DE YAŞAM VE ÖLÜM

1. VARLIK SORUNSALININ UFKUNDA ÖLÜM MESELESİ



Θάναατός έστιν όκόσα έγερθένντες
όρέομεν όκόσα δέ εϋδοντες ϋπνος[1]

ÇİĞDEM YILDIZDÖKEN[2]

Yaşama sorunu olarak beliren ölüm meselesi, felsefi bir soruşturmaya tabi tutulsun tutulmasın insan varlığının 'yaşam'daki ve 'yaşama'daki mahaline yönelik varlığına ilişkin bütünsel bir kavrayışın tezahürü olarak anlam, 'varlık', 'varolma' ve 'olma' sorunudur. Ölümün ne olduğuna yönelik bu çetrefilli mesele kendine has münhasırlığı dâhilinde edebi, teolojik, mitolojik, psikolojik, sosyolojik ve nihayetinde felsefe sahasında farklı yanıt denemelerine dâhil olmasına karşın, kendisinin kesin, atlatılamaz, üstesinden gelinemez bir o kadar da Epiküros'un ünlü tümcesi olan 'ölüm varken biz yokuz, biz varken ölüm yok'[3] anlayışından hareketle 'belirsizlik'

---

[1] "Uyanıkken bütün gördüğümüz ölüm, uyurken gördüğümüz ise uykudur." Herakleitos, 2005: 71.

[2] Kastamonu Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

[3] Onun ifadesiyle: "Öyleyse kötülerin en kötüsü olan ölüm, bizim için hiçbir şeydir: biz yaşadığımız sürece ölüm yoktur, o varsa biz artık yokuz. Dolayısıyla ölüm ne yaşayanlarla ilgilidir ne de ölenlerle ilgilidir; çünkü yaşayanların bulunduğu yerde ölüm yok ve ölenler zaten var değildir." Epiküros, 2000:61.

minvalinde büyük bir ihtiyatla gizli raflara kaldırılmıştır. Ölümün gizli rafı, zihinlerde beliren ancak çok da dile gelmeyen içselleştirilmiş bir meselenin izahıdır. Bu anlamda ölüm, kendi özgülüğünde yaşayan varlığın, hiç de yabana atılmayacak şekilde insanın kendi varlığına yönelik farkındalığını; insan olma değeri açısından ne olduğunun sorunsalı olarak varlığın kalbinde beliren, aynı zamanda dünya-içinde-olma ölçüsünde gün ışığına çıkan 'varolma' kaygısının (*Sorge*) egzistansiyal-ontolojik ifadesidir. Ölümün egzistansiyal-ontolojik olarak temellendirimi, ölümün felsefeye konuk olmasıdır ki tam da bu noktada çalışmamızın mahiyeti de dile gelecektir.

Çalışmamız, ölümün Heideggerce neden insan varlığının gerek ontolojik-ontik gerekse egzistansiyal-varolma açısından ne olduğuna Heidegger'in birinci dönem baş eseri olan 'Varlık ve Zaman'a sadık kalarak varlığın, zamanın ve hakikat olarak temaşa eden *aletheia*'nın ufkunda aydınlık kılabilmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç uğruna ele alınacak ölüm meselesi, Dasein'ın onotolojik-ontik karakterizasyonundan, varlığın *aletheia*'sının anlamından ve 'ekstatik zamansallık'tan[4] ayrı tutulmayarak, Dasein'ın yazgısında (*Geschick*) nasıl bir ehemmiyete sahip olduğu araştırılarak Batı metafiziğinin ölüm-varlık karşısındaki duruşu analiz edilecektir. Bu doğrultuda Heideggerce tarihsel tavra inayet göstererek 'ölüm'e hazırlık değerinde ölümün felsefede nasıl bir yer teşkil ettiğine kulak kesilmek çalışmamamızın mahiyeti açısından önem teşkil edecektir.

Ölüm meselesi Antikiteden itibaren pek çok düşünür tarafından ele alınarak tartışılan bir konu olmuştur. Ölümün yaşam ve varlıkla olan ilişkisini anlamaya yönelik giriştiğimiz soruşturmada ölümün ne olduğu, ölüm korkusu, ölümün bilgisine vakıf olunup olunmayacağı, ölüm ve varolma sorunu arasındaki ilişkinin gözetilmesi, ölüm ve insan doğası arasındaki ilinti, insanın, varlığın doğasının ne olduğu, insanın psiko-sosyo-kültürel yaşama alanı olarak hayattaki ödevinin ne olduğuna dair meselelerin gündeme gelmesine ve düşünürler tarafından araştırılmasına sebebiyet vermiştir.

Ölümün epistemolojik-ontolojik temellendiriminden önce yapılan dini-mitolojik temellendirmenin, dinsel bir inancın payandası olarak ilkel kabile toplumlarında erginlenmeyle bir tutulması dikkat çekicidir. Erginlenmenin kabilelerde kazandığı anlam, çocuğun yetişkin statüsüne olan uygunluğuna bağlı olarak yeniden doğuş, yeniden kimlik kazanımıdır. Bu doğrultuda erginlenme ölümle yeniden doğduğu anlamını kendinde taşımaktadır. Öyle ki doğumla birlikte çocuk atasının ruhunun bir parçasını taşıyarak ergenlik çağına geldiğinde, ölümü bir kadın ya da bir erkek olarak yeniden doğma olarak anlamaktadır.[5] Bu anlamda ergin olma ve ergin olmama

---

[4] Ekstatik zamansallık geçmiş, şimdi ve gelecek olarak Dasein'ın varlığında zaten mevcuttur. Bunlar zamansallığın ufkudur. Gelecek *ekstaz*'ının amacı geçmiş Dasein'ın kontrolünün dışında ardalanan durumdur. Şimdi ise bir şey içinliğini içerir. Dasein burada olanaklarını gerçekleştirir. Bu *ekstaz*lar bir gerçeklik değil olasılıktır. Çünkü şimdi-eylem ve oluş imkânı sunar. Heidegger, 1996: 305-306.

[5] Erginlenme hakkında bilgi almak için bkz. Thomson, 2004: 3.Bölüm: Dramanın Kökeni.

arasında kurulan ilinti ölümle yeniden doğuşu tesis ederek insan olmanın kazanıldığı merci halini alır. Başka toplumlann dini inanışlarından Hinduizmde ve Budizmde ruhun ölümsüzlüğüne bağlı olarak yaşamdaki ferdin özgürlüğüne verilen önem söz konusudur. Ruh bedene girdikten sonra aşağı ya da yüksek derecede bulunabilir. Bu anlamda beden ruh için sığınılacak bir yerdir. Yapılacak sıkı perhizler dünyadan el etek çekmeye yönelik getirilecek akideler mutluluğa (Nirvana) ulaşılacağının da ödülünü verir (Eliade, 2009: XVII). Ruhun (nefsin) terbiye edilerek ölümsüz oluşuna inanılan bu anlayışlar karşısında tek Tanrılı dinlerde ölüm; hayatın kutsallığı ve korunması için kabul edilen ve öte dünya fikriyle hayattaki davranışlara çekidüzen verilmesini şart koşan hakikate geçiş olarak anlaşılmıştır. Örneğin İslamiyette ölüm ruhun bedenden ayrılması, can verme anlamına gelir. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de canlının hayatına son verme anlamında *imate* ve ruhunu kabzetme olarak *teveffi* kavramları geçmektedir (Topaloğlu, 2007: 35). Bu anlamda hayat, ölümden sonraki hayata hazırlıktır ve ölüm, hayat ve ahiret arasında bir köprü görevi görür.

Ölümün felsefeye konuk oluşuna baktığımızda, Arkhaik dönemde daha çok efsanevi öğelerle kurulu bir düzen içinde kurulu olduğuna tanık oluruz. Ancak şunu da belirtelim ki o dönem için din polisin ayrılmaz bir parçası olarak gerek toplum gerekse öte dünya fikrinde belirleyici bir etkendir. Öyle ki her polisin bir baş tanrısı bulunur, ona tapınaklar yapılarak törenler düzenlenirdi. Bu tanrının polisi koruduğuna dair inanç dinin şehir devletinden ayrılmazlığını izah etmektedir (İplikçioğlu, 1997: 137). Bu doğrultuda Antikitenin ölüm hakkında bize bilgi veren en önemli kaynakları Homeros'un 'İllias' ve 'Odysseia'sı Hesiodos'un 'Theogonia'sıdır. Bu noktada Hades dikkat çekicidir. Homeros'un 'İllias' destanından alıntı yaparsak Hades'in ne olduğu Poseidon ağzından şu şekilde betimlenir;

> *Dünya üç'e bölündü, üçümüzde aldık payımızı,*
> *Kura çekildi, köpüklü deniz düştü bana...*
> *Sisli karanlıklar ülkesi düştü Hades'in payına* (Homeros, 2005: XV,189 vd).

Hades'in en dip köşesinde tüm varlıkların son uçlan olan kara toprağıyla sisli, tanrıları ürperten pis ve küflü olan bir yer olarak ifade edilen Tartaros yer alır. '*Theogonia'*da bu noktada Hesiodos;

> *Bir örs gökten dokuz gün dokuz gece*
> *Ancak sonuncu gün varabildi yeryüzüne*
> *Ve tunç bir örs düşse*
> *Ancak dokuz gün dokuz gece sonra varabilir Tartoros'a* (Erhat, 1997: 936 vd).

Yukarıdaki dizelerden de anlaşılacağı üzere yeraltının en korkunç bölgesi olarak etrafı sularla çevrili dipsiz bir uçurum olarak sunulan Tartoros ve ölüler ülkesi Hades insanların dünyada yaşıyorlarken yapıp etmelerinin sorgulandığı ahlaki bağlamda yargı gücünün de elinde barındıran bir yer olarak tasvir edilir. Bu anlamda Helenler için yaşam ve ölüm arasında derin bir uçurum bulunmakta olup, bilhassa Arkhaik

dönemde ölüme ilişkin kötümser bir bakış açısı hâkim olmuştur. Arkhaik dönemden itibaren Hades'e yönelik fikirlerin tatmin edemeyişi daha önceden beri inanılan ölülerin şekil değiştirerek başka bir dünyada yaşamını sürdürmeleri inancının gelişmesine neden olan Demeter[6] ve Dionysos'a yönelik orphik inancı[7] perçinlemiştir. Orphik inanca göre insan ruhu tanrısal olandan pay almış ancak bedene hapsolmuştur. Bu anlamda beden ruh için bir tutsak yeridir. Ruhun çektiği ızdıraptan kurtulabilmesi için çile çekme esasıyla mümkün hale gelebilirdi (Dodds, 1986: 149). Bu anlayışlar daha sonraları Phyhagorasçılar tarafından savunulmuş ve yayılmıştır. Böylece orpheusçuluk kendini uygulamalı olarak Phythagoras okulunda göstermiştir. Felsefenin buradaki yeri ve önemi ruhu tanrısal alana dönmesini sağlamada önem arz etmesidir.

Anlaşılıyor ki Helenler mitoslarla kurulu bir düzen içinde ölüme ilişkin inanç deneyimlerinde bulunmuşlardır. Ancak şunu da hemen ekleyelim ki ölüm Antikite için bir yok oluş değildir. Bu anlamda yokluk fikri yerine yer değiştirme fikri egemen olmuştur. Öyle ki '*ex nihilo nihil fit*'; hiçbir şeyin yoktan varolmayacağı, varolanın da yok olamayacağı tüm ilkçağ boyunca egemen olan bir görüştür. Bu anlamda Helenler için hiçlik, ölüm karşısında kavranılamaz bir kavramdır.

Ölümün ne olduğuna yönelik düşünüşte Presokratikler köken sorununa bağlı olarak *arkhe* meselesiyle açıklamaya girişmişlerdir. *Arkhe* her şeyin kendinden çıktığı ve tekrar kendine geri dönen ilke ve varlık olarak ölüm ve yaşamın mihenk taşıdır. Bu anlamda *arkhe* bir varoluş nedeni ve varoluştan farklı bir oluşa geçme nedenidir (Sinanoğlu, 1953: 35). Çünkü her şey *arkhe*'den meydana geldiği gibi zorunlu olarak varlıkların kendilerine geri döndüğü varlık niteliğini kendinde gösterir. Bu doğrultuda ilk kez *'Peri Physeos'* adlı eserinde Anaksimandros, "varolanlar nelerden meydana gelirlerse gelsinler zorunlu olarak ona geri dönerler zira onlar zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretini öderler. *Apeiron* kocaman olmaz yok olmaz" (Kranz, 1994: 32) tümcesiyle *apeiron*'la yaşam ve ölüm arasındaki dengeyi tıpkı bir terazi gibi ontolojik ve etik mahiyette kurmaktadır. Dolayısıyla *arkhe* ölümsüzlüğü ve ölümlülüğü kendinde barındırmasıyla varlık olup varlığın nedenidir.

Varlığın ölümsüzlüğü üzerinden hakikatin varlık nedenini açıklayan Parmenides

---

[6] Eleusisteki Demeter kültü, çeşitli Demeter kültleri arasında en rağbet göreni olup, sınıf fark etmeksizin herkese, kölelere dahi açık olan bir inançtır. Ve ölüm sonrası hayatta mutlu bir yaşam vaat etmektedir. Ancak bunun için dinin ve ahlakın gerektirdikleri yapılmalıdır. Thomson, 2004: 135.

[7] Dionysos, Hellas'a dışarıdan geldiğine inanılan bir Tanrı olarak topraktan fışkıran bitkileri ve bitkiler arasında yaşama yön verenleri en çok simgelen bir doğa Tanrısıdır. Bir doğa Tanrısı olma vasfından öte onda önemli olan diğer bir nitelik, doğayla insan arasındaki ilişkiyi kurması ve insanın doğasının sınırlarına erdiren büyülü bir güç olmasıdır. Bu güce eren ise *enthousiosmos*'dur. Dionysos dini, insanları dünyaya nüfuz eden ve hayat veren bu Tanrıya yaklaştırmak amacı gütmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz Dodds, 1986:149.

ise ölümü tikel, değişen varolanlar (*ta onta*) alanına indirgemektedir. Ona göre varlık ölümsüz;, varolan ölümlü sonlu olup, sonsuzluk ve sonluluk arasındaki ayırım *aletheia* ve doksa üzerinden düşünülür. Çokluk burada doksa olurken, varlık birdir ve ölümsüzdür. Onun ifadesiyle söylemek gerekirse "varlık vardır; varolmayan var değildir" (Kranz, 1994: 76). Varlık kesintisizliği ve sürekliliği (*perennis*) bağlamında mutlaktır, tamdır. İnsan varlığı şu durumda doğası gereği sonsuz ölümsüz olandır. Çünkü akıl ve ruh arasında Antikitenin kurduğu ilişkide ruh varlığın mevcudiyetinin tamlığına ve mutlaklığına dâhil edilendir. Değişimin olduğunu ileri sürmek ise ancak duyuların aldatıcılığına katılmakla mümkündür.

O halde varlık düşünmekle aynı şeydir. Değişenin tam da varlık olduğunu, yaşayanla ölenin bir olduğunu Parmenides karşısında dillendiren Herakleitos ise sıcak bir nefese benzettiği insan ruhunun arkhe olarak öne sürdüğü ateşin belirtisi olduğunu ifade eder. Lakin ateş insan ruhuna dönüşürken nemlendiği için insan da yavaş yavaş yaşıyorken ölüyor demektir. Dolayısıyla ancak kuru ruhlar bilgeliğe kavuşabilir (Kranz, 1994: 65). Ona göre biri köken olarak ifade ettiği *arkhe* olan ateşten gelen ölüm vardır ki bu, logos'un ateşine karışıp yeniden varolmaktadır. Diğeri ise sudan gelen ruhun gerçek ölümüdür. "ruhlar için ölüm su olmaktır, su içinse ölüm toprak olmak, topraktansa su olur, sudan da ruh. Ruhlar içinse haz ve ölüm nemli olmak."[8] Batı düşüncesini etkileyen Demokritos'a baktığımızda ise ölümün bedeni oluşturan atomların bedenden ayrılmasıyla söz konusu olacağına yönelik görüş modern bilimin ölüm anlayışına diğerlerine oranla daha çok hizmet etmiştir. Ölüm ruhu meydana getiren atomların birbirinden ayrılarak aralarındaki birlikli yapının bozulması, bozuluş, dağılıştır. Ölüm meselesinde ölüm korkusunun gereksizliğini ölüm varken biz yokuz bir varken ölüm yoktur tümcesiyle alaşağı eden Epiküros'u anmak gerekir. Ona göre;

> Öyleyse kötülerin en kötüsü olan ölüm, bizim için hiçbir şeydir: biz yaşadığımız sürece ölüm yoktur, o varsa biz artık yokuz. Dolayısıyla ölüm ne yaşayanlarla ilgilidir ne de ölenlerle ilgilidir; çünkü yaşayanların bulunduğu yerde ölüm yok ve ölenler zaten var değildir (Epiküros, 2000:64).

Bu ifadeyle Herakleitos'a karşı taraf olarak Parmenides'e yakın duran Epiküros, yaşamın ölüm karşısındaki üstünlüğünü korumakla Nietzsche'nin ağzından konuşur. Bunun nedeni ölümü düşünmek yerine yaşamı düşünmek insanın kendine yapacağı en büyük iyiliktir. Mutlu yaşam ise ancak ruh ve beden huzurunun sağlanmasına yönelik arzuların yerine getirilmesiyle mümkündür. "Sevinç, bedensel acı duymamak ve ruhsal olarak huzursuzluk duymamak anlamına geliyor" (Epiküros, 2000:65). Felsefenin ölüme yönelik hazırlık olduğunu söyleyerek ölüme yönelik

---

[8] Herakleitos'un öne sürdüğü su ve ölüm arasındaki ilişki Hades'in kapısında bulunan elli boğazlı kocaman esneyen Hydorla uygunluk gösterir. Hydor yer altının sularla dolu olduğunun izahıdır. Dikkat çeken bir diğer şey ise Herakleitos'un uyku halini de ruhun yaş olmasına bağlamasıdır (Chitwood, 2004: 67).

iyimser bakış açısını koruyan Platon 'Kratylos' diyaloğunda Sokrates ve Ploutan'ın Hades'le ilgili görüşlerini anlatır:

> Öteki dünyadakilerden hiçbirinin sirenlerin kendileri bile orayı bırakıp buraya dönmeyi istemediklerini, hepsinin oranın çekiciliğine kapıldıklarını onaylamamız gerekir. Hades'in onlara anlattığı şeyler çok güzel olmalı. Bizim savımıza göre bu tanrı eksiksiz bir sofist olarak orada tanındıklan için büyük bir iyilikseverdir; burada oturanlara bile yararlılıkları dokunan bir iyiliksever, öyle zenginlikler vardır istifinde (Platon, 2009: 403 d,e).

Ploutan'ın Hades'in doğayı zenginleştirici olarak atfettiği bu anlatımıyla ölüme yönelik Arkhaik dönemin aksine olumlu olan tavır, Platon'un 'Devlet', 'Phaidon' ve 'Phaidros' adlı diyaloglarında da devam eder. Platon felsefenin ölüme hazırlık olduğu anlayışından hareketle filozofun ölüm korkusunu yenen olduğunu ve ölmeye hazır olduğunu da onaylamaktadır. Bu görüşün arka planına baktığımızda bilge kişinin öte dünyada iyi olan insanlarla karşılaşacağı fikri yatmaktadır. O halde filozofun alınyazısı 'yalnız ölmek ve yalnız ölmek için çalışmaktır.' Ona göre ölüm;

> Ölüm, ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey değildir. Ölüm adını verdiğimiz şey bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesidir(Platon, 2001,64 c).

Bu görüşüyle Platon ruh-beden dikotimiyle düalizmi başlatırken, ruhun ölümsüzlüğü fikriyle ruhun beden üzerindeki üstünlüğünü de ifade eder. Platon ruhu ruha içkin olan akıl üzerinde temellendirmeye çalışır. Akıl, ruhun bir işlevidir. Akıl sayesinde ruh, hakikatin bilgisine vakıftır. "İnsanlar sorguya çekildikleri zaman her şey hakkında hakikati kendilerinde bulurlar" (Platon, 2001, 173 b). Burada eğer akıl olmasaydı bunlar da olmazdı, çünkü akıl ezeli, ebedi olan hakikatin bilgisi olan idelere sahiptir. Bu bağlamda filozof için önemli olan incelemeye girişirken bedenin kendisini kandırmasını önlemek olmalıdır. Ölüm düşüncesi ruhu bu amaca götüren yoldur. Platon ruhun evine dönerek ruhun, gerçeği idealar evreninde yeniden bulacağını kabul eder. Bu nedenle ölüm yok oluş değil, ruh için eve dönüştür. Ölüm ruhun idealara dönüşünü sağlayan temeldir. Böylece Platon Arkhaik dönemdeki Olympos tanrıları kuşağındaki Hades'in korkutucu olumsuzluğu çağrıştırdığı inancı bertaraf eder. Onun ideaları iyi olanlar temeline dayandığı için Hades'ten ayrılır.[9] Yine onun ruhun ölümsüzlüğüne yönelik giriştiği ispat bedenin canlı dinamik bir ruh aracılığıyla ancak hayat bulacağı fikri ile uzlaşır.

Anlaşılıyor ki Antikite varlığı insan ruhunun ölmezliği ebediliği içerisinde mevcudiyet metafiziği yaparak ölümün son olarak sahih (*Eigentlichkeit*) varlık oluşunu da bertaraf etmiş olmaktadır. Ancak öte yandan sonlu olanlar (varolanlar) üzerinden

---

[9] Ruhun Hades'teki serüveni hakkında Er Efsanesi için bkz. Platon, 2002, 614 b.

estetikte sonsuz olana gidileceği düşüncesinin Alman idealizmi ve romantizmi üzerinde de derin etkiye sahip olduğunu da söylemek yerindedir. Antikitenin varlık-varolan ve sanat üzerinde kurduğu ilişki romantiklere ilham kaynağı olacak ve ölüm ölümsüzlüğüyle bilhassa şiirde yankılanacaktır. Bu noktada Hünnerfeld;

> Düşünce tarihinde ve edebiyat tarihinde ölüm problemini Almanlardan daha fazla işleyen bir başka halk yoktur. Belki akla ilk olarak Platon'un 'Phaidon'u veya Boethius'ın 'Felsefenin Onuru' gelebilir bu konuda. Fakat bu örnekler ölüm üzerine derin düşüncelere Almanlar kadar dalan başka bir halk olmadığı olgusunu değiştirmez. Fransız devlet adamı Clemenceau, Almanları sevmeyen ama tanıyan bu adam, hiç de haksız olmayan bir şekilde Almanların ölümüne duyduklan eğilimi şöyle işaret etmiştir: Almanların ruhunda... yaşamı yaşam yapan şeyi, yaşamın cazibesini ve büyüklüğünü kavrama konusunda bir eksiklik bulunur... bu insanlar ölümü ne kadar çok severler! Sadece şairlerini okuyunuz: her yerde ölümü bulursunuz (Hünnerfeld, 2003: 74-75).

Hünnerfeld'e kulak kesildiğimizde Kant'ın idealizmin öncüsü olmasına neden olan insan aklının sınırlarını çizme deneyimi olarak dimağın haritasını çıkarışı onun etik mahalde mutlak olan vicdanın sesini dinleyişi ile sonsuz özgürlük olacağına yönelik ilkesi romantizmin bilhassa Schiller'in de günlük hayatın tutkulardan kurtulmanın ancak bu ideye sadık kalınarak oluşacağı umudunu ve romantizmin duyguya, tutkuya, öznelliğe, doğaya önem vermelerine yönelik ülküsünün usçuluğu aşan bir yol izlemesine sebebiyet vermiştir (Sayın: 104). Kant'ın epistemolojik temelde açıklanamayan 'kendinde şey'i (*Numenon*) ya da Heidegger'in ontolojik mahalde tanımladığı varlığı şiirlerde dile gelmiştir. Bu anlamda Alman felsefesi ve idealist romantizm arasında ölüm düşüncesinin şekillenmesi bağlamında ilişki bulunur. Yine Hegel'in idealizminin tinsel değeri romantizmde sanatın görevi özgün tinin yardımıyla sınırlı gerçeği şiire yansıtmak olduğu diğer bir ifadeyle sonlu gerçeğin sonsuz, mutlak olan tinin işlevi durumuna getirmekle aynı şey olarak gerçeğin sınırlarını sonsuzluğa açmak olduğu fikrinin ülkü olarak kabul edilmesine neden olmuş, Nietzsche'nin Dionysosça tavrı ve Heidegger'in varlığa duyduğu yurt özlemi Hölderlin'in şiirlerinde vücut bulmuştur (Huch, 2005: 270). Bu anlamda ölüm evrensel ölçütlere bağlı kalmak yerine yaşama, 'an'a dayalı olarak sonrasızlığı kavramakla vuku bulur. İnsanın doğasına, her bir insanın bireysel ölçütlerine vurgu yaparak felsefedeki ve romantizmdeki anlayışını oluşturan Hölderlin bu anlamda Alman felsefesini etkilemiştir.

Alman düşüncesindeki sanat ve felsefenin birlikli yapısını Heidegger'in geç dönem eserlerinde de görmek mümkünüdür. Burada sorgulanması gereken ölüm meselesinin Alman düşüncesinde gerek romantiklerde gerek düşüncede nasıl bir yer teşkil ettiğidir. Çalışmamız açısından konuğumuz olan Heidegger dikkate alındığında onun özellikle Rilke, Trackle ve Hölderlin'den etkilendiği itiraf edilmelidir. Her üç ozanın ölümü insan varoluşu üzerinden temellendirmesi, konuğumuz olan Hei-

degger'in ölümü fenomenolojik ve hermeneutik payandasının oluşturması bakımından öncelik teşkil eder. Ancak onu en çok etkileyen ozan-filozofumuz Hölderlin'dir (Ireton, 2007: 232).

Şairlerin şairi olarak Hölderlin'in dini ve mistisizmi felsefi temelindeki şiirlerde yer edinirken, Heidegger'de ontolojinin fundamental anlatımının ve dilin doğasının hakikate uygun olarak kullanımında yer edinir. Heidegger 'Existence and Being''da ele aldığı varlık meselesi Presokratik döneme ve Alman metafiziğine dayansa da asıl bu meselenin yeşillendiği yol Hölderlin'dir (Heidegger, 1949: 16-18). Öyle ki onun 1949'da ilk kaleme aldığı 'Varoluş ve Varlık' eserinde, Hölderlin'i şiirin varlığı başlığını en iyi kullanan ozan olarak atfeder. Hölderlin şiirin özünü yazma görevini, ozanlık yazgısını seçtiği için varlığın anlamını keşfetmede önemlidir. Onun Hölderlin'i seçmesinin nedeni, sanatın varlığını poetik çağnyla dile getirmiş olmasıdır (Heidegger, 1975: 187-210). Onun şiirlerinde yeryüzü ve gökyüzünü birleştirmeye çalışması Heidegger için Batı metafiziğinin varlığın ebedi bir şimdide zamandışı olarak görülmesinin de eleştirisini taşımaktadır. Bu anlamda Faust'ın yeryüzünü Tanrılardan boşaltmasına karşılık Hölderlin Tanrılarla olan gökyüzüyle kurulacak bağı kurmak ister (Heidegger, 1975: 199). Bu varlık ve insan arasında kurulacak bağı tesis edecektir. Bu doğrultuda tanrılar insandan apayrı bağımsız varlıklar olmayıp insanla kurulan ilişkide varoluş formlarıdır ve insan onları gökyüzüne ne kadar yakın durursa kendini de açmış olacaktır. Bu anlayış Heidegger dünya-içinde-olmayla ancak Dasein'ın sahih olma yolunda kendini açımlamasının işlevini taşımaktadır. Bu anlamda Hölderlin'in yeryüzü ve gökyüzünü birleştirme çabası ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü birleştirme uğraşı olarak varolanın doğasını, insanı, varlığın anlamını yaşamı, ölümü bütünlüğüyle kavramak olarak anlaşılmalıdır (Hölderlin, 2008: 28). Bu kavrayışın ozanca keşfi şiirken, Heidegger'de felsefedir, daha dar anlamda ontolojidir. Ancak her iki düşüncede de varlığa açılan kapının dil olması sanat-felsefe birliğiyle ölüme yönelen varlığın varolanın varlığının *aletheia*'sını da keşfetme umudu taşır. Bu noktada Hölderlin'in eskilere duyduğu özlemle gökyüzünü mesken eden Tanrıları, yeryüzündeki ölümlülere nüfuz etmesini sağlayan dil, Heidegger'de dünya-içinde olmaklıktan ayrı düşünülen varlığın dünyaya fırlatılmış olmasına karşılık gelmektedir. Bu anlamda Heidegger'de varlık sonlu kılınarak anlamını zamansallıktaki keşfedişinde ölümüne yönelen olarak karakterize edilir (Chukwvelobe, 1991: 61). Ölüm Heidegger'de bir son can verme değil, insan olmanın; varlığın anlamının keşfedildiği ufuktur. Bu doğrultuda ölüm, Dasein'ın sahih olma kavramından mahrum edilmesine neden olan varlığın unutuluşuna haykırışıdır. Bu noktada Hölderlin'in 'Hyperion'unda Heidegger'in varlığın yerine Tanrıları koyarak ölümlülere serzenişte bulunması dikkat çekici hale gelmeye başlar:

> Ey benim çağdaşlarım! Ruhlarınız ölüyorsa gidip doktorlarınızdan, papazlarınızdan sebep sanmayın! Siz büyük işleve olan inancınızı kaybettiniz: bu inanç eğer yabancı göklerden gelen bir kuyruklu yıldız gibi yeniden içinizde yer almazsa, o zaman kurtuluşunuzun hiç, ama hiç çaresi yok (Hölderlin, 1965: 52).

Böylece Dasein'ın varlığının anlamı, Batı metafiziğinde üstünün örtmesine bağlı olarak Hölderlin'de Tannların-Göklülerin-ölümsüzlerin unutuluşuyla insanın ölümlü kılınışının da sonunu hazırlayacağı fikriyle uzlaşır:

> *Ve benim ölümlü yüreğinin kurtulması için*
> *Sürekli bir barınak olsun, başkaları için olduğu gibi*
> *Ve ruhun, yurtsuz*
> *Yaşamdan öteye özlenesin diye* (Hölderlin, 2008: 83).

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere, ruhun kurtuluşu ancak insanlığı tanrısallığa ve ölümsüzlüğe ulaştıracak araç düşleme ile şiirde, Tanrılar aracılığıyla kurulacak olan uygun simgelerle doğa'ya yakındaş olunabilir. Bu, Antikitenin gelecekten gülümsemesidir. Onun *myth*leri kullanışı bir örnek değil, ölçüt olup Dionysos'un önderliğinde İsa'nın da eşit haklar talep ettiği bir durumdur.

Bu anlamda Hölderlin insanı ölümlüler-ölümsüzler arasında mesken tutarak insanı süresiz bir Altınçağ olarak gören, insanın toprak anadan doğup tekrar ona döndüğü Kronos çağı ve ana babadan doğarak büyüyen ölen Zeus çağı arasında olduğunu belirtir. Onun bu vurgusu bir yandan zaman-mekân dışı olarak insanın ölümsüz yanını diğer yandan da ölümlü yanının varolduğunu söyleyerek bu iki çağın birbirinden ayrılmazlığını salık verişidir. Dolayısıyla ona göre "Zeus'un ölümlü dünyasında yaşayamayan Kronos'un ölümsüz dünyasını düşleyemez" (Hölderlin, 2008: 27). Ancak burada yeryüzünde insanın Göklüden ışık alması ve ölümsüz kılınması şiirle mümkün kılınmaktadır. Bu anlayış Heidegger'in geç dönem eserlerinde varlığın sesine kulak kesilişinin mistik unsurlarını taşımaktadır. Bu noktada şiirin önemi onun dizelerinde yankılanır:

> *Çok şey öğrenmiştir insan*
> *Göklülerden nicesini adlandırmıştır o*
> *Biz bir söyleşi olalı*
> *Ve birbirimizden işitebileli* (IV 343).

Hölderlin'in kulak kesildiği 'biz bir söyleşi olalı' tümcesindeki dile geldiğimiz andan itibaren, Heideggerce ifade edersek dünya-içinde-varolmaya dayalı uğurda fırlatılmış olduğumuz andan itibaren varolanın varlığının anlamının dilde kurulmuş olmasıdır. O halde dil ancak eyleme alanı olan dünya-içinde bulunmaktadır. İnsan varlığının anlamı dilde inşa edilecektir. Tıpkı tanrıların ad edinerek yeryüzüne indirilmesi gibi, varlık da dilin eşiğinde açıklığını sağlayacaktır (Steiner, 2003: 62). Varlığın, varolanın karışıklığından kurtulabilmesi filozof-şairin işidir;

> Göklü her şey çabucak geçer böylece; ama boşuna değil fakat kalsın diye, emanet edilir ozanların bakım ve hizmetine. Varlığın, tanrıların zamansal, tarihsel kılınışına yönelik bu uğraşla ancak o canım mavilikte çiçeklenir, madenden damıyla kilise kulesi (Hölderlin, 2008: 37).

Bunu sağlayan ozandan korkmamızı öğütleyen Hölderlin ozanın harfleri öldürerek ruhları yaratacağını vaaz eder. Bu anlamda Hölderlinde ölümlülük dilde ölümsüz, ölümsüz olan ölümlü kılınır. İkisinin aynı mahalde oluşu ozanın yeryüzü ve gökyüzünü bütünsellikli kavramaya yönelik çağrısı varlığın anlamına temaşa etmenin her ikisine de tanıklık etmeyi şart koşar (Hölderlin, 2008: 88). Bu tanıklık yeryüzü ve Gökyüzünün payandası olarak doğanın *logos*'u ve varlığın birliğinde şiir ve düşünme ile gerçekleşecek olan şeyin gücünü sunar. Orada olanın açımlanması Batı metafiziğinde süren ousia'nın açığa çıkarılışınınkinin aksine şiir ve düşünme sayesinde gerçekleşecektir. Varlık ancak düşünme ve physis eşliğinde aydınlanarak kendini zuhur edecektir. Bu zuhur edişle varlığın ölümlülük eşiğinde ölümsüzlüğü, varolmamızın anlamı, doğanın sessizce duran soluğu insanın içinde ruhunun derinliklerinde solunabilecektir. Bu, 'insandan doğacak yeni yaşam'la kurulacak yeni bir varlık tasavvurunu bize sunacaktır. Bu anlayıştan hareketle gökyüzü ve yeryüzünü bütünselliğiyle kavrama denemesini fundamental ontolojisiyle felsefeyi patikaya girmeye davet eden, varlıkla insan arasındaki bağı kurmaya çalışan çalışmamızın baş konuğu Heidegger'e dikkat kesilmemiz gerekir.

Varlığın Ufku Olarak Ölümün Egzistansiyal-Ontolojik Tahlili

Heidegger 'Varlık ve Zaman' adlı eserinde ölümün edebi-felsefi olarak sunulan analizinden daha ihtiyatlı ve tarihsel bir tavırla öteden beri benimsediği fenomenolojik yöntem eşliğinde ontolojik-egzistansiyal temellendirimini bize sunar (Ireton, 2007:229). Bu anlamda Heidegger yol aldığı felsefenin yeni güzergâhı olan patikasında 'Varlık ve Zaman'ın ikinci ayırımında ele aldığı' Dasein ve Zamansallık' meselesi kisvesi altında ölüm sorununu, Dasein'ın ölüme yönelik varlık (*Sein Zum Tode*) karakterizasyonu ontik mahalde beliren aleladelik içinde ve ontolojik temellendirimini sonluluk, noksanlık, bütünlük, sahih var-olma, vicdan, zaman ve varlığın hakikatinden (*aletheia*) ayrı düşmeyecek şekilde soruşturmasını yürütür. Bu noktada çalışmamıza başlamadan önce 'Varlık ve Zaman'ın mahiyeti hakkında birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. Düşünürümüzün eserin ikinci ayırımında ele aldığı ölüm sorunu eserin birinci ayırımında Dasein'ın varlığının anlamına yönelik soruşturmayı ve bu soruşturmanın nasıllığını anlam ve değerini analiz etmeyi de kapsamaktadır. Bu doğrultuda eserin birinci ayırımı ikinci ayırımında ele alınan meselelere hazırlık mahiyetinde olup ölüm sorununun varlık ve zaman karşısında felsefedeki nabzını ölçmektedir.

Bu bağlamda Gelven, eserin birinci ayırımdan ikinci ayırıma geçişinin bir sıçrayış ya da atlayış değil Dasein'ın hazırlık niteliğindeki ontik-ontolojik soruşturmasından daha tedbirli ve sağgörülü bir aşamaya geçiş olduğunu ifade eder. O halde genel anlamda bu geçiş sadece biçimsel yapının değil aynı zamanda içeriksel bağlamda da ölüm karşısında varlık sorunsalına nüfuz etmek dar anlamıyla ise Dasein'ın dünya-içinde-bulunmaklığıyla olan iştigalinden ve varoluşsal analizlerden,

ölümün varolanın varlığının hakikatinin anlamı karşısındaki farkındalığından ileri gelen sahih ve ontolojik farkındalığa geçiştir (Gelven, 1989:136). Ölüm meselesi şu durumda Dasein'ın varoluşsal analizinden ontolojik şeye dönüşür. Bu andan itibaren bir sorun belirir ki o da varoluşsal analiz ve ontolojik analiz arasındaki farkın ne olduğu ve bu geçişin nasıl olduğudur.

Öte yandan birinci ayırımının tamamen varoluşsal ikinci ayırımın da tamamen ontolojik olduğunu söylemek de basit bir ifade olur. Bunun nedeni esere baktığımızda bu geçişin derin bir zorluğunun olmasıdır. Heidegger'in değişim ile ilgili açıklamalarından anlaşılıyor ki varoluşsal ve ontolojik aynı şey değildir. Varoluşçuluk ve ontoloji arasındaki ilişkinin ne olduğunu ele alan Heidegger yorumcusu Poggeler bu konuya dikkat çekerek "Der Denkweg Martin Heideggers' adlı eserinde "varoluşsal analitik ve temel ontolojinin birbirlerine ne kadar bağlı oldukları hala çok açık değildir" diye yazar (Gelven, 1989: 137). Bu sorun Varlık ve Zaman'ın kendi yapısı dâhilinde ele alınmalıdır. Bu geçişin kafa karışıklığına neden olan boyutu çeşitli Amerikan yazarları tarafından yapılan varoluşsal analiz yorumlarında da görülebilir. Diğer yandan bu yorumculardan yalnızca çok azı bu soruna eğilmiş olup onların çıkarımlarına bakıldığında 'Varlık ve Zaman'ın yapısı hakkında sık sık çatışan açıklamalar ise metin ile tutarlı görünmemektedir. Burada dikkat çeken 'hazırlık' kavramıdır (Heidegger, 1962:274). 'Varlık ve Zaman'a bir bütün olarak baktığımızda eserin ve içeriğinin hiçbir zaman tamamlanmadığı da aşikârdır. Bu doğrultuda egzistansiyal-ontolojik ayırım tartışmalarına yönelik varoluşsal analizin temel ontolojinin mevcut soruşturması olarak ele almak, ölümün eserin ikinci ayırımında egzistansiyal-ontolojik olarak yorumlandığını ileri sürmek felsefe karşısında daha yerinde bir tutum olacaktır.

Anlaşılıyor ki bu geçiş *kehre*[10] olarak varolandan varlığın kalbine dönüştür. Dönüş, Heidegger düşüncesinin mantığını yansıtarak varolmanın ve varlığın anlamının ne demek olduğunu keşfedilme uğruna 'insanın varolması'nı konu edinmektedir. Varolmanın varlığın anlamının ne olduğu, diğer tüm ontolojilere zemin hazırlayacak bir sorun olarak insanın varolma yollarını uğraş edinen varoluşsal analizden ayrı düşmeyerek varolmanın ne demek olduğunu kendine mesele konusu edinen temel ontolojiye kapı aralamıştır.

Bu temel ontolojik-egzistansiyel ilintide ölüm, sahih varlık ve zaman soruşturulur. Burada zaman ontolojik ufuk olarak görünmektedir. Şu an için 'zaman'ı bir kenara koyarak eserin ikinci ayırımında ele alınarak analiz edilmesi gereken iki fenomen bulunur; ölüm ve sahih varlık. Ölüm varoluşumuzun sonlu yanını açığa çıkarır. Bunun nedeni ölümle sahih olmayan herkes yerine kendi varlığımıza odaklanmamızdır. Bu andan itibaren ise ölüm, sahih varlık için zemin haline gelerek, insan varlığının otantik (sahih) ve ontolojik temelini açığa çıkaran önemli bir fenomen halini alacaktır. Bu noktada bir soru yükselir ki o da, ölüm fenomeninin analizine neden

---

[10] Heidegger'in bu özel anlamı düşünmenin ufkunda felsefe patikasının güzergâhının da varlığa, varolana, insana yönelik dönüşüdür. Ayrıntılı bilgi almak için bkz. İnwood, 1999: 231.

ihtiyaç duyulduğudur (Gelven, 1989: 139). Heidegger'in ölüm meselesini ele almasının sebebi, varlığın zamansallığını vurgulamak üzere Dasein'ın varlığının, Platon'dan beri gelen Batı metafiziğinin varlığı aşkın, ezeli, ebedi görülmesi anlayışına karşı olarak geliştirilen zamansal, dünyasal olduğunu; sonlu olduğunu vurgulama uğranadır.

Sonlu oluş Dasein'ın varlığını belirleyerek onun dünya-içinde fırlatılmış olmasından ölümüne değin süreç içindeki zamansal-tarihsel yayılımda 'sahih varlık olanağını' gerçekleştiriminin belirleyicisidir. Ancak Dasein'ın sahih varlık olanağını gerçekleştirmesi bir 'olanak' hali olacağı için onun yapısında -henüz olmamışlık bulunur. 'Varlık ve Zaman'da belirtildiği üzere;"eğer varoluş (*existence*) Dasein'ın varlığını (*essence*) açığa çıkarıyorsa ve özlü varlık olanağı eşliğinde oluşuyorsa, o vakit Dasein, var olduğu sürece daima henüz var olmamış olarak varolmalıdır" (Heidegger, 1996: 215). Bu noktada Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına dayalı olarak varlığın anlamının birlikli-bütünsellikli yapısının olanağının anlamı ancak ölüm meselesinin araştırılmasıyla gün ışığına çıkabilir.

Dasein'ın egzistansiyal ve ontolojik yapısının sahih varlık yapısı ve tamlığı ancak bu soruşturmayla ereğine kavuşabilir (Chukwvelobe, 1991:74). Çünkü Dasein'ın varlığının hakikatinin anlamını kavrayabilmemiz adına karşımızda duran doğum ve onun en asli özgün olanağı olarak ölümdür. Çünkü ölüm sahih varoluş-varolma olanağıdır. Bu ise ölüme yönelen varlık olarak Dasein'ın özgürlüğünü gerçekleştirmesiyle; kendini varlığa; varolmaya bırakılmakla gerçekleşir. Özgürlükle Dasein dünyadaki varolanlarla ayırt edici ilişkiye girerek, özgürlüğünü yaşar (Dollimore, 2001: 161).

Böylece ölümün egzistansiyal-ontolojik tasarımı Dasein'ın ölümüne yönelik varlık olduğu tasavvurunda düğümlenir. Ölüm bir son değil, varolmanın anlamının bütünsellikli kavrama olanağının ufkudur. Bu noktada varoluş kavramı üzerinde durulmalı, varolmanın varlık tarzı analiz edilmelidir. Dolayısıyla bunun sebebi varoluşun varolmayı, olabilmeyi içermesidir (Ireton, 2007: 230). Burada varolmaya dayalı varoluş ex-ıstence- ex/essence olma hali olarak Dasein'ın kendiliği ve 'olanak' durumunda minvallenir. Burada Heidegger'in dikkat çektiği varlığın farklı modlarının farklı sonluluk tarzlarını oluşturmasıdır (Ireton, 2007: 244).

Heidegger sonluluk meselesini varlık sorununa bir perspektif sağlaması nedeniyle araştırmaya girişir. Onun sonluluk kavramını oluşturmasında Kant'ın etki bulunmaktadır. Ona göre Kant, genel olarak insanların anladığından farklı bir noktaya, rasyonel sonlu varlık kavramını geliştirmiş olması bağlamında önemlidir böylece o daha kapsamlı bir sonluluk kavramını oluşturmuştur (Heidegger, 1965: 31-32). Ancak Kant tezini geliştirmede onu varlık meselesinden mahrum ettiği için tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Bu anlamda Heidegger Kant'ın sonluluk anlayışının epis-

temolojik sahada kaldığını iddia etmektedir. Böylece Kant'taki insan anlağı üzerinden temellenen sonluluk, varlıkta kendine yer edinen sadece *Vorhandensein*ların[11] anlaktaki bilgisinin sınırlarını gösteren değil, aynı zamanda varolan olarak varlıklarının anlamı için ontolojiye konu olan bir kavram haline gelmiştir (Chukwvelobe, 1991: 55-56).

Heidegger sonluluk kavramını açıklamak üzere onu Dasein'ın varolmasına bağlı tutarak varoluşunu gerçekleştirmesini sağlayan merkezi kavram olarak ele alır. Öyle ki varlığın anlamı Dasein'ın ontolojik varolma tarzı olarak sonlu varlığın belirlenimine dayanır. Bu sebeple ontolojinin temel problemi sonlu varlığın kavranmasıdır. Sonluluk kavramı o halde dünya-içinde-varolma kavramına bağlı olarak soruşturulur (Chukwvelobe, 1991: 59).

Onun öne sürdüğü insan varlığının formu olarak dünya-içinde Dasein'ın 'insanın orada olma olanağı' olduğu dikkate alındığında onun tamamlanmamış varlık oluşu 'Varlık ve Zaman'ın birinci ayırımında ele alınan Dasein'ın dünya ile olan ilişkisi ölümün anlamının da farkındalığına yönelik ifşadır. Dünya-içinde-varolma Dasein'ın varolma deneyimini kazandığı yerdir (Heidegger, 1996: 220). Bu noktada Heidegger'in ölüm anlayışının diğer düşünürlerden farkı dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak Dasein'ın ölüme yönelik varlık oluşuyla varlığın aletheia'sını kavrama olanağıdır (Ireton, 2007: 244). Bu nedenle 'Varlık ve Zaman'da insan varoluşunun fundamental temelinin ne olduğuna yönelik soruşturma Dasein'ın varolduğu sürece tam olamayacağı anlayışına paralel olarak ölüm meselesinin neden ele alındığını sorgulamaya davet eder bizi. Dolayısıyla Dasein'ın varlığının yapısı karakterize edilirken sonluluğu ve kaygıyı da belirleyen dünyadır; dünya-içinde-olma durumumuzdur. Heidegger Dasein'ın sonluluğun fırlatılmış bir dünyada olacağının altını çizer (Chukwvelobe, 1991: 60-61).

Şu durumda Heidegger kendinden önce gelen Hegel, Hölderlin, Nietzsche ve Rilke'deki ölüm-varlık motiflerine paralel olarak bir temel sunar. Ancak bu etki doğrudan değil, dolaylı bağlamda Heidegger'in eserlerinde yankılanır. Bu anlamda Heidegger'in ölüme yönelik akademik çalışmaları, ölümün rasyonel-entellektüel bir bağlamda ele alınmaktan öte ya da salt kurgusal bir kavrayıştan ayrılan bir analiz sunar (Ireton, 2007: 229). Bu analizin edinildiği yer dünya-içinde-varolmaya dayalı 'yaşama alanı' gerçekliğidir. Bu nedenledir ki ölüme yönelik girişilecek analiz varoluşsal aynı zamanda ontolojiktir. Ontolojik bir araştırmaya göre ölümün kendine

---

[11] Heidegger dünyadaki gereçlerden (Zeug) söz eder ki bunlar dünyanın kendini bildiriş tarzlan olarak da ifade edilir. Dasein'ın dünyayla kurduğu ilişkiye göre anlamlandırılan bu gereçler Terim anlamı itibariyle, huzurda; hali hazırda anlamında olan ve el-önünde-mevcut olan, mevcut olan ya da önümüzde kullanmaya hazır bulunan nesneler için kullanacağımız *Vorhandensein*, ve de teorik ve pratik olarak girilen ilişkide içselleştirilmiş bir ilintiyi karşılayan gereç olarak *Zuhandensein* ifade edilir. Örneğin Steiner'ın belirttiği üzere *Natura* fizikçi için *Vorhanden* iken; ya da bir kaya jeolog için *Vorhanden*'ken; aynı kaya bir Heykeltraş için onunla kurduğu asli ilişkide *Zuhanden* olur. Steiner, a.g.e., s. 124. Bkz. Heidegger, 1996:65.

konu ediniliyor oluşu varolmanın varlık yanının, olmanın varlığa gelme yanının soruşturmaya konu ediniliyor olmasıdır. Ancak burada dikkat çeken Heidegger'in ontolojik soruşturmaya girişmezden önce ölümün yapısını açığa çıkarmasıdır. Bu da bize Heidegger'in ihtiyatlı kurulan terminolojisini ereğine ulaşma uğruna ölümle hesaplaşmayı ve yaşamla hesaplaşmayı gündeme getirmiştir. Bu anlamda ölümün ontikten ontolojik yapısına geçiş onun evvela önontolojik kanıtını keşfetmekle mümkün olacaktır (Ireton, 2007: 230). Tüm bu çaba ölüme yönelik varlık olarak Dasein'ın sahih ve sahih olmayan varlığının yapısını açımlama uğranadır. Bu amaçla Dasein'ın varlığına yönelik kaygı 'ölümü öndeleme' kavramını dikkate almalıdır. Bu onun ölüm meselesini araştırırken varlığın bütünsellikli anlamına yönelik keşifte Dasein'ın –henüz olmamamışlık olan varlık yapısının kaygısıyla açığa çıkan olup, kararlılığını gösterme yapısıdır (Chukwvelobe, 1991: 75).

Ölümü öndeleme Dasein'ın ölüme yönelik varlık olarak ölümünün önünde durmasıdır. Öndeleme zamanın *ekstaz*larının[12] açıklığında olmuşluk durumunun (*Gewesenheit*) kendine özgü önceliğinin tanımıdır. Böylece gerçekleşecek sahih ölüme yönelen varlık yazgısının ontolojik-egzistansiyal olanak yapısı olarak kaygısının zamansallığını yaşayacaktır (Heidegger, 1996: 349-350). Kaygı Dasein'ın yazgısıyla (*Geschick*) kararlılığındaki asli yaşanılmışlığına bizi götürecektir. O halde ölümü öndeleme ölüme yazgılı olarak ölüme özgür olmadır:

> Böylelikle varoluşun bu şekilde kavranan sonluluğu hafife alma, keyfilik, saklanma gibi bize en yakın olanakların (*possiblity*) sonsuz kalabalığından bizi keyfilik kurtarır ve Dasein'ı kaderinin yalınlığına geri getirir. Kader (*fate*) terimiyle kastedilen Dasein'ın sahih kararlılığı (*resoluteness*) dâhilindeki asli yaşanılmışlığıdır. Bu noktada Dasein kendisine miras kalan ve buna rağmen yine de kendisinin seçtiği bir olanakla kendini ölüme özgürce bırakır (Heidegger, 1996: 351).

Heidegger'in Kierkegard'tan aldığı kavram olarak 'kaygı fenomeni' fundamental ontolojik zemini teşkil eder. Bu fundamental zemin daha önce varolma sorununda önem arz eden varoluş kavramıyla ele alınır. Şunu da hemen belirtelim ki varoluşçular için ölüm ile insan varlığının ilgisi merkezi meseledir. Ölümün insan varlığıyla ilişkisinin kuruluşunu sağlayan ise kaygıdır (Barry, 2001: 61). Heidegger'de ise gerek varoluş gerekse kaygı 'fırlatılmışlık'tan (*Geworfenheit*) tezahür edecektir. Dolayısıyla Kierkegard'taki psikolojik kavram olarak iş gören kaygı ve varoluş kavramı 'Mevrus Günahı'ndan kaynaklanan insanın dünyaya günahkâr düşüşüne karşılık gelecek anlamda, Heidegger'de fırlatılmış olarak dünya-içinde-varolmadan neşet

---

[12] Zamansallığı ontolojik olarak kurmak için onun *ekstaz*ları olduğunu da ileri süren Heidegger, '**Varlık ve Zaman**'da bunu açıklar: Dünyanın eksistansiyal ve zamansal olanak koşulu, ekstatik bir birlik olan anlayış olarak zamansallıkta yatmaktadır. Bu *ekstaz*lar, sadece kendinden geçercesine bir esrime (*rapture*) demek değildir. Heidegger, 1996:333.

eden varlık-varolma durumudur (Barry, 2001: 61).[13] Bu andan itibaren Heidegger'in fırlatılmışlık durumunda dünya-içinde-varolmaya dayalı Dasein'ın kaygısı ile varlığının anlamını keşfedişi dikkat çekici hale gelmeye başlar. Kierkegard'taki gerek düşüş gerekse fırlatılmışlık hem başlangıç noktası hem de varlığın varolma durumunu belirleyen yapılar olarak belirerek varlığın varolma durumuna ödev sorumluluğu da içerir. Öyle ki bu sorumluluk Kierkegard'ta insanlann pay aldığı günahın *pathos* karşısında kendi varlığına yönelik tavır almasıyken, Heidegger'de varlığın anlamına kulak kesilmemizi sağlayan vicdanın sahih varolma sesidir. Bu anlamda fırlatılmışlığın ister Kierkegard'taki gibi dini-psikolojik bir menzilde ister Heidegger'deki gibi zamana tabi olan varlık temelinde olsun ölüme yönelmenin ihtiyatlığında ve tedbirliğinde yaşamanın ikna edici sahih olanağı bulunur (Chukwvelobe, 1991: 63). Öyle ki Kierkegard'ın bu bağlamdaki tümcesine baktığımızda yaşamın ikna yolu günahın kabul edilişi ve bunu sağlayan kaygıyla yaşamaktan geçmektedir:

> Âdemden sonraki kişide... Kaygı artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine, insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli kesinleşecektir; çünkü insan türüne dahil olduğunda, bireysel yaşamın varsayması gereken bir önkoşul olan günahkarlığı kendisine mal etmesi gerekecektir. Böylece günahkârlığın gücü artmış, Mevrus Günahı da büyümeye başlamıştır (Kierkegard, 2006: 47).

Böylelikle günahtaki kaygı ile yeryüzüne inen insan kaygı temelinde dünya sahnesine çıkarak kendi varlığını kendi dışında bulacaktır. Şu durumda kaygı Heideggerce dünya-içinde *Vorhandensein*larla girişilecek ilişkiyi tayın edendir ki bu, dünyaya Dasein'ın kendini açmasını sağlayan itici güçtür (Chukwvelobe, 1991: 63). Kaygı günahın dünyadaki veçhesi olarak ölüme yönelen varlık oluşuyla yapıp etmelerin kendi varlık dışındaki duruşunu belirleyecektir. Bunun nedeni ezeli-ebedi zamansallıktan soyutlanan kişinin fırlatılmışlığıyla zamansallığı da imlemesidir. Bu imleyişte ölümün korkutucu, kaygısı baş gösterecektir. Kierkegard bu noktada şunları belirtir:

> Böylece ölüm kaygısı da doğum kaygısına karşılık gelir. Ölümün bir dönüşüm olduğu yolundaki kısmen doğru, kısmen zekice, kısmen heyecanlı, kısmen yüzeysel düşünceyi burada yinelemek niyetinde değilim. İnsan ölüm anında kendini sentezin evç noktasında bulunur. Tin ölmesi olanaklı olmadığı için yoktur, ama beklemek zorundadır. Çünkü bedenin ölümü zorunludur... Her şey bir çocuk oyunudur, oyun da bitmiştir; yok olmanın sessizliğini burada buluruz (Kierkegard, 2006: 89).

Bu doğrultuda ölümü günahtan kurtuluşunun bir ödülü olarak anlayan Hristiyan ilkelerle uzlaşan bir görüş olarak bu anlayışa karşın Heidegger kaygı kavramından dini-teolojik alanı soyutlayarak onu ontolojik bir kavram olarak ele alır. Bu ontolojik

---

[13] Karş. Kierkegard,2006: 33-34.

kavrayışta ölüme yönelik sahih varlık olma doğrultusunda yönelimi *intentionalite*'yi sağlayan yaşamda eylemeye olanak veren kaygıdır. Kaygının varlığının nedeni dünyanın kendisi, dünya-içinde-bulunmaklıktır (Heidegger, 1996: 350-353).

Kaygının bir işlevi kendi varlığının anlamına yönelen Dasein'ın gerçekliğini sağlarken ki bu, onun olanaklarının farkında olması anlamına gelecektir. Diğer işlevi onun varoluşuna yönelik 'hiçliği hiçlemesi'dir (Heidegger,1996: 258). Hiçliği hiçlemek varolanın varlığının aleladelik içinde anlamının üstüne örtmesine bağlı olarak anlamın kaybolması sınırın kaybolmasının son kertesinde kayıtsızlığın sunduğu belirsizlikle varlığın anlamını keşfedişe yönelik kapının aralanmasıdır (Dollimore, 1998: 162). Hiçlik varlığın karşısında yer almakla birlikte varolanlann varlığına kabul edilir. Bu noktada yankılanan soru; 'neden varolan var da hiç neden yok?' sorusuna kulak kesilebiliriz.

Hiçlik varlığın anlamının keşfedilmesinin mihenk noktasıdır. Burada hiçliğin fırlatılmışlığın varoluşsal tarzı olarak anlamak gerekir. Dasein dünya-içinde varolmaya dayalı şekilde dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya gelerek oluşan tekinsizlikte kaygısını ve kaygının kendinde zuhur eden vicdanının sesini duyumsayacaktır (Chukwvelobe, 1991: 86-87). Heidegger vicdanın çağrısını sesini şu şekilde ifade eder:

> Çağrı hiçbir olaydan haberdar etmez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın çağrıda bulunur. Çağrı tekinsiz bir hal olarak sükût halinde dile gelir. O, bu şekilde konuşur. Bunun nedeni, çağrının çağrıda bulunduğunu herkesin aleladeliği, lakırtısı içine değil, tersine tam da oradan geriye, yani varoluşsal varlık-olanağının suskunluğuna (*Reticence*) çağırır (Heidegger,1996: 255-256).

Bu bakımdan vicdan ile ölüme yönelik varlığın sahihliğini açımlaması bağlamında yakın bir ilişki bulunur. Yalnız Heidegger vicdan olarak Antikitede beliren *daimon* ya da Ortaçağ skolastik düşüncesinin Tanrıdan neşet ederek beliren sesini veya aydınlanmanın sunduğu insana özgü olan ahlaki bir yeti olarak algılanmaktadır (Chukwvelobe, 1991: 87). Bu noktada Nietzsche'nin Batı metafiziğine yaptığı destruksiyonla felsefenin yeni güzergâhına davet ediş Heidegger'de ontolojide yeni bir açımlamaya kavuşacaktır. Şöyle ki Nietzsche'nin 'Ecco Homo'da Batı metafiziğinin vicdan krizini şu sözlerle açıklaması Heidegger'in krizin kendisine kulak kesilmesi bağlamında önemlidir:

> Başıma ne geleceğini biliyorum. Bir gün korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, -yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin bir bulunç (vicdan) çatışmasının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine karşı yöneltilecek bir son sözün anısıyla. İnsan değilim ben. Bir dinamitim (Nietzsche, 2008: 134).

Teolojik unsurlardan vicdanı soyutlayarak ontoloji mahaline oturtan Heidegger'e göre vicdan iyi ya da kötü karşısında tedirginliği yaratmakla birlikte yargı verdirme-

yen das Man içindeki alelade vicdan anlayışından apayrı olarak sağduyunun sınırının belirleyicisi olarak kavrar. Sese kulak kesilmek, zamanı sezgisel kavrama olanağımızdır (Keller, 1999: 66). Fundamental ontolojisinde varlığı ve zamanı başköşeye oturtan Heidegger'in odak noktası varlığın sesi olan vicdandır. Vicdanın ele aldığımız ölüm meselesindeki önemi ölüme yönelen varlığın şuradalığının-oradalığının açımlanışı doğrultusunda dil üzerinden varlığın sesine kulak kestirmektir. Dil önemlidir; çünkü vicdanın çağrısında bir sözü edilen ve söze kulak kesilen mevcuttur (Mulhall, 2005: 175).[14] Bu kulak kesilme Midas'ın duyumsadığı Pan'ın ezgisine karışarak varlığın varolmanın anlamının keşfinin yarattığı sahihlik farkındalığıdır. Kulak kesilmekle beliren hiçliğe yönelim artık varlığın *aletheia*'sının anlamının ifşasıdır (Mulhall, 2005: 177). Ölüme yönelen varlık olarak Dasein'ın bu olanağının farkındalığıyla yol aldığı patikasında hiç olmanın anlamsızlığını yaşarken varolmanın anlamının da buluşunu yaşayacaktır. Dasein'a vicdanını duyumsattıran onun -henüz tamamlanmamışlık olanağında aranmalıdır. Suçluluğa neden olan bu -henüz tamamlanmamışlık/noksanlık, dünya-içinde fırlatılmış olduğu andan itibaren Dasein'ı doğumdan ölümüne değin eylemeye ve sahihliğini gerçekleştirmeye çağıracaktır. (Chukwvelobe, 1991:65). Bu çağrı vicdanın kaygısının sunduğu çağrı bağlamında bir zorlama değil varlığın anlamına yönelik yol alıştaki patikanın davetidir. Bunun nedeni insanın oradaki varlık durumu olarak Dasein'ın sahih olmayan yanının da bulunma olanağının olmasıdır.

Çağıran ve çağrılan da Dasein'ın bizzat kendisidir. Dolayısıyla Dasein bizzat kendi benliğine kendi varlığının anlamına öncelikle kendini davet etmektedir. Ancak *das Man* içinde Dasein kendi varlığının anlamından kendini mahrum bırakır. Fakat bu durumun aksine gerçekleştirimi ancak vicdanın sesini; çağrısını duymakla kendine taşınır duruma gelecektir (Heidegger, 1996: 252). Vicdanın ortaya çıkışı ise Dasein'ın var-oluşunda vuku bulur. Bu anlayış vicdanın olgusallığını ya da nesnelliğini göstermekten uzak şekilde kaygı temelinde sorumlu olmayı şart koşarak Dasein'ın kendi varlığını açımlamasında yatar (Heidegger, 1996: 293). Burada açımlamadan kastedilen asli hakikat nosyonu olarak varolanın kendini serimlemesidir. Varlığın hakikati Batı metafiziğinde kabul gördüğü üzere zamandan ve tarihten ayrı ezeli-ebedi sonsuz ve 'bir' olan bir anlamı değil, tıpkı matruşka bebeklerinin kendini açması türünden 'her yeni bir serimleme' varlığın anlamı ve olanak arasında kurulan ilişkiyle varlığın hakikatinin anlamının Dasein'ın sahihliği ölçüsünde olacağını; patikada yol aldığı ölçüde olacağını bize bildirir.

Ölüm meselesinin bu bağlamdaki önemi de olanak dâhilindeki oluşuyla varlığın hakikatinin anlamının birlikli-bütünsellikli bir kavrayışının imkânı meselesine paralel olarak anlaşılmalıdır. Böylece ölüm Dasein'ın sahihliği ya da sahih olmayışı sonuna bağlı olarak varlığın hakikatinin anlamında aranmalıdır. Dasein fırlatılmış olduğu an-

[14] Karş. Heidegger, 1996:252.

dan itibaren dünya-içinde-varolmayla seçimlerini ve aldığı sorumluluk dâhilinde eyler. Ancak bu şekilde sahih varoluşu karşısında tavır alarak kendini açımlamaya gidecektir (Heidegger, 1996: 276). Bu, varoluşun hakikati olarak el-altında-olanların (*Zuhandensein*) ve mevcut olanların (*Vorhandensein*) keşfedilmişliği üzerinde sahihliğin temellenmesidir. Böylece Dasein bakışsal ilgi (*Umsichtig*) olarak –mek için (*Um-zu*) dâhilinde olur. Bakışsal ilgiyle beliren ansal oluş ufku (*Augenblick*) onun sahih varoluşunun anlamı doğrultusunda *das Man* içinden sıyrılarak kararlığını sergilemesidir. Kararlılıkla (*Entschlossenheit*) Dasein ancak kendi benliğini oluşturma gayreti içine girecek ve varlığın anlamını keşfedecektir (Chukwvelobe, 1991: 91). Bu bilincin kazanıldığı yer onun kendi varlık olanağını da açımladığı yerdir. Şurası da vardır ki, Dasein hakikatsizlik içinde kararlılığını bir imkân; olanak olarak *das Man*'de bulundurur. Onun vicdanın sesine kulak kesilmesiyle başlayan kararlılığı bu *das Man* içinde kaybolmuşluktan onu çekip çıkaracaktır. Kaybolmaklıktan kurtuluş vicdanın sesine kulak kabartış artık Dasein'ın kendi sahihliğini; yazgısını oluşturmasına olanak verecek merci haline gelecektir. Tsu bu konuda şunları belirtir;

> Yazgı Dasein'ın vicdanın çağrısına yönelim göstermesidir. Yazgıyla kastedilen şu durumda önceden yazılmış bir kader ya da amaçlarla belirlenmiş bir gidişatı değildir. Diğer bir deyişle yazgı Dasein'ın vicdanına kulak kesilmekle varlığa yöneldiği ölüme yönelik aldığı yolla belirişine kavuşur (Tsu, 1998: 97-98).

Ölüme yönelen varlık olarak Dasein'ın vicdanının çağrısı biri vicdana sahip olmayı isteme olarak Dasein'ın en asli varlık yapısı olan anlama, diğeri ise anlamın minvallendiği sözle gerçekleşir. Anlamayla dünya-içinde tekinsiz bulunan Dasein vicdana sahip olmayı isteyerek kaygıyı da hazır hale getirmiş olur. Söz ise anlamanın açımlanması olarak varlığın anlama tesis edecektir;

> Dasein'ın asli söylemi çağrının bizatihi kendisidir, ancak bu söyleme cevaben denk gelecek karşı bir söz (*counter-discourse*) yoktur. Diğer bir değişle vicdanın söyledikleri üzerine müzakere edici bir söyleşme anlamında (cevaben söz yoktur). Çağrıyı anlayarak duymanın cevaba meyil edememesinin sebebi, 'esrarengiz bir kudretin' (*obscure power*) gücü altına girip onun önünde boyun eğmesinden değil, çağrının kendi içeriğini örtüksüz biçimde kendine mal etmesinden kaynaklanır (Heidegger, 1996: 272-273).

Dasein her biri açımlama tarzı olarak anlama ve sözle vicdanın sesini duymayı kendinde hazır hale getirir. Bu tür açımlamayla kararlılığını gösteren Dasein ölümüne; varlığın anlamının keşfediliş ufkuna geleceğe yönelirken çağrıyla kendine geri gelir. Onun geleceğe yönelimi kararlılık dâhilinde olurken, geçmişine olanaklarına geri dönüşü kararlılığın sunduğu beklenti karakteri ile yaşar. Beklenti ve kararlılık

Dasein'ın kendine ait olmaklığının da oluşunu yaşamasına (*ereignis*)[15] neden olur. Onun gelecekten geçmişine ekstatik zamansallığı dâhilinde dönmesi varolanın varlığından varoluşuna geri dönüşünü ifade eder. Bu doğrultuda insanın orada olmanın olanak durumuyla ölümüne yönelmesi, gelecekten geçmişine kendine ait olanaklarına geri dönüşüdür ki bu, onun kendi varlığını ortaya koyuşudur (Megill, 2012: 193).

Dasein'ın gelecekten geçmişe kendi varlık olanağına geri dönüşü, kendi varlığının anlamını öncelikle mesele konusu yapması olarak 'kendini öndeleme'sidir. Bu, onun 'kadersel yazgı'sını (*fateful destiny*) oluşturma anlamına gelecektir (Steiner, 2003: 148). Kendini öndeleme kaygı kapsamında açığa çıkan Dasein'ın sahih varoluş-varolma yapısı olup ölüme yönelen varlığın açığa çıkış koşuludur. Kendini öndelemeyle insanın sahih varlık yapısı dâhilinde varolması sağlanır (White, 2005: 66-67). Kendini öndelemeyle insanın sahih varlık yapısı varlığının anlamını bütünselliğini kavrayabilme uğruna ölüme yönelen varlık patikasında geleceğin öngörülmesi anlamını da kendinde taşır. Geleceğin öngörülüşü kendilik bilincinin gerçekleştirimi olarak Dasein'ın varlığının anlamının serimlenişidir. Kendini öndelemeyle Dasein ölümünü varolmanın olanaksızlığının olanağı olarak varoluşunun ölçülemez olanağını yaşar (Heidegger, 1996: 245). Şu durumda Dasein ölümüne yönelen varlık oluşuyla sahihliği ölçüsünde ölümüne de yazgılıdır: Bir insan doğar doğmaz ölmek için yeterince yaşlıdır" (Heidegger, 1996: 228). Dasein'ın yazgısı olarak onun egzistansiyal-ontolojik varlık anlamının yorumu bütünselliğine yönelik bakışı ancak bu anlayış doğrultusunda kavranabilir.

Bu sebeple ölmek için dünya-içine fırlatılmış olarak doğduğunda yeterince yaşlı olan Dasein'ın varlık-varoluşsal yapısı bir *ekstaz* içinde kendini gerçekleştirme ile açığa çıkacaktır. Bu gerçekleşme Dasein'ın kendi varlık olanaklarını ortaya koyabilmesidir. Onun 'olma'sını[16] (varlaşmasını) belirleyen yazgısıdır (Heidegger, 1996: 241). Yazgı onun dünya-içinde 'varolmaya bırakılmışlığı'dır. Varolmaya bırakılmışlık- olmaya bırakılmışlık Dasein'ın *ereignis*'in kollarına bırakması olarak varlığın anlamının ufku olan ölüme yönelmesinin açıklığıdır. Bırakılmışlık kararlı Dasein karşısında varlığın *aletheia*'sının açıkta durmasıdır. Dasein ancak bu açıklıkta kendi varlık olanağı olarak ölümünü yaşayarak zamansallık temelinde sükûn eder.

---

[15] *Ereignis* Heidegger felsefesinde olmaya bırakılmışlık-olagelme-olma bağlamlarında anlaşılabilir. *Ereignis*'le olma hali Dasein'ın bizatihi kendine ait olan asli olanaklarını gerçekleştirebilmesinde aranmalıdır. Bu noktada 'Zaman ve Varlık' adlı eserinde *Ereignis* tanımı önem taşır: "Yazgı olarak ve yayılma olarak varlığa ve zamana doğru bakışımızda kendini gösterenin, zaman ve Varlığın ait olduğu şeyin ışığında düşünülebilir... Varlık yazgısının göndermesinde, zamanın yayılımında, onlann kendilerine, yani mevcudiyet olarak Varlığa ve açık bölge olarak zamana ait olana bir ithaf, bir teslim ediş kendini gösterir. Onlann kendilerinde yani birbirlerine ait olmalarında hem zamanı hem de Varlığı belirleyene *Ereignis*, Sahiplenme olayı diyeceğiz" Hiedegger,2001:31.

[16] White, 2005: 63.

Sonuç olarak anlaşılıyor ki Dasein'a yönelik varlığın *aletheia*'sının bütünsellikli bir anlamı ölümün egzistansiyal-ontolojik araştırmasını ele almayı şart koşacaktır. Bu araştırmada hesaplaşmamız gereken ölüm kavramı hiçlikle yüzleşmemizi ve varlığın anlamının sahih yüzünün ancak bu şartla mümkün olduğunu da ifade ederek sahih varlık tarzları olarak kararlılık, kaygı, kendini öndeleme, yazgı, *aletheia* kavramlarını soruşturmamıza neden olacaktır. Burada gözden kaçırılmaması gereken, ölümün bir son değil, Dasein'ın olanaklarının varolma tarzını gerçekleştireceği ufuk olduğudur. Bu sebeple Dasein için ölümlü demek yerine ölümüne yönelen varlık deriz. Ölüm Dasein'ın edimlerinin gerçekleştirimi için belirlenimidir; kendini gerçekleştirmedeki olanaklılığın sınırıdır. Bu sınır doğumdan itibaren başlayarak ölümüne değin varolma içine gelecekten geçmişine, en asli olanaklarının düğümlendiği yere geri gitmesidir. Bu düğüm onun 'olanak' varlığı olmasında aranmalıdır. Bu anlamda ölüme yönelik çalışmamızda Heidegger terminolojisinde önemli bir yere sahip olan olanak kavramı fundamental ontoloji ekseninde soruşturulmalıdır.

Bir Olanak Olarak Ölüm

Ölüm ve olanağın ilişkisi 'ölümün Dasein'ın en kesin, atlatılamaz, üstesinden gelinemez' yorumunda aranmalıdır. Bu olanağı Dasein'a sunan yaşamdır. Yaşam ona sunulmuş imkânlar alanıdır. Çünkü Dasein yaşamda 'ya akıntı yönünde ya da akıntıya karşı' yüzecektir (Nietzsche, 2011: 53). Bu noktada olanak ya da imkân'ın Heidegger'in fundamental ontolojisinde nasıl bir anlama sahip olduğuna göz atılmalıdır. Heidegger olanak kavramını karşılayacak şekilde Almancada *Möglichkeit* (*possibility*) terimini kullanmaktadır. Bu terimin felsefeye konuk oluşuyla başlayan kavramsal anlamı, düşünme patikasında varlığın kapanmışlığını açmaya yönelik geliştirilmiş olmasıdır. Bu kavramla Heidegger Batı metafiziğinin ebedi bir şekilde şimdide kurulan varlığın mevcudiyetini de alaşağı etmektedir (Denker, 2010: 228). Bunun nedeni fundamental ontolojide artık karşımızda duranın 'olmakta olan ancak bir o kadar da olanaklılığını gizleyen; *aletheia*'sının ardında kendine yer edinen varlıktır. Bu varlık artık ölümüne yönelen bir varlık olarak bu olanağının keşfini varlığının anlamı uğruna gerçekleştirecektir.

Heidegger sıklıkla Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına dayalı olarak olanaklar varlığı olduğunu vurgular. Bu olanak bizzat Dasein'ın ona ait olan özgülüğüdür. Bu noktada Heidegger'in *Möglichkeit* kavramıyla Dasein'ın durumunu anlatmak için kullandığı *Seinkönnen* (*can-be*) kavramı arasında yakın bir ilişki bulunur. Ölüm bu noktada en üst benzersiz bir olanak olarak Dasein'a özgülüğünü kendinde bulundurur. *Seinkönnen*'la Dasein'a sunulan olanağın sahiplik imkânıdır. Bu anlamda *seinkönnen* olma olanağının imkânıdır. Bu imkân benim mevcudiyetimin sahip olduğu yegâne sadece bana ait olandır (Schalow, 2010: 78). Bu doğrultuda ölüm sadece 'benim ölümüm'olma şevkine ulaşır. Heidegger'in sözüyle ifade edersek: "benim ölümüm bana ait olmayan olarak önümde duran olarak imkan dahilindedir (Heidegger, 1996: 223).

Dasein zamanın ekstazları olan geçmişi-şimdisi ve geleceğiyle olanaklarını kendi içinde taşımaktadır. Öyle ki Küçükalp'in belirttiği üzere "insan artık olmadığı geçmiş ve henüz olmadığı gelecek yani olmadığı şey olarak zaman içinde var olur" (Küçükalp, 2008: 209). Böylece Dasein zaman içinde varoluşunun imkânlarını gerçekleştirecektir. Burada şu sonuç çıkar ki, olanağın imkânının varoluşsal-zamansal-ontolojik boyutu bulunmaktadır. Dasein'ın zamansallığa dâhil oluş olanağı onun Daseinlaşmasına; sahih varlık olma olanağına kavuşmasına işaret eder ki bu, Dasein'ın tarihselliğini gündeme getirir. Varolagelen-ol/an varlık olarak Dasein'ın zamansal ekstatik ufkunda serimlenen tarihsel tavır onun yaşama tarzını da oluşturur. Yaşama tarzında minvallenen yaşama sorunu onun olanaklarını gerçekleştirebilme mahiyetinde temellenir. Dolayısıyla bu olanakları gerçekleştirebildiği ölçüde Dasein Daseinlaşabilmenin diğer bir ifadeyle kendi varlık anlamının farkındalığını yaşar ve onu kendinde açımlayarak kendi varlığının *aletheia*'sını açımlar. Bu anlamda olanağın birbirinden ayrılmayacak ve de birbirlerine üstünlük sağlamayacak ontolojik-egzistansiyal-zamansal boyutu söz konusudur. Bu anlamda fundamental ontolojinin projesi olarak varlık ve zaman arasındaki iştigal ancak olanak halindeki sonlu varlık tarzıyla Dasein'a verilebilir (Heidegger, 1965: 154).

Bu bağlamda yaşam Dasein'a dünya-içinde-bulunmaklığına dayalı olarak varolma olanağı sunar. Onun varlığının anlamının bütünsellikli yapısının ne olduğu ancak dünya-içinde olanaklarını yaşadığı son merci olan ölüm olanağını ele almakla açığa çıkabilir (İnwood, 1997: 69). Nietzsche'yi bu noktada anmakta yarar bulunur:

> En sonunda ölüm özlenilen unutmayı getirir. Böylece de hem şimdinin hem de yaşamın (Dasein) yolunu değiştirir, bununla da yaşamın yalnızca kesintisiz bir 'bir zamanlar –var olma-' olduğunun bilgisine, yani yaşamın kendi kendini yadsımakla, kendi kendini yiyip tüketmekle, kendi kendisiyle çelişmekle yaşayan bir şey olduğunun bilgisine damgasını vurur (Nietzsche, 2011: 38).

Nietzsche'nin yukandaki ölüm meselesi Heidegger'in zamansallığın ufkunda varlık patikasıyla kesişecektir. Zamansallık Dasein'ın doğumundan ölümüne kadar ki varoluşsal yayılımını sağlayan merci ise bu anlamda zamansallık doğum ve ölüme hükmettiği gibi varlığın kendisine de yayılım göstermektedir. Zaman Dasein'ın olanaklarına doğru varoluşunun payandasıdır. O halde zamansallık ölümün ufkunda 'insan olma olanağının gerçekleştiği mahaldir' (Heidegger, 1996: 343). Dasein'ın bu noktada zamansallığa meyilli sahihliğinin olanağı onun –henüz olmamışlığında yatar. Bu henüz olmamışlık onun her daim ol-ma/olmaya bırakılmışlık halinin sahipliğinden ileri gelir.

Böylelikle her an olmakta olan Dasein'ın varlığın anlamına yönelik bütünsellikli analiz asli bütün olma olanağı olarak ölüm fenomenini dikkate almayı gerektirir. Ölüm Dasein için bir son değil ufuk çizgisinin hudududur. Bu hududun hermeneutik önemi Dasein'ın varlığının anlamını kavrayabilmektir. Dasein'ın olanaklar tamlığı bu

hududun açıklığında durmasıyla gerçekleşir ki bu onun ölüme yönelik varlık oluşunun farkındalığıyla mümkündür. Olanak olarak ölüm ölüme yönelik varlığın kanıtı olup, ölümün Dasein'ın yazgısı olduğunun da göstergesidir (Chukwvelobe, 1991: 69-70b).

Sonuç ve Değerlendirme

Varlık sorunsalında yol aldığımız patikada *tekhne*'ye gömülmüş Batı metafiziğinin öngördüğü epistemolojiyi temele alan düşünme biçiminden uzak durarak yürüttüğümüz ontolojiyi öncelikle temele alan ihtiyatlı düşünme eşliğinde anlıyoruz ki, ölüm dünya-içine fırlatılmış olan insan olma olanağımızın en vazgeçilmez ve en üst imkânı olmaktadır. Ölümün yaşamda; dünya-içinde bu kadar değerli kılınışı sahih varoluşumuzu gerçekleştirmede ansal oluş ufkumuzu belirlemesinden ileri gelir. O halde ölüm bir son olmaktan çıkarak varlığımızın aletheia'sının anlamını belirleyen ufuktur. Bu sebeple ölümlü oluşumuzdan çok ölüme yönelik varlık olanağımızı gerçekleştirme esas alınır. Sorun öncelikle varolan olarak kendi varlığımızın anlamının keşfidir. Bu keşif Batı düşüncesinin tek bir hakikat olduğunu dilendiren felsefelere karşı duruşu sergilemekle birlikte ontolojinin kalbi olan metafiziğinde güzergâhının nelerden geçtiğini haber vermektedir.

Bu yeni ontoloji olarak sunuluna ve diğer tüm ontolojiye zemin hazırlama iddiasıyla yola çıkan fundamental ontoloji varolanın varlığı, hakikati, ölüme yönelen varlığın kararlılığını, dünya-içindeki kaygısını aleladelik içindeki anlamından sıyırarak zamanın ekstazlarında egzistansiyal-ontolojik yapımızın sınırlarını çizecektir. Şu durumda ölüm başkasına devredilmezliği içinde daima 'benim ölümüm' olarak 'benim en asli özgün; benim ben olmamı sağlayan olanaksızlığımın olanağıdır.'

Ölümün olanaksızlığı ölümün varoluşumuzun ölçülemezliğini, belirsizliğini, atlatılamazlığının olanağını imlerken, olanaksızlığının olanaklılığı benim varlık tarzımı imlemektedir. Ölüme yönelik farkındalığın ise yanıtlandığında nasıl bir insan formu sunacağından öte, önemli olan, bizim yaşamamızı, varoluş anlamımızı, varlığımızın anlamını düşündürüp düşündürmediğidir. Henüz tamamlanmamış varlık olanağımızla bu farkındalık üzerine düşünmek bizim her şeyden önce 'insan olma olanağımız'la hesaplaşmamız, varlığın açıklığında durarak kendimizi ona bırakmamız, kategorilerle ya da spekülatif düşünmeyi bertaraf ederek Greklerin physis'i ile düşünmemizin ufkunu yakalayabilmemizden geçmektedir. Bu düşünüş biçimiyle ancak sahihliğimiz gökyüzü ve yeryüzünü ortak bir payandada varlıkla olan bağımızı kurma ölçüsünde açığa çıkacaktır.

Kaynakça

BARRY, Vincent, Philosophical Thinking About Death And Dying, Thomson Wadswordth, 2001.

CHITWOOD Ava, *Death By Philosophy: The Biographical Tradition İn The Life And Death Of The Archaic Philosophers: Empedokles, Heraklitus, And Demokritus*, The University Of Michigan Press., 2004.

CHUKWUELOBE, Matthew C., The Relevance Of Heidegger's Articulation Of Death To Eschatology From An Igbo Perspective, A Dissertation Presented To The Graduate Scholl Of Duguesne University, In Partical Fulfillment Of Yhe Requirements Fort He Degree Of Doctor Of Philosophy, 1991.

DENKER Alfred, Frank Schalow, *Historical Dictionary Of Heidegger's Philosophy*, The Scare Crow Press., 2010.

DODDS E.R., *The Greek And İrrational*, 5. Bs., Berkeley University Of Califomia, 1986.

DOLLIMORE J., Death, Desire And Loss İn Westem Culture, Routledge, New York,1998.

EPİKÜROS, "Menoikeos'a Mektup", (çev; Sinan Özbek), *Felsefe Logos Dergisi*, S.12, Bulut Yayınlan, Ekim 2000.

ERHAT, Azra, *Hesiodos Eseri Ve Kaynaklan*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat), Ankara, TTK Basımevi, 1977.

GELVEN, Michael, *Acommentary On Heidegger's Being And Time*, Nothem Illinois University Press., Dekalb, İllinois, 1989.

HEIDEGGER M., Existence And Being, With An İntroduction By Wemer Brock Phil, Henry Regnery Company, 1949.

HEIDEGGER M., *Being And Time*, (trans. John Macquarrie And Edward Robinson), Blackwell Publishers Ltd, 1962

HEIDEGGER M., *Kant And The Problem Of Metaphysics*, (trans. J. S. Churchill), USA Indiana University Press., 1965

HEIDEGGER, M., Poetry, Language, Thought, (trans.AlbertHofstadter), HarperandRow,New York,1975.

HEIDEGGER M., *Being And Time*, (trans. Joan Stambaugh), State University Of New York Press., 1996.

HEIDEGGER M., *Zaman Ve Varlık*, (çev. Deniz Kanıt), A Yayınları, 2001.

HERAKLEİTOS, Fragmanlar, (çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, 2005.

HOMEROS, *İlyada*, (çev. Azra Erhat, A. Kadir), 20.Bs., İstanbul, Can Sanat Yayınlan, Ekim 2005.

HÖLDERLİN, C. Friedrich. Hyperion I, çev. Melâhat Togar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965

HÖLDERLİN, C. Friedrich, Seçme Şiirler, (çev. A.Turan Oflazoğlu), İz Yayıncılık, 2008.

HUCH, Ricarda, Alman Romantizmi, (çev. Gürsel Aytaç), DoğuBatı Yayınlan, 2005.

HÜHNERFELD Paul, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (çev.Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, 2003.

INWOOD Micheal, *A Very Short Introduction: Heidegger*, Oxford University Press., 1997.

İPLİKÇİOĞLU Bülent, *Eski Batı Tarihi I*, Ankara, TTK, 1997.

IRETON, S., An Ontological Study Of Death, Duguesne University Press., Pennsylvania, 2007.

KELLER Pierre, *Husserl And Heidegger On Human Experience*, Cambridge University Press., 1999.

KIERKEGARD, Soren, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınlan, 2006.
KRANZ, Walter, *Antik Felsefe*, (çev, Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, Eylül 1994.
KÜÇÜKALP, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, Bursa, Sentez Yayınlan, 2008.
MEGİLL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, (çev. Turcay Birkan), Say Yayınlan, 2012.
MULHALL Stephen, *Heidegger And Being And Time*, yy., 2005.
NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich, *Ecco Homo, Neden Bir Yazgıyım Ben?*, (çev. Ahmet Deniz), Alter Yayınlan, 2008.
NIETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Tarih Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınlan, 2011.
PLATON, *Phaidon*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
PLATON, *Devlet*, (çev. Hüseyin Demirhan), İstanbul, Sosyal Yayınlar, Ekim 2002.
PLATON, *Kratylos*, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Katabevi, Eylül 2009.
SAYIN, Şara, Alman Yazınında Romantik Dönem,
dergipark.ulakbim.gov.tr/iuaded/article/download/1023011715/10230110980. 29.9.2017.
SİNANOĞLU, Suat, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*, TTK Basımevi, 1953.
STEINER, George, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınlan, 2003.
THOMSON, George, "Dramanın Kökeni; Erginlenme", *Tragedianın Doğuşu*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul, Payel Yayınevi, Ocak 2004.
TOPALOĞLU Bekir, "Ölüm Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, 2007, s. 34-35.
TSU, Jing, "Pleasure İn Failure: The Guilty Subject İn Nietzsche, Heidegger And Austin", Vol. 27, No. I, University Of Wisconsin Press., 1998, pp. 89-104.
WHITE, Carol J., *Time And Death, Heidegger's Analysis Of Finitude*, Ashgate Publishing Limited Company, 2005.

2. YAŞAM İLE ÖLÜM İLİŞKİSİNİN AÇIKLIĞI OLARAK DÜNYA: FENOMENOLOJİK BİR HEIDEGGER OKUMASI

"Bir yüzünde mutluluk/öbür yüz sonsuz keder...
Janus gibidir zaman: iki yüzlüdür kader"
Şahin Uçar

AYSUN GÜR[1]

Heidegger'in ikinci döneminde yaşam ile ölüm anlayışını soruşturan bu bölümde ne "Heidegger'de yaşam ve ölüm nedir?" diye ne de "Heidegger'de yaşam ve ölümün anlam(lar)ı ne(ler)dir?" diye sorulmuştur. Buradaki soru "Heidegger'de yaşam ile ölüm ilişkisinin nerede açığa çıktığı?"dır ve soruya verilecek yanıt, "dünya"dır; çünkü yaşam ile ölüm her zaman bir ilişkide/*Beziehung*/bağda/arada/açıklıkta/çatışmada/mekanda/yerde görünür olur. İşte aslında dünya da her zaman böyledir. Yani yaşam ile ölüm ilişkisi dünyada, dünya da karşıtların çatışmasında açığa çıkar. Böylece hem yaşam ile ölüm bir ilişkide hem de onların açığa çıktığı dünya ilişki(ler)de açığa çıkmaktadır. İnsan, yaşam ile ölümün arasında/ilişkisinde ikamet eder; insanın evi o ilişkinin görünür olduğu açıklıktır, aradır, mekândır, dünyadır.

Daha baştan anlaşıldığı üzere yazıda fenomenolojik bir yaklaşım sergilenecek, yaşam ile ölüm karşılıklı bir ilişki içinde düşünülecek ve onların açığa çıkma tarzlarının ve nasıl görünür olduklarının peşine düşülecektir. Bu ilişkinin mekânı olan dünya da Heidegger'in dil, düşünme, sanat ve dörtlü anlayışlarında görünür olan dünya ile açık kılınmaya çalışılacaktır. Böylece Heidegger'in hakikat anlayışında bulunan açığa çıkma ile gizlenme ilişkisine paralel olarak yaşam ile ölüm ilişkisinin izleri yakınlık ile uzaklık, söyleme ile sessizlik, yeryüzü ile gökyüzü, ölümlüler ile ölümsüzler ve yer ile gök arasındaki ilişkilerde sürülecektir. Bu bölümde Heidegger'in yaşam ile ölüm anlayışı problem edildiğinden ilk dönemi ile ikinci döneminin karşılaştırılması yazının sınırları dışında kalacak, gerektiğinde birkaç şey söylemekle yetinilecektir.

Şimdi yaşam ile ölüm arasındaki ilişkinin yapısı gerçekten önem taşır. Onların kendilerini görünür kılması hangi bağlamda gerçekleşir? Örneğin Heidegger'in ilk döneminde ölüm, Dasein ile Varlık arasındaki ilişkinin zamansallığı bağlamında görünür olur ve gelecek kaygısı duyan Dasein'ın ölüme doğru varlık olmasıyla düşünülür. Orada insanın Varlıkla ilişkisinin merkezinde Dasein durur. Fakat onun ikinci

[1] Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

dönem metinlerinde böyle düşünmediği ileri sürülebilir. Peki, ne değişmiştir? Öncelikle artık başlangıç noktası Varlık değildir? Buna bağlı olarak soru da "Varlığın anlamı nedir?" değildir. Böylelikle bunu soran Dasein'ın merkezi rolü de ortadan kalkar. Artık başlangıç noktası Varlığın da onun içinde açığa çıktığı (ve aynı zamanda gizlendiği) olagelmedir/*Ereignis*. Bu bağlamda merkezi rol dilindir. Burada olagelmenin birlikte ait olmaya bırakma olmasına uygun olarak, artık ait olma ilişkisinden yola çıkılmakta, taraflar anlamlarını bu ilişkide bulmakta/açmakta/olmaya bırakmakta ve bu karşılıklılık ilişkisi anlamanın zemini olmaktadır. Ayrıca yaşam ile ölümün görünür olduğu açıklık mekânı olarak bu dünyada insanın şairane ikametinin nasıl açığa çıktığı da önemli görünmektedir. Şimdi öncelikle yaşam ile ölümü bir ilişki içinde düşünmemize olanak sağlayan olagelmenin anlamlarına kısaca bakılacaktır.

Heidegger'e göre açığa çıkan bir şey kendini gösterirken, açığa çıkmayan da hazır olmayışıyla kendini belli eder. O halde olagelme, sadece birbirine ait varolanların birbirine ait olması değildir. O aynı zamanda, karşılıklı ait olmaya bırakma böylece ait olma ilişkisi sayesinde tarafların karşılıklı ait olmasına izin vermedir; olagelme, birlikte-ait-olmaya-bırakmadır. Bu haliyle o bir ve aynı şey olan iki şeydir. Dolayısıyla olagelme birlikte ait olma ve ait olmaya bırakma olarak iki şekilde düşünülebilir. Böylelikle olagelme, açığa çıkanın içinde kalabileceği, gelmeyenin kaçabileceği ve kalışını bu kaçmada sürdürebileceği açık alanın özgürlüğü anlamına gelir (Hofstadter, 2008: 412-413, 417). Burada olagelmenin ait olma anlamı, "birlikte" sözcüğünün birliğiyle belirlenir. Birbirine bağlı olmak (*Zusammengehören*), burada birbirine ait olma, birlikte ait olma anlamlarına gelir. İşte birlikte ait olma, tarafların birbirine ait olma ilişkisiyle belirlenmesi diye düşünülebilir (Öİ, 15-17; MG, 186). Yani bu aitlik ilişkisi, baştan verili iki şeyin sonradan ve tekdüze biçimde birbirine ait olması değildir; tarafların karşılıklı olarak bu aidiyet bağı sayesinde görünür olmaları, açığa çıkmalarıdır (Gür, 2017a: 385). Olagelmenin olmaya bırakma anlamı ise uzaklaşmasına izin verme, açıklık içinde özgür bırakma demektir; fakat açığa çıkmaya bırakma açıkça düşünüldüğünde, o zaman bu bırakmadan etkilenen açığa çıkan değil, açığa çıkmanın kendisidir. O halde bırakma/*Lassen* kabul etme/*Zulassen*, yayma/*Geben*, verme/*Reichen*, gönderme/*Schicken* ve ait olmaya bırakma/*Gehörenlassen* anlamlarına gelir. İşte bu bırakma içinde ve aracılığıyla, açığa çıkma ait olduğu şeye kabul edilir (PS, 40). Ayrıca olagelme, Varlık-zamanın genel kavramı da değildir. Burada Varlık, olagelmeye sunulan açığa çıkmaya bırakma ve olagelme içine yayılan zamandır. İşte Varlık yazgısındaki/*Geschick* gönderme, içinde gönderme kaynağının gizlendiği ve böylece de kendini açıkta olmaktan geri çektiği bir verme olarak düşünülür. Bu haliyle olagelme için, ne var ne de orada denebilir. "Olagelme olagelir" (ZuS, 21-24). Bu bağlamda Varlık ile zamanın birbirlerine ait olmalarında hem zamanı hem de Varlığı belirleyene olagelme denir (ZuS, 20). Burada Varlığı olagelme olarak değil, daha çok olagelmenin ne Varlık ne de zaman olarak ele alınacak tarzda düşünülmesi gerekir (PS, 46). O halde olagelme, Varlık

ile zamanı görünmeye, açığa çıkmaya bırakarak kendisini geri çeken sırdır. O etkinlikte bulunmaz. Bu yazının yazılması ile okunmasında salınıp durur (Hofstadter, 2008: 411-412). Dolayısıyla olagelmeyi kendisine indirgeyebileceğimiz veya kendisinden kalkarak açıklayabileceğimiz hiçbir şey yoktur. O, açığa çıkan herhangi bir şeyi "vardır" kılan kökensel bahşetmedir (Altuğ, 2008: 127). Olagelme burada gizlenme ile görünme ilişkisinde açılır ve şeyleri/varolanları olmaya bırakan yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur. İşte açığa çıkan şeyleri, bir ilişkinin tarafları olarak birbirlerine ait olarak açığa çıkan ve bu açığa çıkışta özgürce olmaya bırakılan şeyler olarak düşünme sebebimiz, olagelmedir. Böylece yaşam ile ölüm de bu karşıtlık ilişkisinde birbirine ait olarak olmaya bırakılacaktır. Bu ilişkinin görünür olduğu yerin dünya olduğunu göstermeye çalışırken Heidegger'de dünyanın nasıl açığa çıktığına bakılacaktır. Bu bağlamda dilin önemi ortadadır. Bir dünyanın anlamından söz etmemiz dil sayesindedir. Şimdi dünya, öncelikle dilin söyleme ile sessizlik ilişkisinde görünür olacaktır.

Heidegger'e göre dil, bir varolanı varolan olarak açıklığa taşır. Bu açıdan taş, bitki ve hayvanların bir dilinin olmadığı görülür. Varolanın görünür olduğu bu açıklık imkânının olmayışına bağlı olarak onlarda varolmayışın ve boşluğun açıklığı da yoktur (SE, 70). O halde dil oluşun yanı sıra varolmayışın da açıklığıdır. Dili olan sadece insan olsa da dil, insana ait bir yetenek değildir. "Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek *ek-siste* olur" (HÜ, 25). Öyleyse insan ile Varlığın karşılaşma mekânı ve imkânı olan dil elbette insanın kullandığı bir araç da olmayacaktır. İşte varolanın açıklığında ikamet etme olanağını bağışlayan dilin olduğu yerde bir dünya/Welt vardır. Burada dil tüm karşıtların sürekli değişen dolaşımıdır. Başka türlü söylersek dil, bu karşıtlıkların dolaşımında Varlığın hem ışıyarak hem de gizleyerek ortaya çıkışıdır ki buna dünya denir (HÜ, 18, 38). Dil Varlığın görünme ile gizlenmesini sürdürdüğü, varolanlar ile varolmayanların, oluş ile varolmayışın, konuşma ile sessizliğin mekânı olmasının yanı sıra bu ve diğer karşıtlıkları da sürdürerek, insanın yaşamı ile ölümünün açığa çıktığı dünyayı görünür kılar ve dilin açtığı dünya yaşam ile ölümün karşıtlığında anlaşılır olur. İnsan için bir dünyanın varlığından söz edebilmemiz dil sayesindedir. Dil, Varlık ile insanın ilişkisi olarak Varlığın evi ve aynı zamanda insanın evi olur; yaşam ile ölümü birbirine ait kılmaya imkân tanır, onları olmaya bırakır.

Peki dil varolanları/şeyleri nasıl açıklığa taşımaktadır? O bunu ad vererek yapar. Dil varolanı adlandırır, dile getirir, görünür kılar. İşte dilin ad vermesiyle varolan varlıktaki oluşa atılır (SE, 70). Ad vermekse bir şeyi sözcüğüne çağırmak demektir. Çağrılan şey bu çağrıda açığa çıkan olarak görünür ve orada korunur (DN, 52). Dolayısıyla bir adı olmak, varlığa gelmektir. Eğer bir şey bir sözcükle karşılanmıyorsa o varlığa/dile gelmemiştir. Ad vermek, o adı söylemek aynı zamanda onu çağırmak demektir; çünkü o sözcüğü söylediğimizde, duyduğumuzda veya hatırladığımızda o adla açılan varlık alanını yanımıza çağırmış oluruz, onu anımsarız. Böylece dilin açtığı dünyada varolanlar bir çağrıda açığa çıkarlar. Örneğin bir makale

yazılacağı zaman, kişi bir çağrıyı duymuş yani aklına bir şey "gelmiş" olursa, önce ona bir ad verilir ve bu kez o çağrılır böylece karşılıklı konuşma, söyleşi başlar; düşüncelerin hızla aktığı/coştuğu zamanlar böyle de düşünülebilir. Dilin ad vermesi ve çağırması onun kökensel olarak söyleme olmasındandır.

Heidegger *Dil Yolu*'nda dilin varlığına söyleme adını verir. "Dil söylemedir". Dilin temel/asli varlığı ifşa etme/gösterme olarak söylemedir. Dilin söyleme olması insana duymayı bahşeder. Böylece dilin özü, bu tür bir bahşetmenin/lütfun/bağışlamanın kaynağı olarak söylemededir. Burada söyleme, açığa çıka(rıla)n her şeye kendi içinde ikamet etme imkânı veren çok yönlü açığa çık(ar)manın her görünüşünü kendi içinde birleştiren bir bir araya getirmedir (DY, 49-52). Öyleyse söyleyiş/deyiş/Sage olarak dil olagelmedir. Burada söyleyiş ait olmaya, duyulmaya bırakılabilir olandır (Hofstadter, 2008: 414-415). İşte dilin söyleme olması bağlamında biz de bir söyleşiyizdir; üstelik biricik söyleyişizdir. Biz birbirimizi duyabiliriz. Söyleşi ve onun birliği bizim varoluşumuzu kendi içinde taşır; çünkü insan kendini sürekli bir şeyin huzuruna yerleştirdikten sonra değişene, gelip geçene açabilir. O halde insanın söyleşi olmasıyla tarihsel varoluşu eski ve birbirlerinden ayrılamaz olup aynıdır (H, 39-40). Kaldı ki eğer Varlığın hakiki mekânını dilde bulduğu doğru ise, insanın varoluşsal olarak dil tecrübesinin en derin ilişki olduğu da ileri sürülebilir (DD, 29); çünkü ölümlülerin konuşması/söylemesi onların dilin konuşmasıyla/söylemesiyle ilişkisinde ikamet eder (DL, 57). Burada dile getirilen tecrübe, insanın gündelik yapıp etmelerinden farklı ve fazla bir şeydir. Tecrübe başımıza gelir, özel bir karşılaşma ve açıklık imkânıdır ve burada bizi sarsarak dönüştürür. O aynı zamanda bunların olmasına açık olmadır. Burada yeni bir anlamanın açığa çıkması gerçekleşir; ancak böyle bir tecrübeyle birlikte dille sahici bir bağ kurulabilir. Bu bağ bizim varoluşumuz için kökensel bir anlam taşır. İnsanlar söyleşi olmaları ve söz söyleyebilmeleri sayesinde hem Varlığın sesini duyabilir hem ona karşılık verebilir hem kendi imkânlarını, bu dünyadaki ikametini ve dünyanın anlamlarını soruşturabilir hem de birbirleriyle konuşabilirler. Böylece yaşam ile ölümün anlamı dilin açtığı açıklıkta/mekânda/yerde/dünyada açığa çıkabilir. Öyleyse şimdi söyleşi olan insanın dil sayesinde yaşadığı düşünme tecrübesinin hangi tarzlarda gerçekleştiği sorusu açığa çıkar; çünkü insan farklı düşünmelere açık bir varlıktır.

Heidegger'e göre düşünme Varlıktan olagelerek, ona ait olur ve onu dinlemedir. Dolayısıyla insanın Varlıkla bağına muktedir olmak demek, onu özünde korumak ve ait olduğu yerde tutmak demektir (HÜ, 8). Demek ki Varlıkla ilişkimizi yakın durup onu koruyarak da uzak durup onu unutarak da sürdürebiliriz. Dolayısıyla bu yakınlık ile uzaklığa bağlı olarak iki tür düşünme vardır; hesaplayan/teknik düşünme/*Rechnende Denken* ve sükûnetle/derin/kökensel düşünme/*Denken Besinnen*. Heidegger'e göre hesaplayan düşünme araştırma yaparken, mevcut koşulları amaca yönelik olarak hesaba katar; ilerleme, gelecek vaat eden uygun olanakları hesaplar; hiç durmadan bir fırsattan diğerine acele ettirir ve kökensel düşünmeye varamaz (OB, 10). Öyleyse bu düşünmede şeyler kendi gizlerini açma imkânlarından yoksun

bırakılırlar. İşte Heidegger'e göre insanın, kendi gizini açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebi çerçeveleme/*Ge-stell* diye adlandırılır. Bu meydan okuyucu gizini açmanın temel karakteristikleri ise düzenleme ve güvence altına almadır (TİS, 58, 62-63). Böylece çerçevenin meydan okuması/saldırısı "şey"in önüne geçer ve önüne geçtiği şeyi hakikatsiz bırakır. Böyle yaparak yalnızca yakınlaşmakta olan dünyayı tanınmaz kılmakla kalmaz, bunu yapıyor oluşunu da tanınmaz kılar (D, 56). Teknik düşünmenin açığa çıktığı/çıkardığı çerçeveleme insanın dünyasına uzaklaşmakta dahası bunun uzaklık olduğunu da örtmektedir. Üstelik şimdi varolanlar/şeyler de kendi gizinden çıkma imkânları dışında, kendilerine dayatılan bir tarzda başka şeyler olarak görünür olmaktadır. Teknik düşünme tam da bu dünyada şairane ikamet etmeyişimizi, dünyamız olmadan yaşayışımızı ve böylece yakınlık ile uzaklık ilişkisinin açığa çıkmayışını görünür kıldığı için konu edilmiştir.

Çerçeveleme içinde düzenlenen her şey bu düzenleme ve güvence altına alma altında kendine özgü bir duruşa sahiptir ve Heidegger ona el-altında-duran/*Bestand* adını verir. *Bestand, bestehen* fiilinin süregitmek ve kalıcı olmak anlamlarını taşır. Burada daha çok nesnelerin düzenlenebilirliği ve ikame edilebilirliği vurgulanır. Modern teknikte böyle şeyler el-altında-duran halindedir. Aynı zamanda *Bestand, Gegenstand*'ın karşıtıdır. Böylece modern teknikte şeyler, karşıda-duran olmaktan çıkıp el-altında-duran olur; nesne olma karakterini yitirerek el-altında-durana dönüşür (Özlem, 1998: 59). Dahası burada doğayı sömürmek için insana meydan okunduğu ve insan da bu sömürüyü gerçekleştirmek için düzenlendiği ölçüde, insan da el-altında-durana dönüşür (TİS, 60). Böylece ait olduğu yerden, Varlıkla bağından uzaklaşarak sona eren düşünme, bu boşluğu *tekhne* haline gelerek doldurur. Burada dil varolanın hâkimiyet aracına, varolan da neden sonuç örgüsünde gerçek olana dönüşür (HÜ, 9-10). Öyleyse artık dil varolanların açıklığı olmayacak ve insana da bir dünya sunmayacaktır. Görülmektedir ki çerçeveleme bizim kendimizle kurduğumuz ilişkiyi de değiştirir. İnsan artık doğayı sömürmeye yükümlü, bu yükümlülüğün bilincinde, kendini bu bilinçle anlayan bir şeye dönüşür. Bu ise tam da insanın da sömürülmesi anlamına gelir çünkü artık onun olası açığa çıkma imkânları da örtülmekte ve kendisini tek bir tarzda açığa çıkarması beklenmektedir. Varolanların/doğanın başına gelen, insanın da başına gelir; kendi varoluşsal zeminini kaybederek el-altında-duranlardan biri olur.

Heidegger çerçeveleme içinde hüküm süren yazgının en büyük tehlike olduğunu söyler. Yazgının tehlikeli olması ne anlama gelmektedir? Bu tehlike kendini iki biçimde gösterir. Öncelikle biraz önce söylendiği gibi, *poiesis* anlamında, şeye görünüşe çıkma imkânı veren gizini açmayı gizleyerek gizinden çıkanı el-altında-duran olarak gördüğü an, insan da el altında olanı düzenleyen olur ve onunla aynı noktaya iner. İkincisi ise insanın aynı zamanda kendini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltmesidir. Böylece karşılaştığı her şeyin insanın ürünü olduğu izlenimi yayılır ki

bu da yanıltıcı olur; çünkü insan daima her yerde yalnızca kendisiyle karşılaşıyormuş gibi görünür. Çerçeveleme yazgı olarak insanı, düzenleme olan gizini açmaya sürgün eder. Başka bir imkânı da defeder (TİS, 71-72). Burada gerçeklik tasarlanabilen, hesaplamaya ait tek biçimlilik tarafından içerildiği için, insan da gerçek olanlara ayak uydurmak için, tekbiçimliliğe dâhil olur. İşte insan kendini bunların ortasında varolanlara efendi kılar (MÜ, XXVI). Burada gizini açma o şeyin o şey olarak kendi imkânlarını bir imkân olarak görmez ve onu kendi bakışının ışığında görünmeye zorlar. O çerçeveleyen bakış her şeye rengini verir, her şey ona göre açılır. Yaşam her şeye hükmetmeye ölüm ise hiçbir şeye gücü yetmemeye indirgenir. Dünyanın olmayışı hayatın da, yaşam ile ölümün karşılıklı ilişkilerinin açıklığı olmasından çıkıp bir probleme dönüşmesine sebep olur. Böylece hayat bir probleme, bir yöntem problemine dönüşür; daha çok şeyi daha hızlı nasıl elde edeceğimiz problemine; el-altında-duran varlıklara sahip/efendi olma yollarını arama problemine. Projelerin, planların ardı arkası kesilmez. Daha çok şeye sahip olmak veya yalnız kalmamak için, kendi güvenliğimiz, rahatımız sürsün, ağzımızın tadı bozulmasın diye yapılan her şey mübahtır. İnsan krallığı olmayan bir kral gibi davranır; çünkü o kendisinin de el-altında-duran olduğunu unutmakla kalmaz bir de kendini onlara efendi sanır. Her şeyin uzağına düşülen bu yerde bir dünyanın varlığından/açıklığından söz edilebilir mi? Peki, bir dünya yoksa insanın yaşamı ile ölümünün anlamı nerede ve nasıl açılacaktır?

Heidegger'e göre teknik bilimsel dünya ne yapay ne de doğal dünyadır; o dünyanın metafiziksel tasarımı sonunda oluşur (Ö, 112); teknolojik insan artık yeryüzünde ikamet etmemekte, evini içinde yaşadığı bir makine olarak görmektedir (Zimmerman, 2011: 414). Dolayısıyla ne şeyler, ne insan, ne yeryüzü, ne de dünya kendini açabilmektedir. Heidgger' göre her şey hızla çalışır ve her bir işleyiş bir yenisini getirirken bu akışta teknik insanı topraktan koparıp köksüzleştirir (P, 28). İnsanın topraktan kopup köksüzleşmesi demek, aynı zamanda insanın yer ile gök arasındalığının örtülmesi demektir: İnsan bir yanıyla toprağa/yeryüzüne yerleşen, orada kök salan diğer yanıyla da göğe uzanan, tanrısallığı duyan, yere de göğe de yakın (aynı zamanda uzak) bir varlıktır; insan aradadır. Böylece o yakınlık ile uzaklık ilişkisinde ikamet edendir. En azından böyle yaşayabilir, bu imkâna sahiptir. İşte teknik düşünmede insan bu imkânlardan yoksun kalır, onlardan uzaklaşır ve bu uzaklığın üstü öyle örtülür ki, Heidegger'e göre modern haberleşme araçlarının sundukları, insana içinde yaşadığı şeylerden daha yakın(mış gibi) gelir. Bu bağlamda vatan toprağında barınmanın kaybının, hepimizin içine doğduğu çağın ruhundan kaynaklandığı söylenebilir (OB, 12). Dünya teknolojik bakışta tüm anlamlarından soyulmuştur. İnsan dünyanın anlamını kaybetmiştir. O artık dünyada ikamet etmemektedir. Bu yüzden yuvasızdır/evsizdir/yurtsuzdur. Belki de yuva arayışı, yeryüzüne ve dünyaya ait varlıklar olarak onu kaybetmemiz yüzündendir. Yaşamın anlamını yitirdiğimiz dünyada ölümlü varlıklar oluşumuzun, ölümün de anlamı kaybol-

muştur. Zaman çocuklarını yer, her şey kayıp giderken, yuvayı aranz. Bu yazgımızdır. Peki, her şeyin uzağında el-altında-durana dönüşen insan her herhangi bir şeyle yakınlık kurabilir mi? Bu çağda insanın şeylerle yakınlık ile uzaklık bağında karşılaşma imkânı açığa çıkamamaktadır. Bu ise onu bağsız, dünyasız kılmıştır. İnsan bir kayboluşta dolanıp durur. Yine de bu kayboluş anlamlı olabilir; çünkü Heidegger'e göre teknik dünyanın hiçbir şekilde yuvaya benzemeyişliği ile yuva arayışına doğru gizli çekim olarak derindeki sıkıntı, birbiriyle iç içedir (M, 109). Bu bağlamda yurtsuzluk, ölümlüleri ikamet etmeye çağıran biricik çağn olur. Ölümlüler bu çağnya, ikamet etmeden hareketle inşa ettiklerinde ve ikamet etme uğruna düşündüklerinde yanıt verirler (İ, 96-97). Öyleyse şimdi yönümüzü ve yolumuzu şaşınyor olmamız yeni bir yolun imkânını da banndırıyor demektir. İşte kökensel düşünme bu imkânı sunar. İnsan bu düşünmeyle yakınlık içinde yani bir dünyada ikamet edebilir. Kendimizi yuvada hissettiğimiz yer sevdiğimiz şeylerin yakınlığına sokulduğumuz yerdir/mekândır. İşte o mekânda yakınlığın kendisi açılır

Heidegger'e göre insan ancak yazgının alanına ait olan ve yalnızca itaat etmeye zorlanan biri değil, dinleyen ve duyan biri haline geldiği ölçüde de özgür hale gelebilen biridir (TİS, 67-68); çünkü insan Varlığın bütününe aittir. Onun Varlığa ait olması, Varlığın içine dizilmiş olmasıdır. Dolayısıyla insanın diğer varolanlardan ayrıldığı yer, Varlığa açık biçimde Varlığın önüne getirilmiş olmasında, Varlığa ilişkin kalmasında ve ona yanıt veriyor olmasında bulunur; insan Varlığın çağrısına yanıt verme ilişkisinde ikamet ederek Varlığa ait olmanın hükmü altındadır. Burada Varlık insanın hayatında tesadüfen ya da özellikle açığa çıkmaz. O seslenişiyle insana ilişebildiği sürece açığa çıkar. İnsan ona açılarak/onu duyarak onun açığa çıkmasını sağlar. Bu ise bir açıklığı/aydınlığı/Lictung gereksinir ve bu sayede Varlığın mülkiyeti insan üzerinde kalmaya devam eder. Yine de bu, Varlık hakkındaki kararın öncelikle ve sadece insan tarafından verildiği anlamına gelmez. Aksine, insan ile Varlığın mülkiyetlerinin birbirleri üzerine geçirildiği ve onların birbirlerine ait olduğu anlamına gelir (Öİ, 19). Varlık ile insanın anlamı, onların olagelme içinde ve birbirine ait olma 'ilişki'sinde açığa çıkar ki, dil konusunda da aynı şey söylenmişti; dil Varlık ile insanın eviydi. İnsan artık dinleyerek yanıt verendir. Varlığın insanla karara bağlanmaması demekse insanı düşünen/akıllı/bilen özne olarak düşünmemek demektir. Buna uygun olarak Varlık da insanın bilmesine nesne değil, çağrısıyla tecrübesine konuk, bu haliyle de dinlemesine konu olandır.

"Tehlikeye ne kadar yaklaşırsak, koruyucu güce giden yollar o kadar parlak bir biçimde ışıldamaya başlar ve biz de o kadar soruşturucu hale geliriz. Çünkü soruşturma, düşünmenin dindarlığıdır" (TİS, 82) diyen Heideggere'e göre sorgulamanın düşüncenin dindarlığı/ibadeti olması, bir teslimiyet/adanış veya itaat/boyun eğme olarak düşünmenin hakkında konuştuğu şeye boyun eğmesi demektir. Bunun sebebiyse düşünmenin en heyecan verici tecrübelerinden birinin, henüz ulaştığı ve tam anlamıyla kavrayamadığı zamanlarda gerçekleşmesidir. Bu bağlamda öncelikle sorgulanan şeyin önceden bahşedilmiş olması gerekir. İşte oradaki lütfu dinlemek

bir sorgulama demektir. İkinci olarak bu sorgulamanın gerçekleştiği düşünmenin, duyduğu şeye boyun eğmesi ne demektir? Ona göre dil ile maruz kaldığımız tecrübede/düşünmede dil kendisini dile getirir. Dilin konuştuğu an ise, tuhaf bir şekilde, bizi ilgilendiren, heyecanlandıran, sıkan veya yüreklendiren bir şey için doğru kelimeyi bulamadığımız anlardır (DD, 30-34). Yani sezişini, duyuşunu tam olarak dile getirmediği anlardır. Tam da bizi şaşırtan, sıkıştıran, kuşatan durumlarda kalakaldığımızda, bu hale kendimizi bıraktığımızda ve onu anlamak için soru sorduğumuzda/sorguladığımızda konuşarak bize bir şey söyler. Böylelikle üçüncü olarak Heidegger soruşturmaya değer olan şeye doğru götüren yolda yapılan seyahatin bir macera değil sılaya dönüş olduğunu söyler. Düşünüm (*Besinnug*), hissin ve anlamın peşine cesaretle düşmek ve düşünmeye değer olan şeye, dingin, serinkanlı bir şekilde teslim olmaktır (BvD, 41-42). Düşünme Varlığın açıklığı için yer hazırlayacaksa bunu onun açıklığına kendini bırakmaya cesaret etmesiyle yapabilir. "İnsan gözlerini ve kulaklarını açık tuttuğu, yüreğinin kilidini açtığı ve kendisini, derin düşünmeye ve mücadele etmeye, şekillendirmeye ve çalışmaya, yalvarmaya ve şükran duymaya teslim ettiği her yerde; kendisini zaten hep gizinden-çıkmış-olana sokulmuş bulur" (TİS, 61). Buradaki temel soru ne yapmalıyız yerine nasıl düşünmeliyizdir; çünkü düşünme Varlığın özüne el uzatmak, ona varolanın orta yerinde kendi özünü dile getireceği o meskeni hazırlamaktır. Bu bölgede sağlam ikamet etmeyi ancak düşünerek öğrenebiliriz (D, 50-51); burada düşünmek, yazgı olarak anlaşılan dünya ile söyleşi içindeki faaliyettir (P, 35). Öyleyse insan teslim olmaya cesaret ederek, cesur bir teslimiyetle de diyebiliriz, Varlığa yakın olduğu yeni bir yerde sağlam bir şekilde ikamet edebilir ki bu ikamet aynı zamanda şairanedir. İşte o yerin adı dünyadır. O halde insan, Varlığın unutulduğunu görerek, hem onun açıklığı hem de kendisi için yer hazırlamalıdır. Bu ise kökensel düşünmede gerçekleşir.

Düşünmenin/*Denken* başlangıçtaki kökü olan *der Gedanc*, toplanmış, her şeyi toplayan anımsayan düşünmedir; geçmiş, şimdi ve gelecek kendi açığa çıkmasının birliğinde ortaya çıkar (DvŞ, 59-60). *Der Gedanc* kalbin merkezi, bizi ilgilendiren her şeyin, ihtimam gösterdiğimiz/anlangen bizi etkileyen her şeyin toplanmasıdır. Bize sınırdaştır. Doğaca sınırdaşlıkta toplanmamız nedeniyle hem şimdi, hem geçmiş, hem de gelecek olanda yoğunlaşabiliriz. Hafıza sınırdaşlık üzerine yoğunlaşma ve sadakattir. Hafızada geriye doğru düşünerek anımsayan bu düşünme kökensel teşekkürdür/*Danken* (DvŞ, 65-67). Düşünme, teşekkür etme ve şiirselleştirme tamamen birbiriyle ilişkilidir. Düşünme ve şiirselleştirme yoluyla Varlık övülür/Varlığa teşekkür edilir (Ireton, 2007: 235). Burada kökensel düşünmeye dair öne çıkanlardan ilki, onun kökü itibariyle zamansallıkla bağıdır. Burada düşünme şimdiyle sınırlı olmayan, geçmişten gelerek geleceğe yönelen bir düşünme olur. Böylelikle o, insanın kendi tarihselliğiyle dolayısıyla da yaşanmışlıklarıyla yani yaşamıyla ve gelecekte karşılaşacağı ölümle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca bu düşünme Varlık unutulmuşluğundan Varlığı düşünmeye, onu hatırlamaya dönen düşünmedir. Varlık burada onu anımsayan düşünmemize ve düşünme ile teşekkür sözcükleri arasındaki

yakınlık dolayısıyla da şükrümüze konu olur.

Kökensel düşünme dünyanın ve dünyadaki şeylerin kendi koşullarında görünmesine izin verir (McWhorter, 1992: 2); çünkü düşünce alanında otorite ilanına yer yoktur; düşünce için geçerli olan tek şey düşünülecek olandan gelir. Bugün bizim için düşünülecek olan şeyin büyüğü fazla büyüktür. Belki kendimizi ancak bir geçit açmaya, uzağa gitmeyen, daracık yollar inşa etmeye zorlayabiliriz (P, 40, 42). Heidegger kökensel düşünmeyi bir zorunluluk, çare veya çözüm diye ortaya koymaz. O kesin bir adres değildir. Bir tabela çakar yere/ormana/çöle, orada biraz yürümüştür, hala yürümektedir ve daha da yürüyecektir. Der ki bu bir patika ve tabeladaki yere gider gibi görünüyor. Olabilir de olmayabilir de. İşte bu işaret eden/gösteren düşünme şairanedir, çünkü şair gibi ad verir ve yine şairanedir çünkü o bazen söylemeyip şair gibi sadece işaret eder. Böylece artık şiire ve sanata, sanat eserinde açığa çıkan dünyaya ve orada yaşam ile ölümün ilişkisine bakmanın zamanı gelmiştir.

Heidegger'e göre düşünür Varlığı söylerken şair, kutsal olanı adlandırır (S, 51). İşte şairin sözü hem özgürce bir (ad) vermedir hem de insan varoluşunu kendi temeli üstüne sağlamca oturttuğu için bir kurmadır. Tam da bu yüzden insan varoluşu temelden şairanedir, insan yeryüzünde şairane bir şekilde ikamet eder. Şairane ikamet etmek demek, tanrıların huzurunda bulunmak ve şeylerin özünün yakınlığına sokulmak demektir. Bu ise, içinde kendimizi evimizde sandığımız o elle tutulur ve şamatacı gerçeğe karşı, gerçek olmayanın ve düşün görünüşünün açığa çıkarılması anlamına gelir. Şair, tanrılarla insanlar arasında durandır; araya/*Zwischen*, tanrılarla insanların arasına atılmış olandır. İşte insanın kim olduğu ve varoluşunu nereye yerleştireceği yalnızca ve ilk kez bu ara'da karara bağlanır (H, 41-46). Ara ilişkinin açıklığıdır. Şairane ikamet etmek, şeylere meydan okuyarak onları el-altında-duran olarak düzenlemeden, kendimizi onlara efendi kılmadan, yerimizin şeylerle tanrılar arasında olduğunu görerek, orada hem şeylerin şey olarak açığa çıkmalarına/yere/yaşama hem de tanrısal olanın çağrısına/göğe/ölüme yakın bir yerde konaklamak demektir. Şairane ikamet yerimizin, teknik düşünmenin hiçbir şekilde dünyaya benzemeyen gerçeklik tasarımında değil, aslında yer ile gök arasında olmasının adıdır. Şairane ikamet varoluşumuzun bu dünyada inşa olması, yaşam ile ölümün karşılıklı ilişki içinde kendini açmasıdır. Şairane ikamet dilin yeni imkânlarında açığa çıkan dünyada olmaktır. Şairane ikamet şiirseldir ve şiir bir sanattır. Peki, sanat, içinde şairane ikamet edebileceğimiz dünyayı nasıl açar sorusunun yanıtı için sanat eserine bakılır.

Heidegger'e göre sanat eserinde yeryüzü ile dünyanın çatışması görünür olur. Burada yeryüzü gizleyen olarak dünyayı çevreleme ve öylece tutma eğilimindedir (SE, 43). Hakikat aydınlık/açığa çıkma ile gizlenmenin en eski kavgası olduğu sürece yeryüzü dünyadan yükselir, dünya da yalnızca yeryüzünün üzerine kurulur. Öyleyse sanat eserinde bir dünya kurulur ve eser varlığı demek bir dünya kurmak demektir (SE, 39, 49-50). Sanat eserindeki çatışmada dünya ile yerin birliği çatılır.

Çatışma bir yarığın açılması anlamında düpedüz çatlak değil, çatışanların birbirlerine aitliğinin içerdenliğidir. Çatlak/yırtık/Riss çatıdır. Çatlak ve çatışmanın kökü olan "çat" sesi kırılma, ayrılma, birleşme anlamlarının yanı sıra iki derenin birleştiği, yolun ikiye ayrıldığı yer anlamlarına da gelir. Ayrıca o çatının da kökü olarak çatılı olma, birbirine bağlanmış olma anlamlarını da kendinde taşır. Şimdi çatlak sözcüğünü sanat eseri için yorumlarsak, eserin bir ara olduğunun söylendiğini görürüz. Eser, dünya ile yerin arası ve ışığa çıkma ile karanlığa girmenin birbirine aralandığı aradır, burada olandır (Sözer, 2010: 56). Eserdeki açıklık/hakikat süregiderken bir çatışmayı da sürdürmeye devam eder. Bu çatışma hiç sonlanmayacaktır; çünkü hakikat tam da böyle bir şeydir. Dolayısıyla esere bakan açısından orada açığa çıkanlar asla tam bir görünme anlamı taşımazlar. Kapalılık varlığını sürdürür ve eserde anlam tüketilemez. Dünyada anlamların tüketilemezliği de böyle düşünülebilir.

Sanat, eser aracılığıyla yani eserde yeryüzü ile dünya çatışmasını görünür kılması ve sürdürmesiyle hakikatin gerçekleşmesi ve oluşmasının yanında ayrıca hakikatin eserde yaratıcı korunumu demektir (SE, 68). Eserde korunansa, hakikattir. Varolan, aydınlık sayesinde belirli ve değişen oranda açıklıktır. Bu aydınlatma insana, kendimizin olamadığı varolana bir geçit ve kendimizin olduğu varolana bir köprüyü temin ve(ya) hediye eder. Burada gizlenme çehresini bozmadır fakat eğer bu olmasaydı varolandan hiçbir şey anlamaz ve yolu kaybedemezdik (SE, 47-48); çünkü karanlık yani gizlenme yani ölüm olmasa yolu kaybedemez ve varolandan yani yaşamdan bir şey anlamazdık. İnsan için bu dünyada ikamet yazgıya/hakikate uygun olarak yaşam ile ölümün birliğinde açılır. Varolanlar da öyle açılır. Hakikatin işe koyulması bilinmeyeni ve aynı şekilde bilineni veya böyle sanılanları da değişmeye zorlar. Şimdiye kadar olanlar eser sayesinde olumsuzlanır. Bu durumda eserin korunması, varolanın eserde gerçekleşen açıklığının kendi içinde duruşu demektir. Bunun devamlılığı bilgidir. Bu bilgi bir tasarım(lama) olmayıp (SE, 64, 71), esere mekân, yaratıcılara yol, koruyuculara konum hazırlar. Bu yüzden sanat eserinin de onu yaratanın da onu koruyanın da kökeni sanattır (SE, 73-74). Eserdeki dünya hem kendimiz olmayana/yeryüzüne/ölüme geçit hem de kendimiz olana/dünyaya/yaşama bir köprü olur. Böylece eserdeki hakikat bildiğimiz dünyayı değiştirirken bilmediğimiz dünyaları da davet eder. Böylece Heidegger eserin yaratımının yanında eserin korunmasının da şiirsel olduğunu söyler; çünkü varolanın aydınlanması ile gizlenmesi olarak hakikat, şiirleştirilerek gerçekleşir (SE, 68). Öyleyse eser, nesne olmadığı, eserdeki varlıklar orada kaldığı ve belki bir göz onları seyrettiği sürece eser olarak kalır. Aksi takdirde eser nesne olur ve dünya(sı) dağılır. Nesne dünyasızlığın adı gibidir. Eser dünyaya benziyor, eserde çatışan taraflardan yeryüzü ölüme, dünya da yaşama benziyor; dünya ile yeryüzünün çatışması eserde, yaşam ile ölümün çatışması dünyada açığa çıkıyor ve sürüyor. Yaşam hep sonlu ve tarihsel olduğundan gizlenmeye, yeryüzüne, ölüme karışır. Eserin korunması ile şairane hayat birbirine benziyor. Bu durumda dünya ölüm ile yaşamın sahnesidir, işte onlar arasındaki gerilimi, oyunu, dansı, çatışmayı görünür kıldığı ve sürdürdüğü sürece

de, Varlığa yakındır. Dolayısıyla buradaki yakınlık hakikatin açıklığına da yakın olma demektir. Eserin korunmasının şiirsel olduğu söylenmişti öyleyse burada dünyanın korunması da şiirseldir ve insan o dünyada şairane ikamet eder. Dünya basit bir birlik değildir. Bu dünyada ikamet aynı zamanda varolanlara, şeylere, tanrılara, yere ve göğe yakınlık demektir.

Heidegger, Herakleitos'un "insanın karakteri onun *daimon*udur" ve insana göre eğleşme tanrının/tanrıların gelişi için açık olandır şeklindeki iki fragmanından yola çıkarak ilkinde karakter ikincisinde eğleşme diye çevrilen *ethos*'un burada bir yerde bulunmak ve insanın ikamet ettiği yer anlamına geldiğini söyler. Buna göre insan, insan olduğu için tanrının yakınlığında ikamet eder. Bu açıdan içinde bulunduğumuz zaman bir yoksunluk zamanıdır. Buradaki yoksunluk çifte eksiklik anlamında olumsuzluk zamanıdır; çünkü hem uçup gitmiş tanrıların artık olmayışı hem de gelmekte olan tanrıların henüz gelmemişliği söz konusudur (HÜ, 46-48); fakat tanrıyı düşünce yoluyla geri getiremeyiz, gücümüz en fazla onu beklemek üzere bir serbestlik ortamını uyandırmaya yeter. Bugün olan üzerine düşünme de bunun bir parçasıdır (P, 30-31). Başka türlü söylersek gerçekten yer, gök, ölümlü ve tanrısal dörtgenine ait olacak bir biçimde yakınlığın yüreğinde, oranın yerlisi gibi konaklıyor muyuz sorusuna, eğer olanı düşünerek onu tecrübe etmezsek olacak olana da ait olmayacağımızı söyleyerek yanıt verir (D, 58). Burada insan, tanrılarla/ölümsüzlerle ilişkisinde, onların gelişi için uygun açıklıkta konaklamasında ve onların yakınlığında ikamet etmesinde anlam bulur. Tanrının tanrılığının görünür olduğu yer de bu açıklıktır. Ölümlü olarak ölümsüzlerle ilişki, iki tarafı da birbirine ait kılar.

Heidegger'e göre tanrılar bize seslenir. İşte tanrıları adlandıran söz böylesi bir isteğe yanıttır. Tanrılar bizi söyleşiye soktuğundan, zaman zaman olduğundan beri, varoluşumuzun temeli söyleşi olmuştur (H, 40). Grekçede bizim anladığımız anlamda dil sözcüğü yoktur, o logos olarak gösterilir. İnsan "sözcük, söz taşır". Yani insanın kendi varolmaklığını nasıl ilettiği ve kendini varolanların bütünlüğü içinde nereye yerleştirdiği kendinde bulunur, açılır. Öyleyse logos dünyanın açıklığıdır. Bu haliyle o kökensel olarak şiirdir. Fakat yazarların uğraşı olarak değil, "tanrının çağrısı içinde dünyanın haykırışı olarak şiirde"dir (A, 128-129). Dilin bir söyleme bizim de bir söyleşi olduğumuz söylemişti. Şimdi bu söyleme, tanrısal bir boyut kazanır. Yine dünyanın açıklığının şiirsel olması ve insanın burada şairane ikamet ettiği söylenmişti. Yeni olan, şiirin/şiirselliğin tanrının çağrısı olarak görülmesidir. Böylece dünyanın, insanın tanrılarla veya ölümlülerin ölümsüzlerle ve yanı sıra yerin gökle ilişkisinde dörtlü bir birlik/oyun/dans içinde açıldığını söylemenin yeridir.

Heidegger, "Yeryüzü ve gökyüzünün, tanrısal olanlar ve ölümlülerin sade birliğinin olageldiren ayna-oyununu dünya olarak adlandırırız" der. Bu dörtlünün/*Geviert* birliğine de dörtleme adını verir. Dörtleme, dördünü çevreleyen, onlara sonradan eklenen, onların ayrı ayrı duruşlarında kendini tüketen bir şey değildir. Dörtleme ayna oyununun sürmesine ise, dünyanın dünyalaması denir. Bu dünyalamanın sadeliğine/sade birliğine insanın açıklama isteğiyle ulaşılamaz (Ş, 160-161). Dünya

artık her şeyin toplamı olmaktan ziyade bütün oyuncuların kopmaz bir şekilde birbirine bağlandığı bir dünyanın oyunudur. Burada artık uzay ve zaman üç boyutlu ve geometrik hesaplanabilir olmaktan ziyade bir yerin mekânlarının birlikte oyunudur. Dil artık olagelmenin salınımında dörtlünün açığa çıktığı mekândır, evdir (Maly, 21). Öyleyse dörtlü birlik bire aittir. Yeryüzü denince diğer üçü düşünülür ve diğerlerinde de öyle yapılır. Bu dördün basit birliğine de dört katlılık denir. İşte ölümlüler bu dörtlüyü açığa çıkışı içinde güvence altına alacak tarzda ikamet ettikleri takdirde oraya ait olurlar; ölümlüler yeryüzünü koruyup gözettikleri, göğü gök kabul ettikleri, tanrısal varlıkları tanrısal varlıklar olarak bekledikleri, kendi asli varlıkları ölümle karşılaştıkları ve ölümlüleri sırlara mazhar kıldıkları kadarıyla dünyada ikamet ederler (İ, 80-82). Şimdi dünya dörtlü birliğin oyunudur. İnsan o oyunda sadece ölümlü olarak değil diğerlerinin açıklığında durduğu için oraya ait olur. Öyleyse ölümlülük insanın özsel bir niteliği değildir. İnsan, dünyada karşıtlıkların ilişkisinde açığa çıkan böylece diğerlerinin de açıldığı bir oyunun parçasıdır. Şairane ikamet budur. Bu dünyada ikamet etmek aynı zamanda orada bir şeylerle kalmak, bir şeyler inşa etmek anlamına da gelir. Heidegger köprü örneğinden yola çıkarak inşa etmenin anlamını açar. İnsan ikamet ederken ki bu inşa etme anlamına da gelir, orada hem dörtlü birliğin açığa çıkması hem de korunması söz konusudur.

Heidegger'e göre ikamet etme inşa etmeyle birliktedir; çünkü eğer ikamet etme bu dörtlüden ibaret olsaydı ölümlüler asla muktedir olamazdı. Tersine ikamet etme bir şeylerle kalmadır. İkamet etme dörtlüyü şeylerin içinde muhafaza eder. İnşa etmenin hangi bakımdan ikamet etmeye ait olduğu sorusunun yanıtı köprü ve testi örneğiyle verilir: Köprü üzerine kurulduğu akarsuyu, onun kıyılarını ve birleştirdiği kara parçalarından her birini diğerinin komşuluğuna getirir. Böylece köprü dörtlüyü kendinde toplar. Köprü bunu bir şey olarak yapar (İ, 83-85). Aynı şekilde testideki taşmanın armağanı, ölümlülere su, şenlik veya tören için içecek olur. Taşmanın armağanında ölümlüler, tanrısal olanlar, yer ile gök kendi tarzlarında dururlar; hep birlikte dururlar, birbirlerine ait olurlar. Varolanlardan önce gelerek dördün sade birliğinde toplanırlar. Burada durakalmak olagelir, dördünü ait oluşlarının ışığına getirerek birbirine emanet eder. Tüm bunlara rağmen, yani bir dünya açmasına ve dörtlüyü toplamasına rağmen armağanda testi, testi olarak özünü sürdürür. Bunlar dörtlünün olageliş içinde durakalışında bir araya toplanır. Dilimizde bir araya toplama eski bir sözcükle thing'dir. İşte şey de dörtlüyü toplar (Ş, 155-157). Köprünün inşasıyla o köprü dörtlünün açığa çıkması için mekân/imkân olur. Başka türlü söylenirse ikamet etme inşa ettiğimiz şeylerin kendi şeyliklerinde/kendi gizlerinin açıklığında açılmasıyla ilgilidir. Buradaki örnekten yola çıkarsak, köprüyü köprü olarak, kıyıları birleştiren, kıyılar arasında komşuluğu, yakınlığı kuran şey diye düşünmekle ilgilidir. Köprü bir şey olarak bir yere/mahale/bölgeye/mekâna inşa edilmektedir ve şimdi de onun mekânla ilişkisi kurulur. Çocuğumuzun oynayacağı bir bahçe yaparız, inşa edilen bu yerde, çocuk ikamet ederken, çocukluğunu da yaşar ve aynı zamanda çocukluğunu inşa eder. İnşa edilen yerdeki ikamet, orada oluşu/orada

oluşları inşa etmek anlamına gelir. İnşa edilen bahçenin şeyliği çocukluğun inşası için ikamet ettiğimiz yer, mekân olarak açılır. Yani hem bahçe inşa edilir hem de çocukluk. Bu ise oranın/bahçenin bir mekân olarak ikamet etmeye uygun olması sebebiyledir.

Heidegger'e göre mekân/*Raum*, yerleşme ve konaklama için temizlenip açılan yer demektir. Yer, açılmış yani bir sınır (Grekçe *peras*) içindeki bir şeydir. Burada sınır bir şeyin bittiği değil tersine, tıpkı Greklerdeki gibi, bir şeyin özsel olarak açığa çıktığı şeydir, yerdir. Burada mekân ile insanın ilişkisinin nasıl olduğunu sorulur. Köprü bir yerdir ve böyle bir şey olarak dörtlünün kabul edildiği mekâna imkân tanır. Bu, insan ve ondan ayrı bir mekân olduğu anlamına gelmez. Burada insan derken, onun inşa ettiği mekânda dörtlüde kalmayı sürdürmesi söylenir (İ, 87-90). Dolayısıyla insan ile mekân arasındaki ilişki, ikamet etmeden başka bir şey değildir. Mekân dörtlü için bir sığınaktır, onun evidir. Bu bağlamda dörtlüyü koruma, orada ikamet etmenin basit özüdür. Bunu da inşa ettiklerimizde yaparız. Yani inşa etmenin özü ikamet etmededir. İkamet etme/*Wahnen* Varlığın asli mahiyetidir (İ, 92-95). Bu insanın ölümlü ve dörtlüye ait olarak ikametidir. Dolayısıyla bu ikamet diğer üçünün de açıklığıdır. İkamet etmenin özü dörtlüyü korumadır. Dörtlüyü korumanın özü inşa etme iledir. İnşa etmenin özü ikamet etmededir. Böylece ikamet etmeyle başlayıp yine ona dönen, kendi üstüne katlanan bir daire elde edilir. İkamet etmenin özü de dörtlüyü korumadır; çünkü insan ancak o zaman şeyi şey olarak görüp, onun yakınlığına sokulup, dörtlüye aitliğini anlayıp, oradaki dörtlü birliği tecrübe edebilir. Yine inşa etmenin özü ikamet etmededir; çünkü dörtlü birlik ancak bu inşa edilende ikamet ederek açığa çıkar, görünür/karşılaşılır/anlaşılır olabilir. Mekân dörtlünün açılacağı açıklığı sunar. İnsan zaten dörtlüde olandır, ölümlü olarak ona aittir. Dörtlünün mekânı dünyadır, imkânı da oradadır.

Heidegger *Sanat ve Uzam* yazısında, uzamda/yerde/mekânda bir derleyip toplamanın/*Räumen* gerçekleştiğini söyler. Derleyip toplama, her durumda ikamet için hazırlanan yerleşimi/*Ortschaft* kendisiyle getirir. Böylelikle, insanın yerleşimi ve oturması için özgür olanı, açık olanı ortaya koyar. Derleyip toplamada bir olagelme, kendini aynı zamanda hem dile getirir hem de gizler. Buradaki yer açma ise, izin verme ve düzenleme olarak iki tarzda düşünülebilir. İzin vermede, o, şeyler arasında görünenlerin görünmesine izin veren açıklığı olmaya bırakır. Düzenlemede ise, şeylere, onların ait olduğu yeri ve yer üzerinden de birbirlerine ait olma olanağını hazırlar. Bu ikili yer açmada yerlerin bir bahşedilişi/*Gewährnis* olagelir. Böylelikle yer her zaman, içinde şeyleri birbirlerine ait olan aidiyetlerinde bir araya topladığı bir bölge/mekân/mahal/*Gegend* açar. Bu mekân yoluyla açıklık/*Offenheit* her bir şeyi kendi duruşuna varması için serbest bırakmaya zorlanır. Bu serbest bırakma aynı zamanda koruma, şeyleri birbirlerine ait oluşları içinde bir araya toplama anlamına gelir (SvU, 110-113). Derleyip toplamanın açıklık sunarak hem şeyleri olmaya bırakmasının hem de açığa çıkanları birbirine ait kılmasının olagelmeye aitliği ortadadır. Örneğin bir oyun parkı bir şeylerin görünmesine izin vermesinin yanı sıra aynı

zamanda orada açığa çıkanları birbirine ve oraya ait kılar. Onların anlamlarını birbirine aitlik ilişkisinde/bağında inşa eder. Öyleyse mekân açıklık olarak tarafların çatışmasına, çatılmasına ve birlikte olmasına izin verir. Burada bir yakınlık ile uzaklık ilişkisi de inşa olur.

Heidegger'e göre yakınlıkla dolaysızca karşılaşmayız ancak yakın olanlara kulak vererek ona yakınlaşabiliriz. Yakın olanlarsa şeylerdir (Ş, 152-153). Yakınlıkla dolaysızca karşılaşmıyor olmamız yaşam ile ölümle de dolaysızca karşılaşmadığımız anlamına gelir. Yakınlıkla neyin dolayımında karşılaştığımız sorusuna ise dil ve şey yanıtı verilebilir. Böylece dil bize düşünme yoluyla, şey de onlarla bulunma/yaşama yoluyla bir karşılaşma imkânı sunar. Yakınlıkla karşılaşmamız sadece dil/düşünme yoluyla olsaydı mesele sanki teorikmiş gibi anlaşılabilirdi; oysa şey sayesinde, karşılaşmanın yaşama dair, teori ile pratiğin ayrılmadığı bir birliğe dair olduğu düşünülebilir. Heidegger'e göre burada şey, dörtlüyü uzaklıklarında birbirinin yakınına getirir. Bu yaklaştırmadır ve yakınlığın özü budur. Yakınlık uzaklığı koruyarak yakına getirir. Ölümlüler insandır. Ölmek, ölümü ölüm olarak ölebilmektir. Ölüm hiçliğin muhafaza kutusudur/tapınağıdır. Ölümlüler Varlığın barınağında özlerini sürdürürler. Şeyi şey olarak düşünürsek onun özünü koruruz. "Şey, dörtlüde durakalır. Şey dünyayı şeyler". Şeylemek dünyanın yaklaş(tırıl)masıdır, işte yakınlığın özü budur. Yakınlığın yaklaştırılması dünyanın ayna-oyununun tek ve asıl boyutudur. "Bugün bütün varolanlar eşit ölçüde yakın ve uzaktır. Mesafesizlik hüküm sürmektedir. Ama mesafelerin ortadan kaldırılması ve kısaltılması, yakınlığı getirmez". Tüm mesafeler ortadan kalkınca yakınlık kendine yer bulamamıştır, bu da mesafesizi hâkim kılmıştır, burada şey, şey olmaktan çıkar. Mesafeler ortadan kalkınca yakınlık ile uzaklık da ortadan kalkacağından artık bir yakınlık alanı kendini şeyde açamayacaktır (Ş, 159-162). Hakikat anlayışına uygun olarak yakınlık ile uzaklık, açığa çıkma ile saklı kalma, yaşam ile ölüm diye de okunabilir. Şeylerde oluşun ve boşluğun açıklığı yoksa o halde şeyin şey olarak görünmesi, bir kapalılığın sürdürülmesi anlamına gelir. Buna uygun olarak şey, dörtlüyü toplar; onları birbirinin yakınına getirir. Bunu, açıklığa uzak olması sebebiyle yapabilmektedir. İşte hakikatin gizlenme ile görünme ilişkisine bağlı olarak şey şeylerken bir gizlenme ile görünmeyi sürdürebilir. Bu sayede şeyin şeyliği ve dörtlü güvence altına alınır.

Heidegger'e göre dilin karakteri, dünyanın dört alanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahiptir. Burada yakınlık, kendisini dünyanın bölgelerinin birbiriyle yüz yüze geldiği devinim durumu olarak açar. Dünyanın dört alanının yolunu açan devinim olarak söyleme, her şeyin yüz yüze gelen yakınlığında onları bir araya getirir (DD, 42). Böylelikle şeylerin dörtlüyü toplaması dil sayesinde olur; çünkü ad verme/adlandırma/çağırma çağırdığı şeyi yakınına çağırarak onunla buluşur. Çağında çağrılan geliş yeri yoklukta barınan bir açığa çıkmadır. Adlandırılan ve böylelikle çağrılan şeyler kendilerini dörtlüde bir araya getirirler. Bu haliyle şeyler dörtlüye birlikte ikamet edecekleri bir yer açarlar. Bu şeylerin şeyleşmesine/şeyin şey varlığına ve buradaki dörtlünün birlikte ikametine dünya denir (DL, 59-61). Şey kendi başına

durandır, kavram altına konulamayandır. Nesne bir şey değildir, o bir tasarım ürünüdür. Yakınlık, dil görünür olmayanı çağırdığında dilin konuşması tarafından açılan bölgedir. Bu yüzden dil çağırdığında çağrılan şey kendi sıfatıyla tam görünür hale gelmez fakat daima şu ya da bu şekilde görünür olmayana dönük kalır. Bu yüzden onun eksiksiz bir betimini elde edemeyiz. Şey, dünyanın dörtlü yapısına aittir. Dil, dörtlüde hüküm süren yakınlıktır (Altuğ, 2008: 114-115). Dil tüm karşıtlıkları sürekli dolaşımı olarak, görünür olmayanı yakına çağırdığında, dörtlüye ikamet edeceği yeri/şeyi hazırlar. Şeyde dörtlünün ikameti ise dünyadır. Fakat çağrıda yakına gelenlerin bir yüzleri, hakikate uygun olarak, uzağa bakıyor olacaktır; yani dilin açtığı dünyada söylenenler apaçık değildir. Bu sayede dil, dörtlüyü yakınlık içinde açar. Öyleyse dünya yaşam ile ölümü de yakınlık içinde açacaktır. Şeyin şey olmasından, orada açığa çıkma imkânlarını toplaması anlaşılır; çünkü zaten bir şeyi başka bir şey olarak değil de o şey olarak düşünmek ona bir duruşu dayatmamak ve orada açığa çıkacak yeni şeylere, aynı zamanda dilde yeni anlamlarına açık olmaktır. Bu yakınlıkta ikamet şairane görünür.

Bu metnin başında, Heidegger'in ikinci döneminde merkezi rolün dile ait olduğunu ileri sürmüştük. Buna uygun olarak dilin, olagelmenin olagelmesi olarak, şeylere vardır dememizi mümkün kılması ve Varlık ile insanın evi olması, başlangıç noktası olmuştu. Sonra dilin söyleme olarak bize duymayı bahşettiğini, böylece bu çağrıyı duymayıp hesaplayan bir düşünme ya da çağrıyı duyup kökensel düşünme içinde ikamet edebileceğimizi söylemiştik. Sonra düşünür ile şair arasındaki farka bağlı olarak sanat eserine ve orada açılan dünyaya varmıştık. Sanat eserinde hakikatin yeryüzü ile dünya çatışmasında açığa çıkması bizi, eseri dünyaya benzeterek, ölüm ile yaşam, ölümlüler ile ölümsüzler ve yer ile gök ilişkisine, dörtlüye götürmüştü. Dörtlü birlik ise şeyde açığa çıkıyordu. Şimdi de şeyin şey olarak dörtlüyü toplamasının anlamını dilde açtığını söyledik. İşte böylece dil ile başlayan yolumuz yine dile düşmüş oldu; biz de bir daire çizdik.

Şimdi, dünyanın hem içinde farklı ilişkilerin açığa çıktığı bağlam olduğu hem de, karşılıklı olarak, dünyanın bu ilişkilerde açığa çıktığı ileri sürülebilir (Gür, 2017: 140). Burada ilişki hem bir birlik(telik) hem de çatışma anlamlarını içinde taşır. Dünyada ikametimizin yaşam ile ölümün ilişkisinde inşa edilmesi/kurulması bir kurma olarak, tıpkı şairin kurması gibi, yeni bir ad verme yoluyla olur. Bu ad verme bir çağrı olarak, yaşam ile ölüm ilişkisine yeni şeyleri davet eder. Böylece bu ilişkide/dünyada yeni şeyler açığa çıkar. Kaldı ki düşünme alanında çağrı düşünülecek olandan geldiğinden veya fenomenolojik olarak söylersek düşünme hep bir şeyin düşünmesi olduğundan, düşünme ile düşünülen arasındaki ilişki bir açıklık sunabilmekte ve neyin açığa çıkacağı bilinmeden ona teslim olunabilmektedir.

Metnin başından beri bir yerde ikamet etme, oraya ait olmakla ve orada açığa çıkan şeyleri korumakla birlikte anılmıştır. Sanat eserinin açıklığı, dilin dolaşımı, kökensel düşünmenin Varlığa yakınlığı, inşa edilen şeylerin dörtlüyü toplaması hep bir ait olma ve koruma bağlamında açığa çıkmıştır. Böylece insanın ikameti, kendini

oraya ait duyması ve orada açığa çıkanlar ile yakınlık kurarak onları korumasıyla anlam bulur. Öyleyse dünya insanın bir tasarımı değildir. Aksine insan olagelmeye ait olarak ve olmaya bırakarak, o ilişkilerle ve ilişkilerde bir dünyada ikamet eder. Bunu yapmadığı takdirde kendini, her şeyin sahibi olduğu, sürekli kendisiyle karşılaştığı yani her şeyi kendinden yola çıkarak anlamlandırdığı ve olası riskleri tekbiçimliliğe güvenerek atlatmaya çalıştığı, her şeye uzak bir yerde bulur ki burası dünya değil bir tasarımdır.

İnsan hem görünenlerin gerçekleşmesini üstlenir hem de gizlenmemişliği koruyarak sürdürür (MG, 165). Şairane ikamet/hayat hem tanrıların huzurunda hem de şeylere yakın durulan yerde olur. Burada tanrılar/gök/ölüm/ölümsüzler ile şey/yer(yüzü)/yaşam/ölümlüler arasındaki ilişkinin yakınlık ile uzaklık olarak tezahürü söz konusudur. Yakınlık ile uzaklık dünyanın/dilin/düşünmenin bir hareket içinde okunmasına izin verir. Bu yüzden dans ve oyun ifadeleri kullanılır. Öyleyse yaşam ile ölümün birli(kteli)ğine/çatışmasına/ilişkisine yakın olunursa o dünyada şairane ikamet edilebilir. Dolayısıyla yaşam ile ölümün kendi başına, değişmeyen anlamları yoktur. Nasıl ki bulutlar gökyüzünün bulutlarıysa dil de varlığın dilidir diyordu ya Heidegger işte varlığın dilsizliğidir, bulutu olmayan bir gökyüzüdür ölüm. Yaşamsa bulutların ışıklı dansına durmuş bir gökyüzüdür.

Heidegger hayatının sonlarına doğru Zahringen seminerinde, fenomenolojinin kökensel anlamının totolojik düşünme olduğunu söyler (Maly, 1992: 18). Bu beyana uygun olarak onun, şey şeyler, olagelmek olagelir, dünya dünyalar, hiç hiçer gibi ifadeler kullandığını biliriz. Bunlar bir dil oyunu mudur? Söylediğine bakılırsa kesinlikle değildir. Fenomenolojik olarak, yönelimsellik başta olmak üzere şeyler, ancak bir ilişkide görünür/var olurlar. Bundan ayrı bir özsellikten söz edilemez. Öyleyse totolojik düşünme, düşünmenin kökenselliğine işaret edebilir. Fenomenolojik olarak söylersek, totolojik düşünme, o şeyin o şey olarak görünmesinin imkânıdır; yani başka bir şey olmadan; ben özne o nesne olmadan; ben zihin o kavram olmadan. Demek ki o şeyin o şey olarak göründüğünü söylemek totolojik bir düşünmedir. Buradaki düşünme ontoloji ile epistemoloji ayrımından bağımsız görünür. O halde biz de hem yaşam ile ölümü bir ilişkide hem de onların görünür olduğu dünyayı bir ilişkide anlaşılır kılmaya çalıştığımız için, totolojik düşünme kervanına, ilişki ilişki kurar deyişini ekleyerek yazıyı sonlandırabiliriz.

Kaynakça

Altuğ, T. (2008) *Dile Gelen Felsefe,* 2. Basım, Yapı Kredi Yayınlan, İstanbul.

Gür, A. (2017) "Heidegger'de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine", ss. 127-143, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 28. Sayı, Uludağ Üniversitesi Matbaası, Bursa.

Gür, A. (2017a) "Heidegger'de Yazgının Açığa Çıkma Tarzlan Üzerine Bir Deneme", ss. 381-406, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 8. Sayı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Heidegger, M. (2010) *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.

-(1998) "Bilim ve Düşünüm", çev. Hakkı Hünler, ss. 13-44, *Bilim Üzerine İki Ders*, Paradigma Yayınlan, İstanbul.
-(2002) "Dil", çev. Hüsamettin Arslan, ss. 55-63, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
-(2002) "Dilin Doğası", çev. Hüsamettin Arslan, ss. 29-43, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
-"Dile Giden Yol: Dil Yolu", çev. Hüsamettin Arslan, ss. 43-54, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
-(1998) "Dönüş", çev. Necati Açа, ss. 47-59, *Teknik ve Dönüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
-(2008) "Düşünmek Ne Demektir?", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 41-53, *Düşüncenin Çağırdığı*, Say Yayınları, İstanbul.
-(2008) "Düşünmek ve Şükretmek", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 55-69, *Düşüncenin Çağırdığı*, Say Yayınları, İstanbul.
-(2013) *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
-(1997) *Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Klavuz Söz*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.
-(2008) "İnşa Etmek İskân Etmek Düşünmek", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 71-97, *Düşüncenin Çağırdığı*, Say Yayınları, İstanbul.
-(2008) "Messkirch'in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma", çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, ss, 99-111, *Düşüncenin Çağırdığı*, Say Yayınları, İstanbul.
-(2014) "*Metafiziğe Giriş*", çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınlan, İstanbul.
-(2012) "Metafiziğin Üstesinden Gelmek", çev. Birdal Akar, ss. 187-204, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.
-(2013) "Olmaya Bırakılmışlık", çev. Mesut Keskin, ss. 7-20, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.
-(2016) "Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur" çev. Erdal Yıldız, Engin Yurt, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Heidegger Özel Sayısı 30*, Ana Basım Yayın, İstanbul.
-(1997) "Özdeşlik İlkesi", çev. Necati Açа, ss. 11-28, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
-(1993) "*Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*", çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
-(1976) "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'". *Zur Sache des Denkens*, ss. 27-58, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
-(2011) *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.
-(2010) "Sanat ve Uzam", çev. Özgür Altıok, ss. 108-113, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
-(2006) "Şey", çev. Erdal Yılsız, Ali Kaftan, ss. 151-165, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 9*,
-(1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.

-(1976) "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens*, ss. 1-26, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
Hofstadter, A. (2008) "Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak", çev. Ahmet Aydoğan, ss, 393-421, *Heidegger*, Say Yayınlan, İstanbul.
Ireton, S. (2007) "An Ontolological Study of Death From Hegel to Heidegger", Duquesne University Press, Pittsburg.
Mally, K. (1992) "Heidegger and Ecology", trans. Hanspeter Padrutt, ss. 11-37, *Heidegger and the Earth Essays in Environmental Philosophy*, ed. by ladelle McWhorter, the Thomas Jefferson University Pres, Kirksville.
McWhorter, L. (1992) "Guilt as Management Technology: A Call to Hedeggerian Reflection", ss. 1-11, *Heidegger and the Earth Essays in Environmental Philosophy*, ed. by ladelle McWhorter, the Thomas Jefferson University Pres, Kirksville.
Özlem, Doğan. "Giriş: Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde, 9-43. İstanbul: Paradigma Yayınlan, 1998.
Sözer, Ö. (2010) "Giriş Heidegger Bağlamında Türkçeye Çevirmek-Türkçeyle Düşünmek", ss, 38-58, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınlan, Ankara.
Zimmerman, M. E. (2011) *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Kısaltmalar

A *Aristoteles Metafizik Q 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*
BvD *Bilim ve Düşünüm*
DL *Dil*
DD *Dilin Doğası*
DY *Dile Giden Yol: Dil Yolu*
DN *Düşünmek Ne Demektir?*
DvŞ *Düşünmek ve Şükretmek*
D *Dönüş*
H *Hölderlin ve Şiirin Özü Beş Klavuz Söz*
HÜ *Hümanizm Üzerine*
İ *İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek*
M *Messkirch'in 700. Yılı 22 Temmuz 1961 Yurtakşamında Hemşehrilere Konuşma*
MG *Metafiziğe Giriş*
MÜ *Metafiziğin Üstesinden Gelmek*
OB *Olmaya Bırakılmışlık*
Ö Öğretmen Kule Merdivenlerinin Kapısında Kule Bekçisiyle Buluşur
Öİ *Özdeşlik İlkesi*
P *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*
PS Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'
SE *Sanat Eserinin Kökeni*
SvU *Sanat ve Uzam*
Ş *Şey*
TİS *Tekniğe İlişkin Soruşturma*
ZuS Zeit und Sein

VII. BÖLÜM
ÇAĞDAŞ FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

I. VAROLUŞÇULUK VE ÖLÜM



ÖZGÜR AKTOK[1]

I. Özcülüğe bir Tepki Olarak Varoluşçuluk ve Sartre

Platon'un *Phaidon* diyaloğunda, Sokrates, felsefenin ölümle olan ilişkisine dair sarsıcı bir saptamada bulunur: "Aslında, felsefe yapanlar ölümün provasını da en uygun biçimde yapmış olurlar."[2] Felsefenin, ölüme hazırlık olduğu düşüncesiyle sonra Cicero'da[3] ve daha da sonra, Cicero'dan alıntı yapan Montaigne'de[4] karşılaşırız. Buradaki "hazırlık ya da prova yapma" fikriyle kastedilen, sahici anlamda felsefe yapan kişinin, kendisini duyusal dünyanın aldatıcı, gelip geçici ayartmalarından sıyırarak derin bir düşünme içine girdiğinde ulaştığı durumun, ölümdeki bedensel istençsizliğe yaklaşıyor olmasıdır. Böyle bir durumda, bedenin uyan ve ihtiyaçları

---

[1] İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

[2] Plato., Rowe C. *Phaedo*. Cambridge [England]: Cambridge University Press, 2001. *Phaedo*, 67e. *τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι.*

[3] Marcus Rillius Cicero M, *Tusculanae disputationes*, ed. Heine O, Pohlenz M.. Amsterdam: Hakkert; 1965., 30.74-31.71. *Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est.*

[4] Michel de Montaigne, *Shakespeare's Montaigne*, çev. John Florio ed. Stephen Greenblatt, Peter G. Platt 2014, s. 13. Bu düşüncenin kaynağını Platon'da bulduğumuz halde ne Cicero, ne de Montaigne Platon'a gönderme yapar.

ile sürekli bölünmeyen kişi, bedeninin içindeyken adeta onu paranteze aldığından (*epokhe*) ve duyusal dünya ile olan ilişkisini kesmemiş olsa bile en azından asgari düzeye indirdiğinden, bilginin asıl hedefi olan değişmez, öncesiz sonrasız duyuüstü var-olanlarla, yani duyularla değil de akılla kavranan formlarla/idealarla/özlerle (*eidos*) ilişki kurmaktadır. Grekler ölümü, ruhun bedenden ayrılması olarak kavradığı ölçüde, filozof, dünyadaki yaşama ait ihtiyaç ve isteklerinden sıyırabildiği bir arınma durumu içine girdiğinde, kendi ruhunu bedeninden tamamıyla olmasa bile belli bir ölçüde ayırmayı başaran kişidir. Bunu yaptığında, bir anlamda ölümü taklit etmekte, onun provasını henüz hayattayken gerçekleştirmektedir. Açıktır ki, felsefenin başlangıcından bu yana felsefe yapmak özsel biçimde ölümle ilişki içinde düşünülmüştür. Bununla birlikte, ölümün bu kadar felsefenin içindeymiş gibi gözükürken, bu durum, onun gerçekten *ne olduğu* sorusunun hakkıyla sorulmuş ya da bu sorunun yanıt bulmuş olduğu anlamına gelmez. Ölümün felsefe için önemi vurgulanmış olsa da, felsefe tarihine baktığımızda hiçbir zaman bir yok oluş olarak *pozitif anlamda* merkezi bir konuya dönüşmemesinin nedeni, felsefenin daha başlangıcında Platon ve Aristoteles ile birlikte metafiziğin belirlenimi altına girmiş olması ve bu yüzden ölümün binlerce yıl boyunca filozofların ve insanların çoğu için duyusal dünyaya aşkın bir başka dünyada başlayacak olan sonsuz bir yaşamın başlangıcı olarak görülmüş olmasıdır. Böyle bir düşünce ikliminde, ölümün gerçekten ne olduğu sorusu, asla bu dünyanın içinden sorulamaz. "Varoluşçu" olarak karakterize edilebilecek filozofların hemen hepsinin ölüme pozitif anlamda kurucu bir rol atfetmiş olması, diğer bir deyişle, ölümün felsefeyle barışması, bu metafiziksel düşünme ikliminin sorgulanması ve o iklimden sıyrılma girişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, varoluşçuluk ile ölüm, birbirine kenetlenmiş iki konu başlığı olarak karşımıza çıkar.

Felsefede yaşam ve ölüm başlıklarını inceleyen bu kapsamlı kitabın varoluşçuluğu ele alan kısmına bir giriş olması amacıyla kaleme alınmış olan bu yazı, kitapta her birine ayrı birer bölüm ayrılarak ele alınan olan filozoflara teker teker değinerek onların düşüncelerinin arka arkaya dizilmiş özetlerini sunmak niyetini taşımamaktadır. Bu düşünceler, diğer bölümlerde zaten ayrıntılarıyla ele alınacağından, bu giriş bölümünde sormayı ve yanıtlama girişiminde bulunmayı amaçladığımız soru şudur: "Varoluşçu" başlığı altında düşünülen filozofların düşüncelerindeki varoluşçu unsurları oluşturmaya onları iten felsefi bağlamlar nelerdir? Diğer bir deyişle, felsefede varoluşçu bir tavır alınmasının arka planında hangi felsefi problemler ve motivasyonlar yatmaktadır? Bu soruları formüle etmek ve yanıtlamak için "varoluşçuluk" başlığı altında değerlendirilen filozofların yalnızca bazılarını buradaki tartışmaya dâhil etmiş olmamız, yazının dışında kalan isimlerin varoluşçuluk için önemsiz olmalarından değil, bu yazının amacına ulaşması için yalnızca belli başlı isimlere odaklanmamızın yöntembilimsel açıdan daha sağlıklı sonuç verecek olmasındandır. Varoluşçuluğu incelerken, Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre olmak üzere dört filozofa odaklanacağız. Bu bağlamda, başlığı

oluşturan birbirinden iddialı ve çetrefilli iki kavram üzerine düşünmeye geçmeden önce, bu yazının bağlı kaldığı temel bir yöntembilimsel ilkeyi kısaca formüle etmek, yazının düşünce kronolojisini kavramamız açısından yararlı olabilir: Eğer bir felsefe anlayışını ya da yaklaşımını ele alıyor ve onun temel tezini ya da tezlerini aydınlığa kavuşturmaya çalışıyorsak, ondan önce gelen hangi düşünme *alışkanlıklarını* kırmaya çalıştığını, hangi kemikleşmiş düşünme reflekslerine karşı *tepki* olarak ortaya çıktığı sorusunu kendimize sorarak yola çıkmamız gerekir. Bu durumda, varoluşçuluğu tartışırken de bu soruyu sorarak düşünmeye başlamak makul gözüküyor. Bir şeyi, öncelikle onun neyin bir "değillemesi" olduğuna odaklanarak ele almak, *kendisinin* ne olduğunu anlamak için atılabilecek uygun bir ilk adım gibi gözüküyor.[5]

"Varoluşçuluk" terimi ile bir felsefe anlayışına gönderme yaptığımızı, bu terim ile bir "düşünce akımı" ya da "felsefe öğretisi/teorisi"ni kastetmediğimizi en baştan açıklığa kavuşturmalıyız. Düşünce akımı ya da felsefe teorisi gibi tanımlamalar, "varoluşçu" başlığı altında görebildiğimiz filozofların arasındaki bağı normalde olduğundan çok daha dizgesel ve tutarlı bir blok oluşturan bir grubun üyeleri arasındaki sıkı bir bağ gibi sunmakla yanlış bir izlenime yol açacaktır. Oysaki varoluşçu düşünürler arasında ne kronolojik ne de mantıksal olarak böylesine dizgesel bir sıkı ilişki vardır; bu ilişkiyi daha esnek görmemizi sağlayacak olan "felsefe anlayışı" terimini bu yüzden tercih ediyoruz. Bu saptama, elbette, varoluşçu düşünürleri birbirine bağlayan asgari koşulların var olmadığı ve bir düşünürün "varoluşçu" olarak adlandırılması için hiçbir ölçüt ortaya koyamayacağımız anlamına gelmiyor. Aksi halde "varoluşçuluk" içi boş ve hiçbir şey ifade etmeyen bir kavram olurdu. Bu koşulların ya da ölçütün ne olduğunu kendimize sorduğumuzda, kuşkusuz aklımıza ilk gelenlerden birisi, varoluşçuluğun, felsefede "varoluş" (*existentia*) ile "öz" (*essentia*) arasında genellikle "öz" lehine kurulmuş ve varoluşu öze tabi ve ikincil kılan hiyerarşik ilişkiyi, varoluş lehine bozarak onu öz karşısında daha önemli bir hale getiriyor olduğudur. Ontoloji ve metafizik tarihinde üvey evlat muamelesi gören ve öz karşısında ikincil bir ontolojik statüye layık görülen varoluş, böylece özün karşısında bir itibar kazanmakta, öz ise varoluş karşısında eski gücünü yitirmektedir. Kendisi felsefe tarihindeki ilk varoluşçu filozof olmamakla birlikte, kendini "varoluşçu", felsefesini "varoluşçuluk" olarak açık ve sistematik biçimde tanımlayan ve en azından "çağdaş varoluşçuluk" ile adı nerdeyse özdeşleşmiş, 20. yüzyılın en önemli ve etkili

---

[5] Hegel'in Spinoza'dan aldığı "Omnis determinatio est negatio" (Her belirlenim, bir değillemedir) ilkesiyle bir şeyin kendiyle olan özdeşliğine dahil olan tüm pozitif belirlenimlerin, aynı zamanda o şeyi diğerlerinden ayıran farkların da bir belirlenimi olduğunu anımsarsak, varoluşçuluğu belirleyen karakteristiklerin ne olduğu sorusunun, aynı zamanda onun ne olmadığı, neyin "ötekisi", neyin "reddi" olduğunun belirlenimine dahil olduğunu fark ederiz. Bkz. G.W.F. Hegel, *Heidelberg Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 9, Bu eser, Hegel'in Jacobi'nin eserlerini incelediği 1816 yılına aittir.

filozoflarından birisi olan Jean Paul Sartre, varoluşçuluk anlayışını 1946'da yayınladığı *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir*[6] kitabındaki şu ilkeyle özetler: "Varoluş özden önce gelir." Açıkça görüldüğü gibi, bu varoluşçu ilke, "öz varoluştan önce gelir" ilkesinin değillemesi, onun ters yüz edilmiş halidir. O halde, Sartre'ın bu temel ilkesi, varoluşçuluğun, en azından Sartre'ın onu anladığı biçimiyle, neye karşı bir tepki olarak doğmuş olduğunu kendiliğinden ele vermektedir: Varoluşçuluk, özü varoluşun önüne koyan ve varoluşa öze göre ikincil bir ontolojik statü veren *özcü* felsefe anlayışına karşı bir tepki olarak doğmuş ve bu ilişkiyi ters yüz etmiştir. Sartre'a göre, insanın önceden verili bir özü olduğu ve varoluşunun da bu özün gerçekleştirilmesinden başka bir anlam taşımadığı düşüncesini eleştirerek, insanın böyle bir özünün olmadığını, onun kendi özünü kendi hayatını yaşayarak, kendi yapıp etmeleriyle, eylemleriyle, başka bir deyişle kendi kendini seçerek kendisinin belirlediğini öne sürmüştür. Sartre böylece öz ile eylem arasındaki ilişkiyi de ters yüz eder. Eylemlerimiz, özümüzün bir sonucu değil, özümüz eylemlerimizin sonucudur. "Yaptığımız şey neysek, oyuz" şeklinde özetlenebilecek olan bu yaklaşım, insanın varlığının yaşam pratiklerine öncel bir özü olmadığı, bu varlığın içeriğinin bu dünyadaki pratik ile sonradan oluşturulan bir şey olduğunun altını çizer.[7]

Başlığımızı oluşturan iki çetrefilli kavramdan birisi olan "varoluşçuluk"un temel çıkış noktası olan "varoluş özden önce gelir" saptamasının, özcülük olarak adlandırdığımız ve "öz varoluştan önce gelir" ilkesine bağlı kalan bir felsefe anlayışına bir tepki olarak ortaya çıktığının altını çizdik. Ancak burada "özcülük" ile kastettiğimiz çok dar ve spesifik bir teknik terim değil de, felsefe tarihi içinde belli bir akım ya da teori gibi bir şey olmaktan ziyade, felsefecinin düşünce üretirken belirlenimi altında söylem ürettiği bir "anlayış" olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, burada kullandığımız anlamıyla özcülük ile varoluşçuluk arasında temel bir fark vardır: "Özcülük" ile burada gönderme yaptığımız, aslında kabaca, "metafizik" olarak karakterize ettiğimiz ve binlerce yıldır felsefe yapmanın geleneğini oluşturmuş bir düşünme tarzının kendisine temel aldığı ontolojik bir paradigmanın adından başka bir şey değildir. Bu paradigma ise, özün (ideal, aşkın, düşünsel olan) varoluşa (reel, içkin, duyusal olan) daha öncelikli bir ontolojik statü olduğu; özün sahici anlamdaki varlık olduğu ve bu özün varoluşa getirilmesinin, onun "gerçekleştirilmesinin" ise ikincil bir uğrak olduğu yönündedir. Öz, varoluşa göre ön-verili olduğundan, aslında varoluş kazanmadan önce o öz zaten belirlenmiş ya da tasarlanmıştır ve varoluş sadece

---

[6] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un Humanisme*, Éditions Nagel, Paris, 1946. Sartre'ın bu metni, 1945'de Paris'te Club Maintenant'da yaptığı bir konuşmaya dayanmaktadır.

[7] Sartre bu yüzden, örneğin Tann tarafından yaratılmış olduğumuz için onun bizim özümüzü önceden tasarlamış olduğu ve bizi sonradan varlığa getirdiği, bizim de Tann'nın bize atfettiği bu özü gerçekleştirmemiz, onun buyruklarına uygun yaşamamız gerektiği fikrini reddeder, çünkü Sartre'a göre Tann tarafından yaratılmış olma fikri, "öz varoluştan önce gelir" ilkesine dayanmaktadır.

bu özü takip ederek, ona "uygun" biçimde ona maddesel bir gerçeklik kazandırabilir. Özcülüğün ilk büyük filozofunun Platon olduğu söylenebilir. Platon'un ideaları, yeryüzünde var olan tikel duyusal varlıkların asıl varlığı, yani onların "özü" olarak görmesi, bu yaklaşımın tipik bir örneğidir. Aristoteles ise Platon kadar idealist olmayıp ideaları yeryüzüne indirmiş ve onları duyusal varlıklara çakılı formlar olarak düşünmüştür, ama sonuçta yine de bu formları, onların giydirildiği maddeye göre daha hakiki, daha sahici varlık olarak görmüş ve onların, tikellere giydirilmiş olmasına rağmen onların özünü oluşturduğu saptamasından vazgeçmemiştir. "Özcülük" olarak adlandırdığımız bu felsefi tutum, aynı zamanda metafiziğin en temel karakteristiğidir. Özcülük ile metafizik arasındaki bu ilişkiyi ilerleyen satırlarda metafiziği daha da açtığımız zaman net olarak saptama şansını elde edeceğiz. Bu saptama, aynı zamanda "özcülük" ile "metafizik"in bir madalyonun iki yüzü gibi birbirine sımsıkı bağlı olduklarını ve birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiklerini de görmemizi sağlayacak. Varoluşçuluk, özcülüğün bir eleştirisi olduğu ve özün varoluş karşısındaki önceliğini ortadan kaldırdığı ölçüde, zorunlu olarak metafiziğin de bir eleştirisidir ve metafiziksel düşünme biçimine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

II. Bir Özcülük Olarak Metafiziğin Sökümü: Heidegger ve Varoluşçuluk

Varoluşçuluk deyince en az Sartre kadar çok akla gelen diğer bir filozof olan Martin Heidegger, kendisine "varoluşçu" etiketini ilişkilendirenleri açıkça reddetmiş, varoluşçu olmadığını ve kendi düşüncesinin merkezindeki felsefi problemin insan varoluşu değil, en genel anlamıyla varlık olduğunu açıkça dile getirmiştir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da öne sürdüğü "Dasein'ın özü, onun varoluşunda yatar"[8] ifadesini Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" şeklinde formüle ettiğinde, kendi ifadesini yanlış anladığını ve formüle ettiğini söylemiştir.[9] Bu durumda, kendisi varoluşçu olmadığını iddia eden bir filozofu "varoluşçu düşünce" başlığı altında incelemek ilk bakışta anlamsız gözükebilir. Ancak Heidegger'in kendisini varoluşçu olarak görmemesi ya da varoluşçu olmaması onun çağdaş varoluşçuluğun babası olduğu gerçeğini değiştirmez. Daha da ileri giderek, Sartre'ın varoluşçu felsefesinin, Heidegger'in varlık felsefesi olmadan ortaya çıkmasının mümkün olmayacağını ve Sartre'ın pek çok düşüncesini ve kavramını, Heidegger'in felsefesinden yola çıkarak geliştirmiş olduğunu söylersek yanlış olmaz. Bilindiği gibi, Heidegger tüm felsefesini ve yapıtlarını tek bir soruya adamıştır ve bu soru, *Varlık ve Zaman*'da açıkça ifade ettiği gibi, "varlığın anlamı" sorusudur. Hayatı boyunca sormayı sürdürdüğü bu tek soruda bu kadar ısrar edişinin arkasında, son derece iddialı bir saptama yatmaktadır: Heidegger, felsefe tarihi boyunca filozofların "varlık nedir?" sorusunun

---

[8] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949., s. 42. Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz".

[9] Heidegger,. "Letter on Humanism,", *Pathmarks*, ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 250.

yanıtına yaklaşmak şöyle dursun, bu soruyu henüz hakkıyla dahi formüle etmemiş olduklarını öne sürmüştür. Dolayısıyla, bu soruyu hakkıyla formüle etmek ve yanıtlama girişiminde bulunmaya kendi felsefesiyle girişmiştir. Heidegger'e göre, bu soruyu binlerce yıldır bunca büyük filozofun sormayı bile becerememiş olmasının nedeni, varlığın (*das Sein*) hep bir var-olan (*das Seiende*) gibi anlaşılmış olmasıdır. Heidegger'in "ontolojik ayrım" (*ontologische Differenz*) adını verdiği, "varlık" ile "var-olanlar" arasındaki bu ayrım, ona göre felsefe tarihi boyunca ihmal edilmiştir.[10] Heidegger'in var-olan kelimesiyle kastettiği, kendisine işaret edebildiğimiz; öyle ya da böyle dilimizin içine girerek varlık fiili ile farklı zaman kiplerinde çekebildiğimiz anlamlı cümlelere konu olan her şeydir; mutlaka dünyadaki somut, reel ya da materyal olarak var olan şeyler değildir. Ona göre "varlık" maddeye ya da ideaya indirgenemeyeceğinden –çünkü bu indirgeme tam da onun eleştirdiği "varlığı bir var-olan olarak düşünmek anlamına gelmektedir- "var-olanlar"ın da belli bir varlık biçimine sınırlanmasına gerek kalmamaktadır. Var-olanlar, madde ya da idea; reel ya da ideal gibi bir kategori üzerinden eşitlenmek durumunda değildir; Heidegger bu yüzden "var-olanlar" başlığı altında çok geniş bir spektrumu kasteder.[11] Felsefe tarihi boyunca varlık ile var-olanlar arasında bir ayrım yapılmamış olduğu için, varlık diğer var-olanlar arasındaki bir var-olan olarak düşünülmüştür. Elbette, herhangi bir var-olan olarak değil, diğer tüm var-olanlardan daha üstün, daha mükemmel, onların ortaya çıkmasını ve zamanın içinde süregelmesini sağlayan, müstesna bir var-olan olarak düşünülmüştür; ama sonuçta ne kadar olağanüstü özelliklere büründürülürse büründürülsün, bir var-olan olarak düşünülmüştür ve sorun tam da budur. Dolayısıyla, varlık, istisnai bir var-olan olarak diğer var-olanların ilk nedeni (*arkhe*), özü (*eidos*), formu (morphe), tözü (*hypekeimenon*), yaratıcısı (*deus creator*) öznesi (*subjectum*) olmak gibi, felsefe tarihinde pek çok farklı kılıkta sahneye çıkmış ve bu ayrıcalıklı var-olanlar silsilesi, diğer var-olanların üzerine aşkın, ya da onların temeline içkin olarak onları içeriden varlıkta tutan bir var-olan olarak konulmuştur. Heidegger işte bu düşünme tarzına erken döneminde "geleneksel ontoloji" derken, orta döneminde daha çok "metafizik" demeye başlar:[12] Metafizik, hep aşkın ve diğerleri arasında "en üstün" "en yüksek" olarak gördüğü bir var-olanı, diğerlerinin üstüne koyarak onu görece olarak "aşkın" ilan ettiği için Heidegger tarafından

---

[10] Heidegger, *Grundprobleme der Phenomenologie*, ed. F. W. Herrmann. Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1975, 1989, 22. Heidegger 1927'de ayrımı ilk olarak bu eserinde yapar.

[11] Örneğin bir roman karakteri de Heidegger felsefesi açısından baktığımızda, "kurgusal" olsa bile, bir anlamda vardır ve bir var-olandır. Burada varlığı düşünebileceğimiz en geniş anlamıyla, reel, ideal, maddesel, zihinsel, somut, soyut, vs. aklımıza her ne gelirse gelsin, varlık fiiline konu olabilen her olanaklılık olarak düşünmemiz gerekir.

[12] Erken döneminde, Heidegger için metafizik olumlu bir anlam taşır ve tıpkı Kant gibi, metafiziğin tekrar kurulabileceğine dair umutları vardır. *Varlık ve Zaman*'da, metafizik orta dönemindeki gibi eleştirilen bir şey değildir; bu yapıtın terminolojisinde, eleştirilen düşünce, daha çok "geleneksel ontoloji" başlığı altında ele alınır.

"onto-teoloji" olarak karakterize edilir.[13] Dolayısıyla, varlık, bu tabloda, var-olanlara saplanıp kalmış ve onların ötesini düşünmeyen bir düşünme geleneği tarafından unutulmuş, üzeri örtülmüş ve ihmal edilmiştir.

Tüm bunların varoluşçulukla olan ilgisi nedir? Heidegger'in, ontoteoloji olarak karşısına aldığı ve varlığı unutmakla itham ettiği geleneksel ontolojiye/metafiziğe yönelttiği itirazlar, aynı zamanda onun bu geleneksel düşünme biçiminin dışına çıkmak için geliştirdiği kavramlarla birlikte ortaya çıkar ve bu kavram ve düşüncelere baktığımızda, "varoluşçu" olarak nitelenen bir grup konu ve kavramın merkezi bir rol oynadığını görürüz.[14] Heidegger, Husserl'in öğrencisi olarak fenomenoloji geleneğinden gelmektedir ve "varlık" sorusunu, onun bir fenomen olarak insana kendisini nasıl gösterdiğinden; kendisini insanın anlamasına (Husserl terminolojisinde insanın bilincine) nasıl verdiğinden bağımsız olarak incelemesi mümkün değildir. Bu yüzden, Heidegger için "varlık nedir?" sorusu, "varlığın anlamı nedir?" sorusu özdeştir, çünkü varlıkla bir fenomen olarak ilgilendiği ölçüde, soruya, ancak soruyu soran ve anlayan biricik var-olanın, yani insan varlığının anlamasının sınırları içinde bir yanıt bulma olanağı söz konusudur. Heidegger, insanın varlığını "Dasein" olarak adlandırır.[15] Dasein, "da" (orada) ve "*Sein*" (varlık) kelimelerinin birleşmesinden oluştuğundan "orada-varlık" olarak Türkçeleştirilebilir. Burada dikkat çekici olan, Da-sein'ın "orada" olması ile vurgulananın "konumlanmış varlık" olmasıdır; onun, işaret edebildiğimiz bir yere ait olmasıdır. "*Sein*" yani en genel anlamıyla "varlık"ta böyle bir konumlandırma yoktur, çünkü genel olarak varlık, herhangi bir belirlenime, sınırlandırmaya maruz değildir. Ancak insan varlığı olan Da-sein için, bu konumlandırma, onun belli bir zamanda ve mekandaki koşullanmışlığını, sahip olduğu konum tarafından sınırlanmışlığını dile getirir. Heidegger, Dasein'ı canlı ve cansız tüm var-olanlardan ayırır, çünkü Dasein, diğer tüm var-olanlardan "varlığı anlıyor" olması ve kendi varlığını kendisine mesele, konu edinerek onun farkındalığına sahip oluyor olmasıyla ayrılır.[16] Bir taş, bir ağaç, ya da bir kedi için bu anlamda "varlık" diye bir şey söz konusu değildir, çünkü onlarda dil yoktur ve bir varlık ya da hiçlik anlayışı da, zaman kipleri de yoktur. Varlığı anlamak derken, buradaki "anlama"yı günlük yaşamdaki dar anlamıyla düşünmemek gerekir. Burada kastedilen teorik, bilişsel, bilinçte olup biten, soyut bir anlama olayı değil; insanın, dünya ile kurduğu tüm ilişkileri bir dil ile kavramsallaştırabiliyor ve pratik ilişkilerinde, birçok var-olanı, her

---

[13] Heidegger, *Identität und Differenz*, ed. Wilhelm von Herrmann, Frankfurt: Vittoria Klostermann, 2006. Heidegger ontoteoloji kavramını bu eserinde sistematik olarak ele almıştır.

[14] Varoluşçuların hepsi "Existenz" (varoluş) kavramını insanın varlık biçimini diğer varlık biçimlerinden ayırt etmek için önerir; kaygı (Angst), suçluluk, çaresizlik, hiçlik, ölüm, yersiz yurtsuz olma, aidiyesizlik, kişinin toplumsal yaşamın normları içinde sahici olamayışı ve bunun sahici bir varoluşa dönüşme olanağı gibi konular, az çok bütün varoluşçu filozoflarda biraz farklı terimlerle de olsa karşımıza çıkar.

[15] Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949, 7, 25.

[16] Ibid., 12.

ne ise, o şey olarak (örneğin ağacı ağaç olarak) algılıyor olmasına içkin bir anlamadır. Bu anlamda, deneyimin olduğu her an, o deneyim alanında ortaya çıkan var-olanlar eğer beş duyu ile algılanıyorsa, onların farkındaysak, bu algının içinde "varlığı anlama" söz konusudur. Bu anlama durumu, içinde bulunduğumuz bir durumu teorik olarak anlamak olmak zorunda değildir; hiç düşünmeden, içinde bulunduğumuz fiziksel ya da sosyal bir durumda verdiğimiz refleksif bir tepki bile, o anki "varoluş" durumumuzu otomatik olarak belli bir biçimde anlamış olmamız sayesinde mümkündür.

Varlık her ne kadar bizim için onu anladığımız kadar üzerine konuşabildiğimiz bir şey olsa da, anlamından fazla bir şeydir. Burada "varlığı anlamak" ile kastedilen, varlığın anlama-öncesi bizim anlayışımızın dışında durduğu, bizim de ona anlama etkinliğimiz ile yönelerek dışından içine nüfuz ettiğimiz bir durum değildir; yani varlık, bizim anlamamıza aşkın, dışsal bir şey değildir; ama anlamızın içindeyken, bizi aşan bir boyutu da ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, varlığı anlıyor olmamız durumu içinde onun kendisini anlamamızdan geri çeken ve kendini karanlıkta bırakan bir yönü, "anladığımızın içindeki anlaşılmayan" bir unsur olarak kalır; mutlak bir anlama ya da anlamama, ya hep ya hiç gibi bir durum, varlığı anlama konusunda söz konusu değildir. Varlığın varlıklığı, Dasein'a kendini gösterdiği ölçüde, zaten Dasein tarafından bir şekilde anlaşılıyor olmasıyla özdeştir; ancak bu anlama içerisinde, kendini göstermediği, gizlediği ölçüde de, varlık karanlıkta kalır ve onu anlamamıza gizlenmiş bir anlamamayı da kendisinde içerir. Heidegger, varlığın insana kendisini anlamasında göstermesini, açığa çıkarmasını, "varlığın doğrusu" (*Wahrheit des Seins*) olarak adlandırır ve onun asıl anlamının, Grekçe "*a-letheia*" kelimesinin verdiğini, bunun ise, "gizinden sıyrılmak, gizinden-sıyrılmışlık" anlamına geldiğini belirtir.[17] İşte böyle bir anlama sayesinde ve yalnızca böyle bir anlama yetisine sahip var-olanlar için varlık ya da hiçlik söz konusu olmaktadır. Demek ki buradaki "anlama", anlamanın ötesinde bulunan, bu anlamı aşan, bu anlama aşkın bir şeye ulaşmak için geçici bir süre için kullanılan bir araçsal durum değildir; varlığın temsilinin değil, kendisinin zamansallık olarak ortaya çıktığı varoluşsal bir durumdur. İşte bu yüzden, *Varlık ve Zaman*'ın Heidegger'i, varlığın anlamını (varlığın kendisini değil), varlığı anlayan özellikli bir var-olanın, Dasein'ın varlığı anlama kiplerine indirgemekte bir sakınca görmez. Heidegger Dasein'ın varlık biçimini, diğer var-olanlardan ayırt etmek için daha da ayrıntılandırarak ona "*Existenz*" (varoluş) karakteristiğini atfeder.[18] "Varlık nedir?" sorusunun ilk durağı böylece kaçınılmaz olarak Dasein olmuştur ve bu soru, başlangıç aşamasında "Dasein'da, Dasein'ın varlığını görünür hale getiren ontolojik yapılar (*existenzials*) nedir?" biçimini alır.

Heidegger için "*Existenz*"in etimolojisin, kelimeyi anlamamız için önemlidir; "ex" ön eki (dışa doğru) ile "*stasis*" (durmak) kelimesi bir araya gelerek bu kelimeyi

---

[17] Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Basım. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963, 219, 222, 223.

[18] Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949, 42.

oluşturmuştur ve *Existenz*, Dasein'ın dışa doğru yönelim içinde olduğunu, dışa doğru durduğunu vurgular. Dasein, buna göre, dış dünyaya duyu organları aracılığı ile zihninde temsil yoluyla dolaylı yoldan erişimi olan, yalıtılmış bir zihin, bir içkinlik ya da içsellik değil, zaten sürekli kendi dışında duran, içinden dışına taşan, bu anlamda hem içeride, hem dışarıda; ya da, ne içeride ne de dışarıda olan bir varolandır; kendi dünyasına doğrudan maruz kalmış durumda, o dünyaya fırlatılmıştır. Kendisini yalıtılmış bir zihin olarak dünyanın dışında konumlandırıp sonra da oradan ikinci bir hamlede dünyaya erişmek gibi bir lükse sahip değildir. "Var olmak" ile "dünyaya erişmek" Kartezyen felsefede birbirinden ayrı şeylerken ve birincisi, ikincisini gerektirmezken, Heidegger'in düşüncesinde zaten dünyaya erişiyor olma, o dünyanın içinde olma hali, "var olmak" kavramının içine analitik olarak yerleştirilmiş durumdadır. Dolayısıyla, Heidegger için Kartezyen felsefedeki "düşünen töz olarak özne, uzama sahip töz olarak nesneye nasıl erişebilir?" sorusu, yani "aşkınlık" (*Transzendenz*) sorusu özne-nesne bağlamı açısından anlamını yitirir ve bu kavram başka bir bağlam kazanır. Da-sein, *Ex-istenz* olarak zaten tanımı gereği "aşkınlığın" ta kendisidir. Ne içte, ne de dışta; ya da hem içte, hem dıştadır, yani bir "aradalık" halidir. Heidegger'in Da-sein kelimesini seçmiş olması bir tesadüf değildir. "*Da*" Almancada aslında ne "*hier*" (burada) ne de "*dort*" (orada) anlamına gelir; Türkçedeki "şurada" ile kastettiğimiz, buradalık ile oradalık "arasında"lık anlamı taşır. Dasein bu anlamda, salt kendi kendisine çakılı, kendi kendisine gömülü bir içkinliği değil, mekânsal ve zamansal bir aidiyet üzerinden kendi kendiyle hem özdeş, ama hem de özdeş olmayan; hem "burada" ama hem de "orada" olan, kendi kendisinde olduğu kadar, kendi kendisinde olmayan, kendi içine sığmayıp sürekli dışına taşan bir varlık biçimine işaret eder. İşte Heidegger'in varoluşçuluğun temel kavramı "varoluş"tan anladığı tam da böyle *ekstatik* bir varlık biçimidir ve böyle bir varlık biçiminin bir özü olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü öz belli bir kapanmışlık, bitmişlik, sabitlik, yani kendi kendisinde, kendi içkinliğinde sabitlenebilen bir şey olmayı gerektirir. Heidegger için ise Dasein tamamlanmamış, bitmemiş, geleceğe yönelmiş projeksiyonlar bütünüdür. Kendi geleceğine bir olanaklılıklar bütünü olarak yönelmiştir ve ne olduğunu en çok belirleyen de kendi geleceğine olan bu yönelmişliğidir. Bu noktalarda, Sartre'ın "insanın varoluşu özünden önce gelir" düşüncesinin kendisini olmasa bile, o düşüncenin kaynağını bulabiliyoruz: İnsan ek-statik bir varlığa sahiptir, kendi kendisini sürekli geleceğe doğru gerçekleştirmek için, teorik bir özne değil, dünyayla pratik ilişki kuran bir somut varoluş olarak dünyanın içinde, ortasında bulur. Bu yüzden, Heidegger'in Dasein'ı karakterize etmek için kullandığı, ontolojik olarak en geniş varlık bağlamını öne çıkaran terim "dünyada-varlık"tır (In der Welt Sein).[19] Kartezyen gelenekte insanın varlığı öncelikle düşünen, dünyadan yalıtılmış bir ego olarak kurulur, ondan sonra da dünyadaki ilişkiler pratiği, bu egonun varlığına ikincil bir unsur olarak eklemlenirken, Heidegger'de insanın

[19] Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949, ss. 52-63.

varlığı (Dasein) zaten ilk haliyle bu ilişkiler ağının kendisiyle kurulmaktadır; insanın dünyada-varlığı, onun egosunun bir dünyaya ikinci bir hamleyle konumlandırılmasıyla elde edilmez; o zaten en baştan kendisini dünyada konumlanmış, dünyaya atılmış bir durumda bulmuş ve kendi varlığını bu konumlanmışlığı sayesinde deneyimlemiştir. Dasein, Heidegger için aynı zamanda "*Mitsein*" (birlikte-varlık)[20] kavramını da kendisinde içerir, yani Dasein, burada topluma karşı birey değil, toplumsallığı, başkalarıyla birlikte olmayı zaten kendi biricik varlığında taşıyan tekil bir varolandır. Heidegger'in somut dünya ilişkilerine yaptığı bu vurgular, Sartre'da, insanın kendini dünyadaki eylemleriyle seçtiği, kendi özünü kendisinin yaptığı düşüncesi ile karşılığını bulur. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, varoluş ile öz arasındaki ilişkiyi Sartre'dan önce Heidegger formüle etmiştir, ancak Sartre gibi varoluşu öze göre daha öncelikli bir konuma koymamıştır. Heidegger, varoluş ile öz arasındaki ilişkiyi, "Dasein'ın özü, onun varoluşunda yatar." şeklinde formüle etmiştir.[21] Sartre her ne kadar kendi varoluşçu ilkesini Heidegger'in tam da bu ifadesini temel alarak oluşturmuşsa bile, daha önce de değindiğimiz gibi, Heidegger daha sonra Sartre'ın "varoluş özden önce gelir" ilkesini açık biçimde reddetmiştir. "Öz varoluştan önce gelir" şeklinde karşımıza çıkan metafiziksel ilkenin ters yüz edilmesiyle metafiziksel düşünme biçiminin dışına çıkılmadığını; bu ters yüz etmede, metafizik kategorilerin kabul edilmiş ama sadece aralarındaki hiyerarşinin tersine çevrilerek bu sefer "varoluş" lehine tekrar kurulduğunu belirtmiştir.[22] Heidegger açısından baktığımızda, metafiziğin o geleneksel "existentia" ve "essentia" ayrımı zaten masum değildir ve bu ikiliğin kendisi sorunludur; Sartre bu ikiliği koruyarak içindeki hiyerarşiyi tersine çevirdiğinde varlığın metafiziksel yorumu aşmamakta, tam tersine, yine bu metafiziksel ikiliğin içine sıkışıp kalmaktadır. Heidegger, Sartre gibi özcülüğü ters yüz etmek yerine, bu kelimeleri geleneksel anlamlarının dışında düşünerek "öz" ile "varoluş" arasındaki ilişkiyi yeniden kurma girişiminde bulunmuştur. Özcü bir filozof olmamasına rağmen, Heidegger "öz" kavramından "varoluş" kavramının lehine vazgeçmemiş onu yeniden anlamlandırarak korumayı seçmiştir. Böylelikle, Heidegger, Dasein'ın analizine giriştiği noktada geleneksel metafiziğin "öz varoluştan önce gelir" ilkesini söküme (Destruktion) uğratmış, insan varlığını "özne" olarak yorumlamak yerine, onu dünyadaki konumlanmışlığı üzerinden "Dünyada-varlık" ve "varoluş" (*Existenz*) kavramlarına gitmiş, "varoluş" kavramını merkeze koyarak yola çıkmış ve "varlığın anlamı" sorusunda adım adım ilerlerken bu soruyu insan varoluşunun sınırları içinde, insanın anlamasının ufku içinde tartıştığından, varlık felsefesine

---

[20] Ibid., ss. 114-117.

[21] "Dasein olmayan diğer var-olanların varlık kipleri varoluş değildir; onlar ya elde-bulunurluk (Vorhandenheit) ya da el-verirlik (Zuhandenheit) varlık kipindedirler. El-verirlik, araç gereç olarak kullandığımız şeylerin bizim için varlık biçimiyken, elde-bulunurluk, araç olarak kullanmadığımız ama sadece karşımızda öylece duran, mevcudiyetini deneyimlediğimiz var-olanlann karakteristiğidir.

[22] "Letter on Humanism", *Basic Writings*: Martin Heidegger, London: Routledge, 1947, s. 237.

varoluşçu motifler damgasını vurmuştur. Burada, "söküm" (*Destruktion*) kavramı ile kastettiğimiz, bir felsefe yapma biçimi olarak Heidegger'in kullandığı bir yöntemi ifade etmektedir. Teknik bir terim olarak kullanacak olursak, "söküm", Kantçı gelenekten gelen "eleştiri" (Kritik) ile aynı şey değil, daha farklı bir yaklaşımı betimler. Eleştiri, ele aldığı konuyla kendi arasına bir mesafe koyarak onu nesneleştirirken kendisini o nesneye mesafe alan bir özne konumuna yerleştirir; eleştirilen şey ile daha sonra bu mesafe korunarak onun yerine bir antitez önerilir. Burada, ulaşılmak istenen doğru ile onun karşısında eleştirilen şey, birbirinin antitezi olarak dururlar. Bir doğruya ulaşmaya çalışırken, eğer bir fenomeni söküme uğraşıyorsak, o zaman elde etmek istediğimiz doğru, o söküme uğratılan fenomenin kendisinde bir şekilde içerilmektedir; ancak tarihten gelen ve yerleşmiş, egemenlik kazanmış bir yorum ile o doğru, görünmez hale gelmiş, üzeri örtülmüştür. Dolayısıyla, filozof, eleştiri geleneğinde olduğu gibi o yorumu eleştirip onu yanlışlayarak antitezini onun yerine geçirmek yerine, o eleştirdiği yorumun kendisinin ardında gizlediği daha orijinal olan ve ele alınan konuyla ilgili bir doğruyu içeren bir yorum katmanına doğru hareket eder. "Metafiziğin sökümü" tabiri ile kastettiğimiz şey budur.[23]

III. Teist bir Varoluşçuluğun Olanağı: Kierkegaard ve Jaspers

Varoluşçulukta varoluş ile öz arasındaki bu ilişkide, varoluşu ön plana çıkarmak, kuşkusuz aynı zamanda tikel olanı, tümel karşısında öne çıkarmak anlamına da gelir. Çünkü Platon'dan beri, "öz", yani idea, form, aynı zamanda kavramdır, tümel olandır ve bu özün varlığa bürünmesi ile tümel, bir tikelde kendi kendisini örnekler (*instantiation*). Burada yine tümel asıl varlığı taşıyan, ontolojik olarak daha yüksek statüye sahip, "kavranabilir" olan unsurken, bu "kavranabilir" olan "form"un, yani özün, duyusal dünyada maddesel bir içerik kazanması, o kavramın duyusal bir tikelde kendisini cisimleştirmesi anlamına gelir. Burada da yine tümel önceliklidir ve tikel yalnızca önceden zaten var-olan ve duyusal dünyadaki gibi sonlu değil de öncesiz, sonrasız, mükemmel olan bir özün, geçici bir süre için duyusal dünyada görünüş kazanması için sonradan ona eklemlenen bir araç gibidir; tikel (var-olan), adeta tümele (öz) hizmet etmek dışında bir anlama sahip değildir. Öz-varoluş arasındaki hiyerarşik ilişki, dolayısıyla, tümel-tikel arasındaki hiyerarşik ilişki olarak da karşımıza çıkar. Varoluşçuluğun öz ile varoluş arasındaki ilişkide varoluşu özün karşısında ön plana koyması, böylece aynı zamanda tümel ile tikel arasındaki hiyerarşiyi de ters yüz etmekle paralel ilerleyen bir düşünce hareketini gerektirir. Varoluşçuluk tüm bu "öz-varoluş" gerilimini insanı merkeze alarak ve insan varlığı üzerinden varoluş lehine çözümlediği için, doğal olarak insan varlığını öncelikli olarak bir "tümel" olarak değil, bir "tikel" ve "çoğul"un karşıtı anlamında "tekil" olarak ele alacak ve genel olarak "insanlık" ya da "toplum" gibi kavramlardan değil de, tek tek insanların biricik varlığından, onların "bireyselliğinden" yola çıkacaktır. İşte tam da

---

[23] Söküm (*Destruktion*) kavramı için bkz. *Sein und Zeit*, 1949, s. 22.

bu noktada, varoluşçu felsefeye damgasını vurmuş bir tema olan "birey-toplum" yabancılaşması, bireyin kendisini toplumun ahlak kuralları, normları ve ona dayattığı roller karşısında kendini yersiz yurtsuz, hiçbir yere ait olmayan, yalnız ve biricik bir varlık olarak deneyimlemesi olgusuyla karşılaşırız. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da vurguladığı, insan varlığının başka hiçbir şeye indirgenemez o biricik "(hep) bana ait olma durumu" (*Jemeinigkeit*)[24] varoluşçu düşüncenin 19. Yüzyıldaki temsilcisi, Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard felsefesinde açıkça işlenmiş bir konudur. Heidegger'in "*Jemeinigkeit*" terimini Türkçeleştirmek çok zor olmakla birlikte bu terimi biraz açmak onu anlamamızda bize ışık tutabilir. Bu kelimenin içinde birinci şahıs zamiri olan "mein" (benim) vardır; Je-meinig-keit'ın tam çevirisi burada, biraz anlaması zor olmakla birlikte, "bana ait olma durumu" şeklinde yapılabilir, ama bu aidiyet sürekli, kesintisizdir. Varlığımızın, bizim için en özsel karakteristiği, onunla, "ben" zamirini aradan çıkaramayacağımız biçimde bir aidiyet ilişkisi içinde olmamızdır. Ancak buradaki aidiyet, bir şemsiyenin bana ait olması gibi değildir; şemsiyemi kaybedebilirim ya da çalınabilir, çünkü onun bana aidiyeti, olumsal ve kırılgandır. Oysaki kendi varlığımız ile aramızdaki aidiyet ilişkisi, başka türlüsünü düşünemeyeceğimiz kadar içsel biçimde varlığımızla bizi birbirimize bağlar. Buradaki "ben" ve "benim" kelimeleri, dünyasız bir ego olarak değil, dünyanın içine emilmiş, onda konumlanmış ve o ilişkiler ağı içinde kendini bir ilişkisellik olarak bulan bir "ben" olarak düşünülmelidir. Böyle bir "ben", kendi anlamının içinde zaten "dünyada-varlık" olmayı ve ilişkide olduğum diğer insanların varlığını zorunlu olarak içerir. Benim varlığım, "ben"in bir ego olarak sahip olduğu ikincil bir şey değil, kendi kendime çakılı, ancak ve ancak birinci tekil şahıs zamiri ile olan ilişkisinde kendi kendisi olduğu bir şeydir. Heidegger üzerinden açmaya çalıştığımız bu biricik olma, varlığının kişinin kendi kendine ait olma konusunu Kierkegaard, Heidegger'den farklı olarak öznelci ve bireyci bir açıdan yorumlar: Tanrı inancı olan bir varoluşçu düşünür olarak inanç ile etik arasındaki gerilim üzerinden ile kişinin biricik tekilliği (*singularity*) sorununu ele almıştır. *Korku ve Titreme*'de, kişinin evrensel etik yasalara uyduğu ölçüde, aslında bu yasaların altına getirdiği eylemlerinin "iyi" olduğunu, ancak kişinin bunu yaptığında bir yandan da kendi tekilliğini, bireyselliğini yitirerek evrensel bir yasanın uygulayıcısı haline geldiğini saptayarak, evrensel ahlak yasalarına uymakta hayatın anlamını bulmak ve kişinin bireyselliği arasındaki gerilimi ortaya koyar. Kant ve Hegel'in etkisi altındaki modern etikte, bireyin ahlaklı eylemde bulunması, içindeki arzuları, haz eğilimlerini, istekleri evrensel bir yasanın altına gelecek şekilde denetim altına almasıyla mümkün olduğu ölçüde, burada ortalama herkese hitap eden bir yasanın taşıyıcısı olmanın ötesinde hiçbir rolü kalmamış olur. Kişi, evrensel ahlak yasasına uyduğunda herhangi birine, onu diğerlerinden ayıran hiçbir özelliği olmayan, yüzünü göremediğimiz, ortalama birine dönüşür. Herkesle-

[24] Heidegger, 1949, ss. 41-43.

şir. Diğer yandan birey Tanrı'nın buyruklarını yerine getirerek dinsel motiflerle eylemde bulunduğunda, modern etiğin burada baktığı tek şey, bu dinsel motifli eylemin, evrensel ahlak yasalarıyla çelişip çelişmediğidir. Kierkegaard'ın metninde verdiği çarpıcı örnek, bilindiği gibi, İbrahim'in Tanrı'nın ona seslenerek oğlunu kurban etmesi gerektiğini buyurduğu gerekçesiyle oğlunu öldürme girişiminde bulunmuş, ancak son dakikada bir melek tarafından durdurulmuş ve Tanrı tarafından bir sınamaya sokulmuş olduğu ona söylenmiştir. Burada, İbrahim etik açısından baktığımızda yanlış bir eyleme girişmiştir; bir insanın hayatını, dinsel bir motifle, Tanrı'dan bir buyruk aldığı gerekçesiyle elinden alarak bir cinayet, bir suç işlemeye girişmek (her ne kadar bu girişim durdurulmuş ve sonuçlanmamış olsa bile) evrensel ahlak yasası açısından kabul edilebilir değildir. Ancak Kierkegaard İbrahim'in evrensel ahlak yasasına uymamasının, onun o noktada yaptığı seçimi anlamsız kılmadığını, tam tersine, orada İbrahim'in yaptığı seçimle bir sorumluluk aldığı ve inançlı birisi olarak etiğin de üzerine çıkma cesaretini göstererek kendi bireyselliğini sergilediğini öne sürer. Kierkegaard bu tür nadiren ortaya çıkan sınır deneyimlerine "etiğin teolojik paranteze alınması" adını vermiştir. Hatta İbrahim'in orada Tanrı'dan bir buyruk aldığını düşünmesi bile, kendisinin bir seçimidir; kendi özgürlüğünün, içinde bulunduğu durumu o şekilde yorumlamayı seçmesinin bir sonucudur. Bu tür bir sınır durumunun yaşanmasını sağlayan, Kierkegaard'a göre inanç tutkusudur ve bu tutkuyla yapılan seçimlerle insan kendisini sahici olarak var eder.[25]

Kierkegaard, evrensel ahlak yasasına ya da çoğunluğun kabul ettiği sosyal normlara uymanın insanı kendi biricik öznelliğinden uzaklaştırdığını ve bunun aslında hakikatten uzaklaşmak, buna karşılık, kişinin kendi öznelliğinin asıl hakikat olduğunu söylediği noktada, daha sonra Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında da karşımıza çıkan ve varoluşçuluğun önemli temalarından birisi, yani "sahicilik" (*Eigentlichkeit*) teması gündeme gelmiş olur. İnsanın, içinde bulunduğu toplumun kurallarına körü körüne uyması ve kalabalığın içinde, toplumsal normların gerektirdiği biçimde davranması, onu "herhangi" birine, "ortalama" birine çevirdiği ölçüde, onun "kendiliğini" elinden almakta, onun kendi kendisine olan aidiyetini, genel geçer, tümel, soyut, ortalama bir kişiye çevirmektedir. Bir yasa eğer herkese hitap ediyorsa, benim onu tatbik etmemin ne anlamı vardır? Benim tekil varoluşuma hiçbir şekilde ulaşmayan bir yasayı uyguladığımda, bu benim kendimden uzaklaşmam, kendime özgü hiçbir şeyi o varoluşuma katmamam anlamına gelir ve beni kendi tekilliğime yabancılaştırır. Bu noktada artık kişi kendi kendisiyle olan aidiyet ilişkisini, topluma ve toplumsal normlara olan bir aidiyet ilişkisine çevirerek ortalama bir insanın ne yapması gerekiyorsa, ona uygun biçimde davranarak yaşar. Heidegger, Dasein'ın bu varolma biçimini "das Man" kavramı ile karşılar.[26] Almancada "Man raucht hier

---

[25] Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

[26] "Das Man" teriminin ayrıntılı tartışması için bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 114-180.

nicht" dendiğinde "burada sigara içilmez" denmiş olur. Buradaki "man" genel geçer ve herkesin yerine geçebileceği bir insana gönderme yapmaktadır; burada sigara içilmiyor olması, genel ve tüm insanlar için geçerli bir kuralın bir normun sıradanlaşmışlığını işaret eder. İşte Heidegger insan toplumun içinde genellikle böyle genel geçer toplumsal normlara uyarak varolduğu ölçüde, sahici olmayan, kendi varoluşunun tekilliğini yitirip kalabalığın içinde varlığı silikleşen birisine dönüşür. Dasein'ın bu sahici olmama biçimi, onun günlük yaşamında karşısına çıkar ve onu kendi varlığına ve genel olarak varlığa karşı körleştirir; das Man, günlük ilişkiler ağı içinde kendisini yitirir ve kendi sonluluğunu, ölüme doğru varlık olduğunu unutur.

Kierkegaard'a dönecek olursak, akla haklı olarak şu soru gelebilir: "Öz" fikrinin reddedilmesi ile varoluşçuluk arasında kurduğumuz sıkı bağ Kirkegaard'ın felsefesindeki Tanrı fikri ile nasıl uzlaşmaktadır? Kierkegaard için de varoluş özden önce mi gelmektedir? Eğer geliyorsa, o halde Tann tarafından yaratılmış olma varsayımı ile bu varoluşçu tez çelişmemekte midir? Sonuçta Tann insanı yarattığında, onun ruhunu önceden tasarlayarak onun özünü oluşturmakta, ondan sonra da onu varlığa getirerek insandan da o özü gerçekleştirmesini talep etmekte, hatta bu özü gerçekleştirenleri ödüllendirirken, gerçekleştirmeyenleri cezalandırmakta değil midir? Bu soruları yanıtlamadan evvel "varoluş özden önce gelir" ilkesinin Sartre'ın kendi varoluşçuluk anlayışının bir formülasyonu olduğunun ve bu ilkenin varoluşçuluğun kendisine mal etmenin doğru olmadığının altını çizmek gerekir. Hatta Sartre'ın varoluşçuluğunu borçlu olduğu Heidegger'in bu ilkeyi ne denli sert eleştirdiğini anımsamak, Kierkegaard'ın felsefesinde de ille bu Sartrecı ilkenin açık ya da kapalı bir formülasyonunu aramamızın gereksizliğini de bize gösterir. Varoluşun öz karşısında öne çıkarılması illa ki bir özümüzün hiç olmadığı, ya da kendi özümüzün doğduğumuzda hiç yokken onu sonradan tamamen kendi keyfimize göre sıfırdan yarattığımız anlamına gelmemelidir. Kaldı ki, Tanrı'yı ve öz fikrini reddederken, insanın kendisine kendi özünü yoktan var eden bir keyfiyet ve güç atfetmek, adeta onu tanrılaştırmak da sanki tıpkı Heidegger'in işaret ettiği gibi, metafiziksel düşünce kategorilerinin arasındaki güç ilişkilerini ve hiyerarşiyi yeniden düzenlemektir, ama bu da sonuçta, yine onların arasına sıkışıp kalmaktan başka bir şey değildir. Kierkegaard, Sartre'ınki gibi bir ilkeyi açıkça formüle etmemiş olsa bile, insanın bireysel varoluşunu ön plana çıkartarak ve onun sosyal normlar ve ahlak kuralları karşısındaki biricikliğini vurgulamıştır. Tanrı tarafından yaratılmış olması, Kierkegaard için insanı uymak zorunda olduğu bir öz ile donatmaz; insan Tanrı karşısında olsa bile, yine de Sartre'ın bireyinden daha az özgür değildir ve kendi seçimleri ve eylemleriyle kendi kendisini oluşturacaktır. Kuşkusuz, burada Kierkegaard'ın Hıristiyan Tanrısını bu şekilde yorumluyor oluşunun, Hıristiyanlığın kendisine ne derecede uyduğu, Kierkegaard'ın bu sıradışı yorumunun Hıristiyanlıktan bir sapma olarak görülüp görülemeyeceği gibi sorular burada ortaya çıkmaktadır, ancak bu soruları tartışmaya girişmek bu yazının sınırlarını aştığından onları bir kenara bırakmak durumundayız.

Kierkegaard'ın Tanrı yorumunun onu Hıristiyan olmaktan uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı, felsefi değil, olsa olsa teolojik bir tartışma olabilir ve bizi burada ilgilendiren, Kierkegaard'ın Tanrı anlayışının, insanın yazgısını önceden belirleyen bir öz fikrini kabul etmeyerek insanı, Tanrı karşısında özgür bir birey olarak görüyor olmasıdır. Sartre'dan farklı olarak Kierkegaard'ın bireyi, tüm bu özgürlüğüne ve özünün önceden belirlenmemiş olmasına rağmen, sadece kendine ve insanlara karşı değil, aynı zamanda Tanrı karşısında da tüm yaptıklarından sonuna kadar sorumludur; hatta o kadar çok sorumludur ki, bu sorumluluk ona ağır gelmekte ve onu kaygıya (Angst) ve bu hakikatten bir kaçışa sürüklemektedir. Kierkegaard'ın Tanrı anlayışı ile bireyin yaratılmış olduğu iddiası arasında, böyle bir yorum çerçevesinde baktığımızda bir bağdaşmazlık yoktur. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın varoluşçuluğu ile kendi Tanrı anlayışı arasında bir uyuşmazlık olmamakla birlikte, bu Tanrı anlayışının Hıristiyanlık dini ile ne ölçüde uyuştuğu sorusunun ucu açıktır ve bu felsefi bir soru değildir.

Varoluşçuluk ile teizmin zorunlu olarak bağdaşmaz olmadığının ve kişilerin Tanrı'dan, inançtan, dinden ne anladıklarına da bağlı olarak bu ikisinin bağdaşabileceğinin bir başka örneği, Heidegger'le birlikte 20. yüzyılda Almanya'da varoluşçuluğun temelini atan varoluşçu psikiyatr, filozof Karl Jaspers'tir. Jaspers de Kierkegaard gibi Hıristiyanlık dinine inanan bir varoluşçudur. Kant'ın transandantal idealizminin "varoluşçu" sayılabilecek bir yorumunu yaparak onun metafizik kategorilerini yaşamsal deneyim alanına taşıyarak oldukça ilginç, orijinal bir senteze ulaşmış,[27] ama bununla birlikte de gerek Frankfurt Okulu'ndan, gerek Yeni-Kantçılar'dan ve Heidegger'den olmak üzere kendi çağdaşlarından, Kant'ın metafizik kategorilerini, içsel bir deneyim alanına keyfi biçimde taşıdığı yönünde çok fazla eleştiri almıştır. Bunun dışında, erken dönem düşüncesinde sosyolog Weber'den etkilenmiş ve onun kavramlarını, felsefi tartışmalarının merkezine taşıdığı için Husserl tarafından felsefenin içine sosyolojinin kavramlarını meşru olmayan biçimde soktuğu ve başka disiplinlere ait kavramlarla felsefenin saflığını bozduğu yönünde eleştirilmiştir.[28] Jaspers'in felsefesine damgasını vuran, onun düşüncesindeki disiplinler-arası dinamizm ve sürekli olarak ele aldığı metafizik kategorilerin içini içsel yaşam deneyimiyle doldurma; tekil varoluşu öne çıkartmasıdır. Jaspers'te de tıpkı Kierkegaard ve Heidegger'de olduğu gibi bir sahici varoluş fikri vardır: İnsanın sahici bir varoluş biçimine ulaşabilmesi için onu çevreleyen ve sınırlandıran, özgürlüğüne ket vuran dünya görüşlerinden aklını sıyırabilmeli ve toplumun, dinsel dogmaların ya da bilimin, teknolojinin ona dayattığı "öz"lere karşı aklıyla bu normları kırıp ötesine geçebilmeli ve böylece daha yüksek, daha özgürleştirici deneyimleri yaşadığı "aşkınlık" durumuyla sahici bir varoluşa ulaşmalıdır.[29] Görüldüğü gibi, Jaspers ateist olmadığı

---

[27] Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin: Springer, 1932. İngilizce çevirisi: Philosophy, E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969–1971.

[28] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1919. Bu en erken dönem felsefe yapıtında Weber'in etkilerini görmek mümkündür.

[29] Jaspers, *Metaphysik, Philosophie* içinde, 3. Cilt, Berlin: Springer, 1932.

halde yine de insana kendi dışından dayatılan her türlü öz fikrine, bu fikir ister dinden, isterse bilimden, teknolojiden ya da sosyal normlardan kaynaklansın karşı çıkarak bunların insanın içindeki sınırsız özgürlüğe olan yönelimin önünü kestiği için onu umutsuzluğa, çaresizliğe, suçluluk, kaygı gibi duygulara ve hayatın anlamsızlığı fikrine sürüklediğini öne sürer. Jaspers, insanın o an içinde bulunduğu sınırlı bilinç durumunu kırıp yeni ve daha aşkın bir öz-bilinç durumuna geçtiğinde ise, sahici bir varoluş deneyimi yaşadığını, özgürleştiğini belirtir. Burada açıkça fark edildiği gibi, varoluş, herhangi bir öz ile sınırları çizilebilecek bir şey olmayıp bu tür sınırlandırmalara karşı baş kaldırma potansiyelini kendi içinde taşır. İnsan, bilincini o anki sınırlandırmalardan özgürleştirip daha aşkın bir bilinç düzeyine geçerek varoluşunu tazelediğinde, kendine olan inancını yeniden kazandığı ölçüde, toplumdaki sıradan ve ortalama, sahici olmayan varoluştan sıynlarak sahici bir varoluşa erişebilen kişidir.

IV. Felsefede Ölüm

IV.1: Aşkıncı Özcülükte Ölüm

Varoluşçu bir çerçevede varoluş ile öz arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu dört farklı filozof üzerinden açtıktan sonra, şimdi başlığımızın ikinci çetrefilli "kavramı" olan "ölüm" konusunu bu tartışmanın merkezine getirmenin zamanı geldi. Varoluşçu bir felsefe anlayışında ölümün ne anlama geldiğini anlamak için öncelikle özcü/metafiziksel felsefede ölümün nasıl anlaşılmış olduğunu saptamak ve aslında ölümün "özcü" bir yaklaşımda "varoluşçu" bir yaklaşıma oranla ne denli farklı kavrandığını net olarak görmek gerekir. Ancak bunun için, öncelikle duyusal dünyaya aşkın bir dünyanın ve ruhun varlığını öne süren geleneksel metafiziğe odaklanacağız.

Yazının en başında, felsefe yapmanın ölüme hazırlanmak, ölümün provasını yapmak olarak görüldüğünü tespit etmiştik. Ölüm felsefe için oldukça belirleyici, onun kayıtsız kalamayacağı bir şey olarak karşımıza çıkmış olmakla birlikte, ölümün felsefe tarihi boyunca sahici anlamıyla "ölüm" olarak düşünüldüğünü ve kavrandığını söylemek mümkün gözükmüyor. Başlangıçta kısaca değindiğimiz gibi, Antik Çağ'da başlayıp Orta Çağ'dan modern düşüncenin içine kadar uzanan geleneksel metafiziğe ciddi eleştirilerin başladığı geç modern döneme kadar ölüm, yaygın biçimde, bir *son*, bir yok oluş, hiçliğe karışıp gitme olarak değil, ebedi bir yaşama *başlangıç* olarak, diğer bir deyişle, içinde yaşadığımız dünyayı aşan bir "öte-dünya"ya yapılan bir geçiş, bir çeşit *yolculuk* olarak anlaşılmıştır. Hatta dünyalar-arası bir yolculuk kılığındaki ölüm, onu son derece cazip kılan ve insanda neredeyse ona karşı bir tutku uyandıracak kadar ayartıcı bir vaatle bezenmiştir: Kötülüklerle, adaletsizliklerle, zalimliklerle, acılarla, savaşlarla, mücadelelerle, açlıkla, yoksullukla, hayatta kalma kaygısıyla dolup taşan, insanın bitmez tükenmez bir koşturmaca

içinde hep arkasını kollamak zorunda kaldığı aldatıcı bir görünüşler/gölgeler dünyasından, asıl varlığın hüküm sürdüğü ölümsüzlük krallığının, yeryüzündeki yorucu didişmelerin artık son bulduğu, huzurlu, başka bir dünyanın vaadidir bu. Bu duyusal görünüşler dünyası, hiçliğe varlıktan daha yakınken, bunun ötesindeki duyu-üstü, kavranabilir dünya, sahici varlığa çok daha yakındır. Bu durumda, Nietzsche'nin şikayet ettiği şey başımıza gelmektedir: İçinde yaşadığımız asıl dünya bir yalan, görmediğimiz, işitmediğimiz, koklamadığımız, hiçbir ilişki ve deneyim içinde olmadığımız bir öte-dünya ise asıl dünya olarak tasarlanmaktadır.[30] Bu tasarımda, içinde bulunduğumuz dünya, bizim geçici olarak konakladığımız, bir süre sonra terk edeceğimiz ve kendimizi ait hissetmediğimiz bir yerdir. Bu yüzden de, bu öte-dünyacı tasarım açısından baktığımızda, içinde olduğumuz dünyayı çok da fazla sahiplenip "dünyevi dertler" içinde kaybolup gitmek yerine, onu aşan ve asıl ait olduğumuz, kendisinden gelip yine kendisine döneceğimiz sonsuz, ölümsüz dünyayı sahiplenmek ve duyusal dünyayı, o dünya için bir hazırlık olarak görmek daha doğrudur. Felsefe yapmayı, ölüme bir hazırlık olarak gören filozofların aklındaki ölüm, bir son değil, başka bir yaşamın başlangıcıdır. Bu anlamda, felsefe yapmak ölüme olmaktan çok, yeni bir yaşama hazırlık yapmaktan başka bir şey değildir.

Bir dünyadan bir başka dünyaya, üstelik de insanı mutsuz eden aldatıcı ve gelip geçici bir görünüşler dünyasından huzur içinde mutlu olduğu ve kalıcı, sonsuz, ölümsüz bir dünyaya bir geçiş olarak ölüm düşüncesi, ilginç bir biçimde, bu kelimenin anlamını ters yüz etme becerisini göstererek onda karşımıza çıkabilecek tüm olumsuz anlamları da olumluya çevirir. Ölmek, aslında hiç de ölmek anlamına gelmemektedir: Şu an içinde yaşadığımızdan çok daha güzel ve mükemmel bir yaşama başlamak, bir çeşit "yeniden doğuş" anlamına gelmektedir. Grek düşüncesini geride bırakıp tek tanrılı büyük dinlere baktığımızda, bu güzel ve mükemmel, sonsuz yaşam, Tanrı'nın buyruklarına uymamız sonucunda bize bahşettiği cennette mümkün olacaktır. Bu ters yüz edilmiş ölüm anlayışının arkasında kaçınılmaz olarak belli bir varlık öğretisi ya da anlayışı yatmaktadır. Bu, varlığın metafiziksel anlayışıdır. "Metafizik" kelimesi, Aristoteles'in eserlerini tasnif ederek yorumlayan Rodoslu Andronikos'un, Aristoteles'in *Fizik* adlı yapıtının kronolojik olarak arkasından gelen metni[31] adlandırmak için kullandığı bir terim (*Fizik* yapıtından sonra gelen anlamında meta-fizik) iken, felsefe tarihinde bir süre sonra belli bir felsefe yapma tarzının adı olup çıkar. Burada ilginç bir noktayı saptamak gerekiyor: "Metafizik" terimi

---

[30] Grek düşüncesindeki bu duyusal ve duyu-üstü dünya ayrımından en çok sorumlu tutmamız gereken filozof kuşkusuz Platon'dur. Platon bu duyu-üstü dünyaya "idealar dünyası" olarak görürken, duyusal dünyayı bu ideaların kopyalarını içeren ve daha az varlık taşıyan, kusurlu bir gölgeler dünyası olarak düşünür. İdealar teorisinin en çarpıcı anlatımını, mağara alegorisi yoluyla anlatan Platon'un Devlet kitabında buluruz: Bkz. Plato, *Republic*, Book VII, ed. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press; 2008, 514a-520a.

[31] Aristotle, *Metaphysics*, *The Complete Works of Aristotle*, 2. Cilt, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

ilk olarak Aristoteles'in kitaplarının tasnifi ile ortaya çıkmış olmakla birlikte, metafiziği geriye dönüşü mümkün olmayacak bir ivmeyle asıl başlatan, ondan daha önce gelen bir filozoftur; hocası olan Platon'dur. Miletli doğa filozoflarının yeryüzüne çok daha bağlı oldukları doğa felsefelerine büyük bir darbe vurarak binlerce yıl sürecek bir aşkıncı felsefeyi tetikleyen Platon'un felsefesi ve idealar öğretisidir. Platon'u hazırlayan elbette Sokrates'in insan-merkezci ve doğayı ikinci plana atan, felsefesi olsa bile, Platon varlık sorunu ile doğa ve doğa-ötesi konularını, insanın anlam arayışını merkeze koyarak ve ontoloji, epistemoloji, etik, estetik, siyaset felsefesi, retoriği iç içe geçirerek ilk kez gerçek anlamda bir metafizik öğreti kurmuştur. Platon'un metafiziği öylesine güçlüdür ki, binlerce yıl etkisini sürdürmüş ve tek tanrılı büyük dinlerin doğmasında büyük etkisi olmuştur. Dolayısıyla, metafiziksel düşünme, Platon ile henüz "metafizik" kelimesi o tür bir düşünmeyi adlandırmak amacıyla ortaya çıkmadan önce başlamıştır bile ve bu kelime ilk başta yalnızca bir eser kronolojisine gönderme yapma amacıyla ortaya atılmışken, ister istemez belli bir felsefe yapma biçiminin adı haline gelmiştir. Nedir o halde metafiziği metafizik yapan? Birincisi, duyusal dünyayı, duyusal olmayan ve duyulardan arınmış, salt düşünme yoluyla erişilebilen bir duyu-üstü, yani fiziksel olanı aşan (fizik-üzeri/fizik ötesi) ilkelerle ya da böyle bir varlık alanı ile temellendirmek geleneksel metafiziğin ayırt edici bir karakteristiğidir. Aristoteles'in Platon'u eleştirerek onun duyusal dünyanın ötesine yerleştirmesine karşı onun idealarını yeryüzüne indirerek duyusal dünyadaki var-olanların maddeselliğine çakılı hale getirmesi, son kertede onun da formu, duyusal olmayan bir ontolojik kategori olarak, var-olanların özü olarak onların maddeselliğinin üzerine koyduğu gerçeğini değiştirmez.[32] Aristoteles, ilk hareket ettirici olarak düşündüğü bir Tanrı anlayışı geliştirmiş ve onu maddesiz, salt form olarak, salt düşünsel ve en mükemmel varlık olarak düşünmüştür.[33] Tüm bunlar, Platon'un idealizmini ne kadar yumuşatmış ve bir çeşit realizme çevirmiş olursa olsun, onun da metafiziğin "öz-varoluş" hiyerarşisine bağlı kaldığını göstermektedir. Metafiziğin ikinci karakteristiğine gelecek olursak, bu ikinci karakteristik, duyu-üstü alanın asıl varlık, duyusal alanın ise ona göre ikincil, kusurlu, hiçliğe görece olarak daha yakın, diğer bir deyişle "daha az var olan" bir varlığı imlediği yönündeki kabuldür. Bu anlamıyla, demin de söylediğimiz ama henüz açmadığımız gibi, metafizik, son derece kendine özgü bir varlık anlayışı/öğretisi ile karşımıza çıkar: Varlık, "asıl" olan ile "aslın kopyası" olan arasında hiyerarşik bir üst-ast ilişkisi ile ikiye bölünmüştür ve duyu-üstü dünya, duyusal dünyanın karşısında ontolojik bir üstünlük taşıyarak daha yüksek bir ontolojik statüye sahip olmaktadır. Gözlemlediğimiz duyusal dünyanın duyu-üstü bir dünyanın kusurlu bir kopyası olduğunu öne süren bir varlık anlayışının iki dünyalı ontolojisinin tamamlayıcısı olan ve onunla zorunlu

---

[32] Aristoteles'in Platon'un form öğretisi eleştirisi için bkz. Aristotle, *Metaphysics* I. 9 ve III. 2, *The Complete Works of Aristotle*, II. cilt ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984 ve Aristotle, Posterior Analytics, I. 22, I. cilt, ibid.

[33] Aristotle, *Metaphysics*, XII. 6 – XII. 10.

bir mantıksal bağ ile bağlı bir diğer varsayım da, insanın asıl varlığının biyolojik, sonlu, duyulur dünyanın bir parçası olan "bedeni" ile değil, bu kusurlu ve sonlu bedeni aşan "ruhu" ile özdeş olduğu yönündeki antropolojik varsayımdır. Grek düşüncesinde bu dünya-öte dünya ve ruh-beden ikiliğini bulurken, İlk Çağ'dan Orta Çağ'a geçerken, ortaya çıkan tek tanrılı büyük dinlerin hepsinde, ölümün bir son değil, Tanrı tarafından sınava tabi tutulduğumuz ve bu sınavı hakkıyla geçersek sonunda cennetle ödüllendirilirken Tanrının buyruklarına yeterince uymadığımızda cehennem ile cezalandırılacağımız bir yaşamın sonu, ama ondan sonra gelecek olan sonsuz yaşamın da bir başlangıcı olduğu düşüncesinin daha da güç kazandığını görüyoruz. Tüm bu felsefi ve dini öğretilerde, ölümlü bedene karşı ölümsüz ruhun öne sürülmesi, sonlu bir duyusal dünyaya karşı sonsuz bir duyu-üstü öte dünya iddiasıyla birbirini sımsıkı bir mantıksal bağ ile kenetlenmiştir. Çünkü öte dünya, sonuç olarak insanın kendi kendisini güvende hissedebileceği bir "yer-yurt", bir "barınak", bir "habitat" arayışının sonucunda ortaya atılırken, insanın bu kendisi için tahayyül ettiği kusursuz dünyada yaşamasını sağlayacak antropolojik gereç olan ruhsal tözün ona atfedilmemesi saçma olurdu. Bu noktada, öte dünya düşüncesinin, mantıksal olarak, insanın bir ruha sahip olduğu ve asıl özünü bu ruhun oluşturduğu düşüncesinden ayırabileceğimizi ve birincisinin ikincisini zorunlu kılmadığını öne sürmek pekâlâ mümkündür. İki dünya öğretisini ileri süren bir ontoloji, mantıksal olarak bu dünyalar arasında birinden diğerine geçiş yapan bir ruh öğretisini zorunlu kılmaz. Ancak insanın, bu dünyadan kendisine geçip yapmasını ve orada var olmaya devam etmesini sağlayacak olan "ruh" olmadan, duyu-üstü dünyanın durup dururken öne sürülmesi gibi içi boş, soyut, biçimsel bir ontolojik tercihten bahsetmek, Greklerin ve büyün dinlerin ontolojisinin ardındaki temel motivasyonu es geçmek anlamına gelir: Antik Yunan'da, metafizik olarak karşımıza çıkan ontoloji, insanın içinde tutunmaya çalıştığı, yıkımlarla, ölümle, yok oluşla ve kaotik değişimlerle dolu bir evrende, onun anlam arayışının, kendi kendisine "varoluşumun anlamı nedir?" sorusunu[34] sormasının kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bu sözünü ettiğimiz etik kaygılardan bağımsız bir ontolojiden bahsetmek formel-mantıksal olarak mümkün olsa bile, felsefe tarihinde özellikle de antik dönemden bahsediyorsak, etik kaygılardan bağımsız biçimde geliştirilmiş bir ontolojisinin varlığından söz edilemez.[35]

---

[34] Bu soruyu sormayı, insanın teorik bir tutum içine girip felsefe yapmanın bir biçimi olarak gerçekleştirdiğini varsayıyor değiliz. Tam tersine, anlam arayışı dediğimiz şey ve buna dair soru sormak, daha çok, insanın yaşamsal pratiğine içkin ve onun çevresini saran dünyaya verdiği duygusal tepkiler yoluyla gerçekleşir.

[35] Hatta daha da ileri giderek, karşımıza metafizik olarak çıkan ontolojinin, insanın anlam arayışının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu; metafiziksel ontolojinin, etik ve anlama dair kaygıların getirdiği bir sonuç olarak karşımıza çıktığını söylemek bile mümkündür, ancak bunu öne sürmek için bu yazının sınırlarını aşan gerekçeler sunmak gerektiği için bu konuyu şimdilik bir kenara bırakmak daha makul gözüküyor.

Duyusal olanın duyu-üstü olana tabi kılındığı ve hor görüldüğü bu "metafiziksel" yaklaşımın, İlk Çağ'dan Orta Çağ'a geçtiğimiz süreçte, Orta Çağ'ın tek tanrılı dinlerinde de sürüp gittiğini, yalnız bu sefer, tüm evreni meydana getiren kişiselleştirilmiş bir "yaratıcı" figürünün de bu düşüncenin merkezine yerleştirildiğinin altını çizmek gerekir. Duyusal dünyanın, doğanın karşısına ondan daha güçlü bir Tanrı, bir "yaratıcı" konumlandırılmadığı sürece böylesi bir ruhsal tözün, sonsuz yaşamın, ölümsüzlüğün güvencesi altına alınması da mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz dünyadaki "varoluş" (*existence*), o varoluşa aşkın bir Tanrı tarafından yaratılmış ve yaratılmadan önce Tanrı tarafından "tasarlanmış" durumdadır. Bu tasarlanmışlık ise insanın varoluşundan önce Tanrı tarafından ona bir "öz" atfedilmiş olduğunu varsayar. Demek ki, Tanrı ve öte-dünya düşüncesi ile insanın özünün onun varoluşuna "öncel" olduğu ve varoluşun, özün ete kemiğe bürünmesinden, onun "gerçekleştirilmesinden" başka bir şey olmadığı düşüncesi iç içe geçmiş ve bir madalyonun iki yüzü gibi birbirine bağlı iki düşüncedir.

IV.2. İçkinci Özcülükte Ölüm

Ancak insanın bir "öze" sahip olduğu düşüncesi yalnızca Tanrı ve öte-dünya düşüncesinde temellenmek zorunda değildir; örneğin Thomas Hobbes, insanın doğası gereği bencil olduğu saptamasında bulunduğunda, insana dünyevi bir öz atfetmiştir.[36] Demek ki özcülüğün dinsel, Tanrı fikrine dayanan bir çeşitlemesi olduğu gibi, dünyevi, dine ya da Tanrı düşüncesine başvurmayan bir insan özü fikrini savunmak da mümkündür. İçinde yaşadığımız dünyayı nihai dünya olarak görürken, bir yandan da insanın genetik ve evrimsel unsurlar gibi biyolojik nedenlerden ve kendi toplumundan, kültüründen kaynaklanan belli bir doğası, özü olduğu ve o özü gerçekleştirmesinin bir çeşit "insanlık ödevi" olduğu; ya da insanın mutlu olmasının ancak bu özü gerçekleştirmekten geçtiği yönündeki düşünceler de, yeryüzüne aşkın bir Tanrı ve dünya varsaymıyor olsalar bile, yine de bu dünyanın içinde kaynağını bulan bir özün, insan varoluşuna yön verdiğini varsayar. Özcülük pek çok farklı biçimde temellendirilebilir, Tann tarafından yaratılmış olmak bunlardan yalnızca birisidir. Varoluşçuluk ise ister öte-dünyacı/aşkın, ister bu dünyada olan/içkin olan ve insanın tekil varoluşu üzerinde baskı kuran her türlü "öz" düşüncesini reddetmek durumundadır. Varoluşçuluğun temel çıkış noktası, her şeyden önce, insan özgürlüğüdür ve bu özgürlük, bireylerin, tekil varlıklarının özgürlüğüdür. Varoluşu belirleyen, onu kendi tahakkümü altına alarak ön-belirleyen her türlü öz fikri, insanın özgürlüğüne vurulan bir darbedir.

İçinde yaşadığımız duyusal dünyanın dışındaki bir öte-dünyaya gönderme yaparak bu dünyadaki bedensel ölümden sonra bedeni terk eden ruhun bir öte-dünyada var olmaya devam etmek anlamına geldiğini öne süren ve insanın Tanrı tara-

---

[36] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Neuwied und Berlin, 1966, s. 75.

fından yaratılmış olmasıyla ona bir öz atfedilmiş olduğunu varsayan özcülüğe "aşkıncı özcülük" diyerek, bunu, "içkinci özcülük"ten ayırmak gerekmektedir. "İçkinci özcülük", bu tür bir öte-dünyaya ya da yaratıcı, ruh fikrine, kutsallığa başvurmadan duyusal dünyada ve bedensel varlığımız üzerinden temellendirilen, bu insan özünü içinde yaşadığımız somut dünyada arayan ve bulan bir özcülüktür. Modernliğin tarihinde ilerledikçe gittikçe artan şekilde aşkıncı öz anlayışına karşı, dinin kamusal alandan çekilerek toplumsal ve politik yaşamın laikleşmesi sonucunda, içkinci öz anlayışları ortaya çıkmıştır. Bunun en tipik örnekleri arasında, az önce değindiğimiz gibi, Hobbes'un insanın doğası gereği bencil olduğu iddiası yatar.[37] Bu insan doğası varsayımıyla, bir materyalist olan Hobbes, insana kendi biyolojisi ve psikolojisinden kaynaklanan değişmez bir öz atfeder. Hobbes bu özü, insanın kendi materyal varlığında, onun ampirik özelliklerinde temellendirdiği için "içkinci özcülük" dediğimiz kategoriye girmektedir. İçkinci özcülük de, aşkıncı özcülük gibi, bir tikel ve tekil olarak insan bireyini biricik varoluşunu bir tümele, bir öze tabi kılar; ancak onun tek farkı, bu tümelin öte-dünyanın ve dinin kutsal içerikli tümeli değil de, içinde yaşadığımız ampirik dünyanın kendisine ait bir tümel olmasıdır.

Hobbes'un felsefesi bağlamının dışına çıkarak içkinci özcülükle ilgili şu genel saptamayı yapabiliriz: Özün öte-dünyadan çekilip alınması ve bu dünyanın içine konması, varoluş karşısında sahip olduğu üstünlüğü ve önceliği değiştirmez: Bireyin hayatının anlamını bu sefer ruhani/ideal değil de dünyevi/materyal bir öze bağlanmış olur ve bireyin ölümü o bireyin kendisinin "ölümü" olarak, bir "son" bir "yokoluş" olarak görülmez. O birey, o dünyevi öze hizmet etmişse, bir tümel olarak kendi türünü, yani insan türünün sürdürülmesindeki görevini yerine getirmiştir; bu ölüm, onun tikel varlığının o öze/tümele bir şekilde katılması gibi görülür ve onun yitirilmesinin tekil, biricik varoluş açısından geldiği anlamı ihmal eder. O kişinin yaşamının anlamı, ait olduğu öze tahvil edilir ve hayatının boşa gitmediği düşüncesiyle ölümüyle azalan varoluşu, özün güçlenmesiyle telafi edilir. İçkinci özcülüğe verilebilecek iyi bir örnek, modern dünyada ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte beliren "milliyetçilik" akımıdır: Bireyin özü, ait olduğu millet/ulus olarak görülmekte ve kişinin ait olduğu o topluluğun varlığının sürmesi ve güçlenmesine kendi varlığını adaması, hatta gerekiyorsa bu topluluğun varlığı, bağımsızlığı tehlikeye girdiği noktada kendi yaşamını feda etmesi, "içkinci öz" olarak karşımıza çıkan "millet", "ırk" ya da "ulus" gibi kavramlarda temellenir. Burada, kişinin aidiyeti, ödevleri, sorumluluğu bir öte-dünyaya ve Tanrı figürüne karşı değil, toplumsal hayatı kendisiyle paylaştığı ve "millet" ya da "ulus" olarak tanımlanan topluluğa karşıdır. Bireyin ait olduğu milliyet, onun tikel varoluşu karşısında bir tümel olarak iş görür ve bireyin tikelliği bu tümel, ya da bu öz karşısında ikincil derecede önemlidir; o tümelin varlığına hizmet ettiği ölçüde bir tikel olarak var olabilir. Almanya'daki Nasyonal Sosyalizm deneyimi, milliyetçiliğin bir ırkçılığa ve faşizme dönüştüğü, yani uç noktaya

---

[37] Ibid.

vardığı zaman, bireyin o toplumun aşırı milliyetçi özü tarafından nasıl emilip yutulduğunun tipik bir örneğidir. O dönemde Almanya'da yaşayan herhangi bir Almanın, "Almanlık" tümeli/özü karşısında kendi bireyselliğini, varoluşunu öne çıkarması neredeyse olanaksızdı ve birçok Alman, bu özü, Almanya ve Almanya'nın özünün ete kemiğe büründüğü *Führer* uğruna savaşta başka insanları öldürmek ve ölmek yoluyla gerçekleştirmek zorunda kaldığı bir dönemi yaşamak zorunda kalmıştı. Sonuç olarak, içkinci özcülük de, bireyin varoluşunu bir özün karşısında ikincil kıldığı için, o bireyin ölümü, böyle bir özcü paradigma içinde yaşarken ne o birey için, ne de etrafındakiler için tam anlamıyla bir ölüm olarak kavranır; o kişi sanki ölmemiş de ait olduğu ve hizmet ettiği özde kendi varlığını sürdürüyormuş gibi davranılarak o ölümün üzeri örtülür. Bu anlamda, ölüm olayı, aşkıncı özcülükteki gibi, içkinci özcülükte de bir son, bir yokoluş gibi anlaşılmaz. "Ölüm" dediğimizde bununla kastettiğimiz tek tek bireylerin başına gelen somut ve biyolojik olarak gözlemlenebilen bir olay olduğu ölçüde, özün varoluştan önce geldiğini savunan özcülük için bireylerin hayatının sonlanması doğal olarak gerçek bir yok oluş olarak görülmemektedir, çünkü varoluşun yok olması anlamına gelen ölüm, özün kendisini ortadan kaldırmamaktadır. Hatta o özün güçlenmesine hizmet eden bireyin ölümünün getirdiği kayba biçilen değer, eğer özün güçlenmesiyle elde edilen değerden daha küçük kalıyorsa, onun ölümü bir kazanç gibi görülerek kutsanır. Aşkıncı özcülükte, "öz" zaten kendi başına var olabilen ve varoluştan yoksun kaldığı zaman aslında bedenin kusurlu yükünden kurtulduğu için daha da iyi ve sonsuz hayata adım atan ruh olduğu için, bedenin ölümü insanın varlığında bir kesinti yaratmamakta, bu yüzden de ölüm özcülük açısından ciddi bir ontolojik ve etik sorun oluşturmamaktadır. İçkinci özcülükte ise "öz" bu sefer metafiziksel ve bu dünyayı aşan bir şey olmamasına ve dünyada konumlandırılmış olmasına rağmen, bu dünyada yine de tek tek bireylere aşkın bir içkin öz olarak iş görür ve tek tek bireylerin biyolojik olarak yok olmasıyla ortadan kalkmadığı için, bireylerin ölümü, onlardan daha önemli olan özün devam etmesi karşısında önemsenecek bir kayıp, bir yokoluş olarak algılanmaz. Asıl önemli olan ontolojik kategoriye, yani "öz"e bir halel gelmemekte, ona göre çok daha önemsiz ve yeri doldurulabilecek olan "tek kişinin varoluşu"nun ortadan kalkıyor olması, ölüme yaklaşanı da, o yaklaşının ölümüne tanıklık edecekleri de rahatlatır ve bu ölümü sahici bir kayıp olarak görmesinin önüne geçer. Elbette bir yakınımız öldüğünde arkasından gözyaşı dökmek, yas tutmak ve o kişinin ölümü karşısında büyük bir acı duymak gibi insani duygu ritüellerini sergilememize engel değildir bu yaklaşım; ama en azından ölümün ciddiyetini hafifletmemize yardım eder. Çoğu zaman kendi kendimizi, "ben ölecek olsam bile, ait olduğum tür, insanlık türü var olmaya devam edecek" ya da bir aile kurmuşsak, çocuklarımız varsa, "ben ölsem bile çocuklarım benim yerime yaşayacak, soyumu devam ettirerek" diyerek kendi ölümümüzün ne anlama geldiğiyle, türün ya da soyun devamlılığı düşüncesi sayesinde yüzleşmekten kaçınırız. Ölümle kurduğumuz tüm bu kaçamak ilişki, özcü bir bakış açısının üzerinde temellenir; bu özcülük ister içkinci, ister aşkıncı olsun.

İşte bu, bireyin ait olduğu öz karşısında önemsizleştirildiği özcü düşünceyi bırakıp onun yerine biricik tikel varoluşu en yüksek ontolojik kategori ilan ettiğimizde, ölüm de en yüksek ontolojik unsuru, yani bireylerin varoluşunu yok ettiği için, ilk kez ölümle çok ciddi bir sorun olarak yüzleşmek durumunda kalırız: Ölümü, kendi varoluşumu adadığım bir özün ölümsüzlüğüne sığınarak atlatma, başımdan savma şansım kalmaz, çünkü ilk kez kendi varlığımın ağırlık merkezini beni aşan soyut bir özde değil de, kendi kendimde, yani nefes alan, acıkan, susayan, üşüyen ve dünya karşısında son derece kırılgan ve çaresiz olan bedenimde, biricik varoluşumda hissederim. Böylece, daha önce hafife aldığım ölüm, sahip olduğum bu tek şeyi, biricikliğimi benden alacak olay olarak ufukta belirir. İşte varoluşçuluk için ölümün bu kadar merkezi bir konu ve sorun olmasının nedeni budur: Kendi varlığım ile ölüm, varoluşuma kendi varlığımı tüm ağırlığınca yerleştirmeye cesaret ettiğimde, sırtımı beni aşan bir öze dayayıp onun bana sağladığı konfordan, güven duygusundan vazgeçtiğimde, bir madalyonun iki yüzüne dönüşür.

IV. 3. Varoluşçulukta Ölüm

Aşkıncı ve içkinci özcülükte ölümü ele aldıktan sonra, şimdi bu her iki özcülük biçimine de bir tepki olarak ortaya çıkmış olan varoluşçuluğa geri dönerek ölümün varoluşçu bir bağlamda ne anlama geldiğin sorusuna odaklanabiliriz. Heidegger ölümü kendi felsefesinin merkezine taşır ve insan varlığını, yani Dasein'ı son kertede "ölüme-doğru-varlık" (*Sein zum Tode*)[38] olarak karakterize ederken aslında bu karakterizasyonu, diğer tüm karakteristiklerin (dünyada-varlık, birlikte-varlık gibi Dasein'ın varoluşsal karakteristiklerinin [*Existenzialen*]) adeta tamamlayıcısı ve Dasein'a varlığının bütünlüğünü kazandıran; böylece varlığını biricik, tekil bir varoluşa çeviren en özsel ve nihai karakterizasyon olarak ortaya koyar. Burada altını çizmemiz gereken nokta, Dasein'ın ölümlü olmasının, ölüm ile kendi varlığının sınırları çizildiği için varlığını kendine kazanan, kendine mal eden; onun kendisine mesele edinebilen ve bu yüzden de onun farkındalığına sahip olabilen istisnai bir var-olan olduğudur.[39] Çünkü Heidegger'e göre insanın ölümünü başka kimse onun adına yaşayamaz; kimse, kimsenin ölümünü kimsenin yerine üstlenemez ve bu yüzden de, ölüm, insanın varlığının "bana ait olmaklığı" durumu ve "varoluşu" ile ortaya çıkar. Dolayısıyla, Heidegger için ölüm, insana kendi tekilliğini ve varlığının "bana aitlik" durumunun ortaya çıkması noktasında diğer eylem ve durumlarından çok

---

[38] Heidegger, *Sein und Zeit*, 1949, ss. 235-267.

[39] Doğadaki var-olanlar ya da insan dışındaki canlılar, örneğin hayvanlar, Heidegger'e göre ölme yetisine, olanağına sahip değildir, onlar ölmez, yok olurlar. Ölüm, ancak yaşadığı sürece kendi ölümünün farkındalığına sahip olan, ölümlü olduğunun bilincinde olan var-olanlar için ölüm olarak, yani varoluşun bir olanağı olarak kavranır, böyle bir kavrama hayvanlarda olmadığından, onlar kendi biyolojik yok oluşlarını kendileri için bir duygulanım nesnesine çevirip bu yokoluşa bir tavırla katılamaz ve onu bir ölüme dönüştüremezler.

daha ayrıcalıklı bir yere sahiptir; bize kendi tekilliğimizi ve tikelliğimizi en iyi gösteren, ya da belki de tek gösterebilen şey, ölümdür.

Sartre, insanın kendi varlığındaki "bana ait olmaklık" unsurunun ortaya çıkmasında Heidegger'in ölüme yüklediği bu ayrıcalıklı konumu reddeder. Kuşkusuz, kimse kimse adına ölemez, ölümde kimse, başkasının yerine geçemez, ama bu sadece ölüm için geçerli değil, bütün insan eylem ve durumları için geçerlidir: Kimse benim yerime sevemez, uyuyamaz, nefes alamaz; sahip olduğum her deneyim, sadece *benim* deneyimimdir. Dolayısıyla, Sartre'a göre ölümün, deneyimlerimi bana ait ve özgü kılmasında, varlığımı iyice kişiselleştirerek "benim varlığım"a dönüştürmesinde, diğer hiçbir eylem ve durum karşısında bir ayrıcalığı yoktur.[40] Ayrıca Sartre Heidegger'in, ölümün hayatımıza anlam katan nihai olanağımız olduğu iddiasını da eleştirir: Ölümümün ne zaman gerçekleşeceğini bilmediğimden, hayattaki diğer olanaklarım gibi, onu da kendi olanaklarımdan birisi olarak görmek bir yanılgıdır çünkü başıma bir rastlantı sonucu gelen ve kontrolümde olmayan bir olay olarak ölüm, bir olanağım olmasını bir yana bırakalım, benim tüm olanaklarımın yok edilmesi ve bu yüzden de kendisi benim olanaklarımın bir parçasını oluşturması mümkün olmayan bir şeydir. Bu nedenle, ölüm hayatıma anlam katan bir şey olamaz, tam tersine, o, hayatımın anlamını elimden alan bir şeydir.[41] Sartre, son olarak Heidegger'in ölüm ile sonluluğu birbiriyle özdeşleştirmesine de bir itiraz yöneltir ve insanın ölümsüz olsaydı bile yine de sonlu olacağını, çünkü ölümsüz insanın da kendi kendisini seçmekle, olmadığı pek çok olanağı seçmemiş ve dolayısıyla kendi kendini sınırlamış olacağını, bunun da onu ölümsüz olmasına rağmen sonlu yapacağını öne sürer.[42]

Sartre ölüm konusunda Heidegger'den ayrıldığı gibi, sahicilik (Eigentlichkeit/authenticity) konusunda da ona yönelttiği eleştiriler vardır ve daha farklı, negatif ve minimalist bir sahicilik anlayışı geliştirir. Sartre'a göre insan, normalde her zaman kendi olduğundan daha fazlası olarak kendi olgusal durumunu aşan bir varlıktır ve bu yüzden de özgür olmaya mahkumdur; kendini seçmediği tek bir an bile yoktur. Ancak bu özgürlüğün ona getirdiği de, sadece yaptığı değil, yapmadığı şeylerden, içinde bulunduğu durumlardan bile sorumlu olmaktır ve bu sorumluluğu üstlenmek ona zor geldiğinden, bu kadar özgür olmaktan korktuğundan, o anda içinde bulunduğu olgusal durum ile kendi varlığını özdeş görmeyi, kendi kendisini bir "şey" gibi, o anda onu oluşturan koşullara, içinde bulunduğu sosyal rollere indirgemeyi seçer. Kendini kendi olgusallığına indirgemek, kendi aşkınlığını, yani özgürlüğünü reddetmek anlamına gelir ve bu, Sartre'ın "kendini aldatma" (*mauvaise foi*) dediği şeydir.[43] Sartre'ın kendini aldatmak, yani kendi varlığının olgusallığı aşan biricik,

---

[40] Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes, Philosophical Library, Inc., New York, 1956, s. 533 vd.

[41] Ibid., s. 537.

[42] Ibid., s. 545.

[43] Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, New York: Washington Square Press, 1992, Chapter 2 "Bad Faith".

tekil yönünü inkar etmek olarak gördüğü sahici olmayan durum, Heidegger'in, Dasein'ın günlük yaşamında genellikle "das Man" olarak adlandırdığı, toplumsal standartlara uygun davranan, herkese benzeyen ortalama varoluş biçimine denk düşer. Ancak Sartre Heidegger'in bu varoluş biçiminden kurtulmanın yolu olarak gösterdiği, "kendi ölümlülüğüyle, ölümüyle, sonluluğu ile yüzleşme kararlılığı"yla sahici bir varoluşa erişme önerisini gerçekçi bulmaz ve "kendini aldatma" dediği şeyin insanın kolay kolay aşamayacağı bir şey olduğunun, yapabileceği tek şeyin, yozlaştırmış olduğu varlığının kendi kendini iyileştirmesini (*self-recovery*) sağlamak olduğunu ve varlığın bu kendini iyileştirmesinin "sahicilik" olarak adlandırılabileceğini söyler.[44] Sartre'ın burada sahicilik ile neyi kastettiğine dair Linda A. Bell'in önerisine kulak vermek bu kavramı bizim için daha açık hale getirebilir: İnsanın varlığı, zorunlu olarak kendi olgusallığından fazlasıdır ve bu fazlalık, onu özgür kılan şeyken, kişinin bunu reddetmesi, kendi varlığını yozlaştırması anlamına gelirken, kendi varlığında özgürlüğün yarattığı belirsizlikten korkmak, rahatsız olmak yerine ve dünyadaki varoluşu özden önce gelmeyen diğer şeyler gibi[45] olmaya öykünmek yerine, kendi varlığının bu belirsizliğini kabullenmek, Sartre'ın "sahicilik" dediği şeydir.[46] Öyle gözüküyor ki, Sartre Heidegger'e oranla daha minimalist ve pasif bir sahicilik anlayışıyla yetinmekte ve bu sahiciliği Heidegger gibi ölümle ilişkilendirmemektedir. Sartre için sahicilik, kişinin kendi ölümüyle özsel bir ilişki kurmasını gerektirmez ve ölüm, Sartre felsefesinde, Heidegger için olduğu gibi sahiciliğin kurucu bir unsuru olarak karşımıza çıkmaz.

Hıristiyan inancına sahip ve ruhun ölümsüzlüğüne inanan Kierkegaard'ın ölüme karşı olan yaklaşımı, tıpkı varoluş ile öz arasındaki ilişkiye olan yaklaşımı kadar özgünlük içerir. Varoluşçuluk ile teizmin birbiriyle bağdaşmasının önünde ilk bakışta ciddi engeller var gibi gözükür, çünkü teizm genel olarak insanın bir yaratıcı tarafından dizayn edilmesi, öncelikle tasarlanması ve sonra da varlığa getirilmesi fikrini teizmde, özellikle de Hıristiyanlıkta yaygınlıkla buluruz. Dolayısıyla, "varoluş özden önce gelir" ilkesinin tersine, özün varoluştan önce geldiği bir insan tablosu ile karşılaşmak, teizmde çok daha muhtemeldir. Kierkegaard ise teizmin, içinde yaşadığı, varolduğu şu dünyayı, bir öte-dünya için feda etmek, önemsiz görmek zorunda olmadığını, bu dünyadaki tekil insan varlığına, bireye ve onun biricik varoluşuna ve özgürlüğüne hakkını verirken yine de bunun teizmden vazgeçmeden de yapılabileceğini göstermesiyle, bizlere çarpıcı bir sentez sunar. Bu da, kuşkusuz, teizmle ilgili sahip olduğumuz ön-yargıları olduğu kadar, varoluşçulukla ilgili ön-yargılarımızı da

---

[44] Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, New York: Washington Square Press, 1992, s.116 n.

[45] Varoluşun özden önce gelmesi, yalnızca insan gibi kendi olgusallığını sürekli aşan bir varolan için geçerlidir; bu karakteristiğe sahip olmayan tüm var-olanlar kendi olgusallıklan tarafından belirlenirler ve özgür değildirler.

[46] Linda A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1989, s. 45.

gözden geçirmemizi sağlar. Kierkegaard'ın ölüm konusundaki düşüncesinin özgünlüğü, Tanrı'nın karşısındaki ödevlerin, kişi için yaşadığı dünyayı sahiplenmeme ve onu ihmal etmenin tam tersine, "şimdi" ve "burada", "bu" dünyadaki fırlatılmışlığının", konumunun ne kadar önemli olduğunun farkına varmasını gerektirecek şekilde düşünmüş olmasından kaynaklanır. Kierkegaard'ın yazılarında ruhun ölümsüzlüğüne inandığını ya da en azından bunu umduğunu işaret eden düşünceler bulmak mümkün olmasına rağmen, onun o bu düşüncelerini sistematik biçimde geliştirip ölüm sonrası yaşam üzerine bir felsefe üretmek yerine insanın sonlu, ölümlü varoluşuna yönelik bir sorgulamaya kendisini adadığını söylemek yanlış olmaz. Kierkegaard, ölümün insanda yaratabileceği kaygıyı, sanki bir ateistmiş gibi, hatta çoğu ateistten bile daha vurucu biçimde anlatmayı başarmıştır, çünkü varolduğumuz bu dünyayı, Tanrı inancı ve öte-dünya düşünceleri karşısında önemsizleştirmek yerine çok ilginç ve düşünce tarihinde belki de ilk kez rastladığımız bir şeyi yapmıştır: Teizmi, öte dünya ve Tanrı düşüncesini, bu dünyaya olan bağlılığımızı arttırmak ve yaşadığımız her anı kendimize yabancılaşmadan, olabildiğince sahici, özgür tekil bireyler olarak deneyimlememizi sağlamak için seferber etmiştir. Dolayısıyla, belki de çok radikal bir şey yaptığı söylenebilir: Kierkegaard, öte dünyayı bu dünyayı inkâr etme, onu önemsizleştirmek için kullananların tersine, öte-dünyayı, bu dünyayı daha da önemli ve anlamlı kılmak için kullanmıştır. Onun teizmi, "bu dünya"nın düşünürü olmasına engel olmamış, insanı "sonlu bir varlık" olarak görmesinin önüne geçememiştir. Ona göre, insan hayatını tek bir kez yaşadığı için, öldüğü zaman, artık geriye dönüşü olmayacak şekilde kendi kendisini tamamlamış olacağından; bu dünyada sahici ve özgür olarak kendisini var etmesi, bir öte dünyanın olup olmamasından bağımsız olarak zaten kendi başına son derece önem taşır. Kierkegaard, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği ölüme ve ölümün kaygı ve hiçlikle olan ilişkisine ve kaygı ile korku arasındaki ayrıma dair düşüncelerini neredeyse bire bir aynı gibi gözüken bir benzerlikle öncelemiştir: Tıpkı Heidegger gibi, hiçliğin yarattığı etkinin kaygı olduğu ve kaygının psikolojide pek çalışılmamış olduğunu; kaygının, korkudan farklı olduğunu ve korkunun belirli bir nedeni, kaynağı varken, kaygının böyle belirli bir şeyden kaynaklanmadığını belirtmiştir. *Kaygı Kavramı*'nda, Kierkegaard aynı Heidegger gibi kaygıyı özgürlükle ilişkilendirir ve kaygının, "olanağa öncel olanak olarak özgürlüğün gerçekliği" olduğunu saptar.[47] Kierkegaard için, "kaygı, özgürlüğün yarattığı bir baş dönmesidir".[48] Heidegger de kaygının "Dasein'da kendi kendisi olabilmenin son haddini, yani kendi kendimizi seçmek ve tutma özgürlüğü için özgür-olmayı açığa çıkarır" diyerek bunun kişinin sahici olması anlamına geldiğini; kaygının insanı *solus ipse*, diğer bir deyişle, biricik tekil

[47] Kierkegaard, *The Concept of Dread*, çev. W. Lowrie, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1940. s. 38.

[48] Ibid, s 55.

hale getirdiğini öne sürer.[49]

Jaspers'e gelecek olursak, onun, ölümü, insanın kendi olgusal durumunu aşmasını (*Transzendenz*) ve sahicileşmesini sağlayan "sınır durumları" (*Grenzsituationen*) olarak adlandırdığı durumlar arasında en önemlisi olarak nitelediğini görürüz.[50] Sınır durumları, insanın sahip olduğu düşünme kalıplarını ve alışkanlıklarını, bilinç düzeyini zorlayan ve alışık olduğu sosyal normların içinde olduğu durumu anlamaya yetmediği, meydan okuyan istisnai durumlardır. Böyle durumlarda kişi sahip olduğu bilinç düzeyini, düşünme alışkanlıklarını tazeleyerek yepyeni, sahici bir tutum ile hayatına adeta yeniden doğmuş gibi devam edebilir. Varoluşumuza ait hangi olanak olursa olsun, her hangi birine yöneldiğimizde, ölüm hep görüş alanımızdadır; yaşamak, ölmeyi öğrenmektir. Görüldüğü gibi, tıpkı Kierkegaard gibi, Jaspers, Tanrı tarafından yaratılmış olma ya da ölümsüz bir ruha sahip olmayı, Tanrı tarafından önceden bir öz verilmek suretiyle belirlendiğimiz şeklinde görmediğinden, insan bu dünyada yalnız ve özgür olmaya mahkûmdur; sırtını dayayabileceği bir özün olmaması, insanın bu mevcut hayatında kendi kendisini var etmek sorumluluğu ile baş başa bırakır. Ölüm bu yüzden Jaspers için de insanın özden yoksun, biricik tekil varoluşu için sürekli hesaplaşılan ve insanın hayatının anlamını belirlemesinde büyük rol oynayan bir şeydir. Bir öte dünya ve ruh, ya da Tanrı'nın olduğunun ya da olmadığının düşünülmesi, öyle gözüküyor ki, "insanın özü" kavramı devreye sokulmadığı; Tanrı'ya ve öte dünyaya bağlanmadığı sürece, düşünürü içinde yaşadığımız dünya ve tekil varoluş için felsefe yapmaktan alıkoymuyor. Bu yüzden de Kierkegaard ve Jaspers'in öte dünyaya ve ruhun ölümsüzlüğe inanıyor olmaları, onlan kendi tekil varlıklarını ve dünyalarını bir gün ölerek tamamen yitirecek olmaları; bu dünyayı terkedecek olmaları ile samimi biçimde yüzleşmekten alıkoymuyor gibi gözüküyor: Kierkegaard da Jaspers de, başka bir dünya daha var diye tutup kendi dünyalarına sırtlarını dönmek ve o dünyaya ihanet etmek yerine, ölümsüz bir ruha olan inançlarının, bu dünyaya olan inançlarına karışmasına izin vermemişlerdir. Bu yüzden de ölümü de ayaklarını bastığı toprak üzerinden, yalnızca o dünyanın içinden anlamaya çalışmışlardır; bu dünya için olan ölümü, bu dünyanın dışında sonradan ortaya çıkacak bir yaşam karşısında törpülenmeyi, onu bu yaşamın tüm tekilliği içinde korkutucu, dehşet verici, ama bir o kadar da özgürleştirici olarak düşünme cesaretini gösterebilmişlerdir.

V. Sonuç

Öyle gözüküyor ki, felsefe daha ilk başlangıcında ölümle olan sancılı hesaplaşma ilişkisini "prova olarak ölüm" "hazırlık olarak ölüm" düşünceleriyle kurmuştur; ama adını "ölüm" olarak koyduğu şeyin kendisini, yeni bir yaşama başlamanın

---

[49] Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Max Nieyermeyer Verlag, Halle, 1927, s. 188.

[50] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1919.

vesilesi olarak düşünmüştür. Yeniden doğuş, insanın içinde yaşadığı dünyaya yeniden doğması anlamına gelebilirdi (*reenkamasyon*); ama insanın yeniden doğduğu dünya, metafiziksel felsefede başka bir dünyadır ve eski dünyadan farklı olarak kusursuz, ölümsüz ve sınırsız bir "öte-dünya" olarak kurgulanmıştır. Böylece insanların "eski" yaşamlannda, yeryüzünde kıt kaynaklar içinde, beden denen pranga ile sınırlı olarak elde ettiklerine karşı, ölüm, bu tür sınırların olmadığı, ihtiyaçlarının fazlasıyla giderildiği bir "cennet"in kapılarını aralayan bir şey olarak çıkar karşımıza. Bu dünya, acılarla, adaletsizliklerle, zulümle, savaşlarla dolu bir dünya olarak geride kalacak, tüm bu sıkıntıların olmadığı bir mutluluk dünyasına geçiş yapılacaktır. Dolayısıyla, ölümün bizim elimizden aldığı eski yaşam ile bize verdiği yeni yaşam aşırı orantısız biçimde, ölüm-sonrası yaşamın lehine kurgulanmış durumdadır. Tüm bunları düşündüğümüzde, ölümün yalnızca alelade bir yeniden doğuş olarak kavrandığını söylemek yetersiz kalır; ölüm yalnızca bu şekilde kavrandığında, öldükten sonra kaldığımız yerden aynı şekilde devam etmemiz, yani aynı yaşama ve onun sınırlı koşullanna geri dönmemiz de olanaklı bir senaryo olabilirdi. Ancak metafiziksel düşünme, karşımıza daha iddialı bir model çıkarmıştır: Ölüm sonrası yaşam, ölümden önceki yaşama karşı aklın alamayacağı kadar büyük ve cazip güçlerle donanmış olarak, bir "hiper-yaşam"; ya da bir çeşit "üst-yaşam"[51] (*Überleben*) olarak betimlenmiştir. Ölüm böylece negatif değil, hatta nötr de değil, pozitif bir role bürünmüştür; ölüm, insana bu dünyadan daha fazlasını vaat eden ve insanda ona karşı bir iştah uyandıran bir boyuta sahip olmuştur. Dolayısıyla, var olduğumuz bu dünyaya ait yaşam, ondan sonra gelen her şeyle kıyaslarsak, bir çeşit ölüm, buna karşılık ölümün kendisi, asıl yaşama atılan bir ilk adım olarak kavranmıştır. Demek ki, eski filozofların felsefede yaşamla prova ya da hazırlık ile kastettikleri kulağa ilk başta geldiği kadar karamsar bir şey değildir; onların kastettiği, sonsuza kadar bir daha asla geriye dönüşü olmayacak bir yok olup gitmeye hazırlık değil, var olan dünyadan "daha iyi" bir başka dünyada yaşamaya şimdiden hazırlık yapmaktır. Varoluşçu felsefenin özgünlüğünü oluşturan şey, ölümün felsefe tarihindeki bu geleneksel anlamına meydan okuması ve "öte-dünya" düşüncesinin gölgesi altında onu düşünmek yerine, tamamen bu dünyada konumlanmış gözlerle ona bakmaya cesaret etmiş olmasıdır. Böyle bir cesaret için ateist olmanın şart olmadığını, Kierkegaard bize özellikle felsefesi ve yaşamıyla göstermiştir. Bir öte-dünyaya inanmasına rağmen, felsefe yaparken bu öte-dünyayı paranteze alarak, yaşadığı bu dünyayı o öte-dünya karşısında ikincil, daha önemsiz görmemeyi başararak felsefe yaptığı için, yazdığı her cümle samimi bir varoluş hissiyle dolup taşar. Çoğu ateistten daha büyük bir tutku ve samimiyetle "ölüm"ün ve "kaygı"nın anlamı üzerine böylesine özgür ve dinin dogmalarından bağımsızca yazabilmesini ancak Tanrı'ya karşı olan inancını ve öte-dünya düşüncelerini, bu dünyaya ihanet etmek için kullanmak yerine, bu dünyaya daha fazla bağlanmak için kullanmış olduğuyla açıklayabiliriz. İster

[51] Friedrich Nietzsche'nin Übermensch (üst-insan) kavramını anımsatacak şekilde, burada belki de "*Überleben*" (üst-yaşam) kavramını kullanmak uygun olabilir.

ateist, ister teist olsun, varoluşçuluk başlığı altında karşımıza çıkan bu filozofların bize gösterdiği, ölümün varlığımızla ne denli birbirine kenetlenmiş olduğu, varolduğumuz her anın ölümle yoğrulduğu ve onunla damgalandığıdır; biz her ne kadar bu hakikatin üzerini örtsek ve onu unutmak istesek bile.

Kaynakça

Aristotle, Metaphysics, The Complete Works of Aristotle, 2 cilt, ed. J. Barnes, Princeton:

Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1919.

Bell, Linda A. *Sartre's Ethics of Authenticity*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1989.

Cicero, Marcus Rillius, Tusculanae disputationes, ed. Heine O, Pohlenz M. Amsterdam: Hakkert; 1965.

Hegel G.W.F. Heidelberg Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Tr. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phenomenologie*, ed. F. W. Herrmann. Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1975, 1989.

Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*, ed. Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Vittoria Klostermann, 2006.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism", *Basic Writings*. London: Routledge, 1947.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism,", *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Max Nieyermeyer Verlag, Halle, 1927.

Heidegger Martin, Sein und Zeit, Tübingen: Neomarius Verlag, 1949.

Heidegger Martin, Sein und Zeit, 10. Basım. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Neuwied ve Berlin, 1966

Jaspers Karl, *Philosophie*, 3 cilt. Berlin: Springer. çev. Philosophy, E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969–1971.

Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1919.

Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling*. Çev. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, The Concept of Dread, çev. W. Lowrie, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1940

Montaigne Michel de, *Shakespeare's Montaigne*, çev. John Florio ed. Stephen Greenblatt, Peter G. Platt 2014, 13

Plato, *Phaedo*. Ed. Christopher Rowe Cambridge [England]: Cambridge University Press; 2001.

Plato. *Republic*. Ed. Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press; 2008.

Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness*. Çev. Hazel Barnes. New York: Philosophical Library, Inc., 1956.

Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un Humanisme*, Éditions Nagel, Paris, 1946.

2. CAMUS: YAŞAM VE ÖLÜM FELSEFESİ

YASEMİN AKIŞ YAMAN[1]

Giriş

Albert Camus (1913-60) bir Fransız kolonisi olan Cezayir'de fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Oldukça zor şartlar altında büyüyen Camus hayatı boyunca tüberküloz hastalığıyla mücadele etti. Fransa'ya yerleştikten sonra Nazi karşıtı hareket içerisinde yer alarak, bir yeraltı dergisi olan Combat'ın editörlüğünü yaptı. Yetişkinlik yıllarının hemen hemen tamamını Fransa'da geçirse de eserlerinde doğduğu topraklardan bahsetti. Ölüm karşısında hep yaşamdan yana tavır alan Camus, 1960 yılında Nobel edebiyat ödülünü altıktan üç yıl sonra, erken ve 'absurd' bir ölümle bu dünyadan ayrıldı. Bir filozof ve yazar olarak 'yaşam' ve 'ölüm' problemi Camus' nün tüm eserlerinin çıkış noktası oldu. Ölümü tüm gerçekliğiyle kucaklamanın ve bu bilinçle yaşama tutunmanın gerekliliğini her fırsatta dile getirdi.

Camus 'ye göre her çağın kendisine özgü sorunları olsa da bu sorunlar mutlaka yaşamın temel sorunlarına ilişkindir ve bunlar ancak temel insani sorunlar çerçevesinde tespit edilebilir. Camus'nün kendi döneminin sorunlarına karsı duyarlılığı, onu bu döneminin sembolü haline getirmiştir. Camus bir edebiyat ekolü yaratmamış; politika ve edebiyat alanındaki moda akımlardan uzak kalmayı seçmiştir, ama yapıtları zamanının hem derinden duyulmuş belirtileri hem de bu belirtilerin yorumları olmuştur. Camus ele aldığı konuları, çağımızın en ağır sorunlarına çözüm bulmaya çalışan insancıl bir yaklaşımla ele alır. Onun Çağı'nın kuşkularına ve özlemlerine tanıklık etmesi, eserlerindeki umutsuz havayı da açıklar. İki büyük savaş geçiren ve üçüncüsünün korkusu altında yaşanan bir dünyada umuttan çok umutsuzluk nedeni vardır. Camus hem nihilist kötümserlik, hem de kolay iyimserlik aşırılıklarından kaçınmaya çalışır. Camus kötümserliği gerçekten aşmak istediği halde boyuna zorbalık, saçma ve ölüm üzerine yazmak zorunda kalır (Cruickshank 1965: 25). Nicole Chiaromonte bir konuşma sırasında Camus'nün şunları söylediğini yazar;

> Aşırı durumlar temasından kendimi kurtarmak isterdim. Çocukken mutlu bir adamın hikayesini yazmak istiyordum. Bugün bile Mozart'ı dinlerken benim için ideal başarının Mozart'ın kompozisyonları gibi yazmak olduğu duygusundan kendimi alamıyorum... Bundan sonra artık mutluluk üzerine yazacağım diyorum

[1] Mehmey Akif Ersoy Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

kendi kendime. Sonra ben de şaşınyorum. 1938 ile 1944 yılları arasında olgunluk çağına girmiş olan bizim kuşağımız çok şeyler gördü. Çok korkunç olaylar demek istemiyorum, yalnızca çok birbirine karşıt, birbiriyle uzlaşmaz şeyler gördü demek istiyorum" (Chiaromonte 1948: 142).

Camus yapıtlarını, bir yazar olarak bu hava içinde yaratmıştır. Onun gözlemleri çağımızdaki insan ıstırabı sorununu dile getirir. Camus'ye göre insan kendine ve içinde yaşadığı dünyaya yabancı, rastlantıların ve alışkanlıkların, isteklerin ve yönlendirmelerin etkisi altında yaşayan bir varlıktır. İnsanın kendine ve içinde yaşadığı dünyaya yabancılığı, kendisi ve dünya hakkında kesin bir bilgiden yoksun olmasından kaynaklanır. Bilim insana birçok şeyin bilgisini verebilse de ona varoluş sorunu karşısında bir ayrıcalık tanıyamamıştır.

Yaşamın Anlamı Sorunu

Camus 1942'de varoluşçu hümanizmin temel eserlerinden sayılan *Sisifos Efsanesi*'ne felsefenin tek ve en önemli problemi olduğunu iddia ettiği 'intihar' problemini ele alarak başlar. Camus'ye göre öncelikli çözümlenmesi gereken sorun, yaşamın bir anlamının olup olmadığı sorusunda temellenir. Çünkü yaşamın gerektirdiği bütün eylemler, diğer tüm sorunların gerektirdiği eylemlerden önemlidir. Bu aynı zamanda bir önceliktir (Camus 2006a: 15).

Camus'ye göre intihar, sadece kişinin hayatına son vermesi edimi değildir. İntihar, gerçekten önemli olan tek felsefi sorundur. Her intihar ediminin öncesinde, dünyanın yaşamaya değer bir yer olup olmadığına dair bir soruşturma yatar. "Yaşamın yaşanmaya değip değmediğine dair bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu yoksa on iki ulamı mı bulunduğu sonra gelir" (Camus, 2006a: 15). Camus'ye göre insanlar ontolojik tartışmalar yüzünden değil, yaşamaları için yeterince neden bulamadıkları için kendilerini öldürürler. İntihar, bireyin hayatı yaşamaya değer bulmaması sonucunda hayatını sonlandırma kararını gerektirir. Camus, insanın anlam arayışı doğrultusunda yaşama yönelik tüm tutumunu ortaya koyacağı, yaşam içerisindeki duruşunu belirleyebileceği bir başlangıç noktası belirler. Bu başlangıç noktası saçma'dır.

Saçma (absurd) Kavramı

Absurd kelimesi, sözlüklerde anlamdan yoksun olan, saçma, akıldışı, akla aykırı, anlamsız, akıl almaz, akla sığmaz gibi anlamlara gelir. Latincesi absurdus'tür ve sağır, dilsiz anlamına gelen surdus kelimesinde türemiştir (Gündoğan 1997: 55). Absurd ya da saçma, felsefi bir terim olarak anlamı olmayan her şey'e karşılık gelir. Bu anlamıyla özellikle 20. yüzyıl edebiyatı ve felsefesinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. Çağının sorunlarıyla iç içe yaşayan edebiyatçılar da bu yeni kavramı ve dolayısıyla onun meydana getirdiği akımı benimsemekte gecikmezler. 20. yüzyıl

insanı içinde bulunduğu bunalımlı durumu edebiyat, felsefe ve tiyatro gibi alanlarla kitlelere haykırır. Gerek sanat gerekse felsefenin ortaya koyduğu absurd eserlerin ortak noktaları, iletişimsizlik, yabancılaşma, gerçeğin yer değiştirmesi ve anlamsızlık duygusudur. Her biri farklı bir üslubu geliştiren yazarlar, evren içinde tutunacak dal bulamayan, çevresinden kopmuş bir varlık olarak insanı konu edinirler. Yüzyıllar boyunca geçerli olan değer yargılarının kırılması ve inançların içeriğini yitirmesi; birbirine gittikçe yabancılaşan, anlaşma araçlarını gün geçtikçe yitiren, birbirinin dilini anlayamaz hale gelen yeni bir insan türü çıkarır; bu saçma (absurd) insandır.

Camus saçma'yı, anlam sorunu içinde anlamı oluşturulamayan her şeye karşılık kullanılır. Saçma, içimizde birdenbire beliriveren bir duygu olduğu için tanımlanması da bir o kadar güçtür. Camus'ye göre bütün büyük eylemlerin, bütün büyük düşüncelerin önemsiz bir başlangıcı vardır. Saçma duygusu da böyledir. Saçma insanı hayatın herhangi bir anında yakalayıverir. Her sokağın dönemecinde, her adamın yüzüne çarpabilir" (Camus 2006a: 22). Saçma bir kere farkına varıldığında kişiyi hayatını yaşayabilmesi için gerekli olan uyku ve dinginlikten yoksun bırakır. Saçmanın farkındalığı kaygıyı uyandırır. İnsanın saçma duygusuyla tanışmasında toplumun bir etkisi yoktur. Saçma tamamıyla kişisel bir deneyimdir. Camus'nün deyişiyle "kurt, insanın yüreğindedir; onu yürekte aramak gerekir" (Camus 2006a :16).

Hayatın monotonluğu ve mekanikliği saçmanın ilk habercisidir. Saçmayla uyandırılan insan yaşamın rutini içinde varoluşunun değerini ve amacını sorgulamaya başlar. Günümüz modern toplum insanının yaşantısı buna güzel bir örnek oluşturur. Yaşamın durmadan tekrarlanan döngüsü çoğu zaman farkedilmez.

> "Sabah kalkmak, tramvaya binmek, büroda ya da fabrikada dört saat çalışmak, yemek, dört saat iş, tramvay, yemek, uyku... Bu aynı ritmi haftalar, aylar hatta yıllarca tekrarlanz. Ama bir gün "dekorlar yıkılır". İnsanlar birdenbire varlıklarının nedenini sormaya başlarlar. Neden? Sorusu yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır" (Camus 2006a: 24).

Artık günlük davranış biçimindeki bir halka tamir edilemez şekilde kopmuştur. Saçma'nın belirtileri arttıkça insan artık nihilizmin kenarına sürüklenir. Bundan sonra saçmanın ikinci belirtisi ortaya çıkar. Bu belirti zamanın geçmekte olduğunun korku verici bir şekilde duyumsanmasıdır. Kişi bütün umutlarını geleceğe bağlar ve onun gelmesini bekleyerek yaşar. Geleceğe dair planlar, ümitler, hayaller ona güç verir. Ancak kabul edilebilir tek gerçek olarak ölüm geleceğin ta kendisidir. İnsanlar yaşamlarına dair bütün planlarını gelecek üzerine kurarlar, geleceğe ulaşmak, gelecekte mutlu mutlu olmak isterler. Ancak geleceğe doğru atılan her adım insanı kendi ölümüne bir adım daha yaklaştırır. Camus'ye göre bu tutarsızlığa hayran kalmamak mümkün değildir.

Kişi "yine bir gün otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir

> böylece. Ama aynı anda, zamana göre yerini de belirtir. Zamanın içinde yerini alır. Geçmesini beklediğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinin ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, bütün benliğinin bundan kaçması gerekirken, yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkaldırısı, saçma budur işte" (Camus 2006a :24-25).

Saçma'nın bir başka nedeni olarak yabancılık çıkar karşımıza. Saçma birçok insanın çeşitli derecelerde duyumsadığı, yabancı bir dünyada tek başına bırakılmış olma duygusundan da kaynaklanır. Yabancılığı varlığımızın rasgele ve gelişigüzel olduğu duygusu doğurabilir. Birey ve dış dünya arasında kapatılması olanaksız bir uçurum vardır. Bilinmeyen bir gücün dünyaya fırlattığı insan, dünyanın bir parçası değildir. Yerleşmek istediklerinde yurt diye nitelendirebilecekleri bir yer bulamaz. İnsan yaşamını anlamlı bir biçimde sürdürmek ve güvende hissetmek isterken, varoluşun türlü rastlantılarının elinde oyuncak olduğunu anlar. Özgür olmak isterlerken doğanın nedenselliğinden kurtulamadığını görür. Sonsuza dek mutlu yaşamak isterken, kendisini her şeye son veren ölümle karşı karşıya bulur. Yaşam sevgisinin karşısına, yaşam karşısındaki çaresizlik dikilir. Yaşamını türlü çekişmeler içinde geçiren insanoğlu ne denli uzun yaşarsa, kendini dünyaya o denli yabancı bulur (Camus 2006a: 24-25). Camus yabancılığı şu şekilde açıklar;

> "Birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada kendisini yabancı bulur insan. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir. İnsanla hayatı, oyuncuyla dekoru arasındaki kopma, saçmalık duygusunun ta kendisidir" (Camus 2006 a: 18).

Bu duygu 'taş', 'ağaç', 'masa' gibi adlarla insana alıştırılan ve tanınır hale getirilen doğal nesnelerin gerçekte bize yabancı olduğunun farkına varılması sağlar. Bu yabancılıklar içinde insan kendisini fazladan bir varlık gibi duyumsar. Bir yanıyla doğada varolanlara benzerken, akıl sahibi olması gibi bir dizi özelliği ile doğadaki diğer varolanlardan ayrılır. Kişi sadece kendisini çevreleyen dünyaya değil diğer insanlara ve hatta kendisine karşı bile yabancılık duyabilir. Sonuç olarak insan üç şeye karşı yabancıdır; kendine, dünyaya ve başkalarına. Bu bakımdan insan, bir türlü kendi yerini yurdunu, varlığını bulamaz. Onun etrafındakilere hatta kendi varlığına karşı bile duyduğu bu yabancılık, onu bu dünyaya ait bir varlık olmaktan çıkarır ve kendisine ayrı bir sorumluluk yükler.

> "İnsanlar da insandışı bir şeyler salgılar. Kimi uyanıklık saatlerinde, devinimlerinin mekanik görünüşü, anlamdan yoksun pantomimleri, çerçevelerindeki her şeyi saçmalaştırır. (Bu duygu telefon kulübesinde konuştuğunu gördüğümüz, ama söylediklerini işitmediğimiz bir insana bakarken duyduğumuza benzer.) Bir adam camlı bölme ardından telefonla konuşur; sesi duyulmaz, ama istenilen

> yere ulaşılamayan yüz devinimleri görülür; bu adamın niçin yaşadığını sorar insan kendi kendine. İnsanın bile insandışılığı karşısında bu rahatsızlık, kendimizi yansıtan bu görüntü karşısında bu hesaba gelmez düşüş(...) saçma'dır" (Camus 2006: 26).

İnsan 'yabancı'sı olduğu bu dünyada sürekli olarak saçma ile mücadele ederek kendisini gerçekleştirebilen bir varlıktır. Başka bir deyişle insan sürekli olarak kendini var etmek zorundadır. Camus için bu durum sorunun başlangıcıdır. İnsan "ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi" olabilseydi, bu hayatın anlamı olacaktı ya da daha ziyade bu sorunun hiçbir anlamı kalmayacaktı zira insan bu dünyanın bir parçası olmak insana hayatı yaşaması için bir anlam verebilecekti (Camus 2006a: 74).

Ölüm

Camus'ye göre ölüm saçmayı ortaya çıkaran son ve en önemli sebeptir. Ölüm, kaderin her insanı sürükleyeceği son noktadır. Tüm canlılar bu sonla yüzleşmek zorundadır. Camus insanlann ölüm karşısında hiçbir şey 'bilmiyormuş' gibi yaşamasının oldukça şaşılacak bir şey olduğunu söyler. Bunun sebebi ise ölümün deneyiminin olmamasıdır. Ancak yaşanan, bilincine vanlan şey denenmiş olabilir. Bu yüzden olsa olsa başkalannın ölümüyle ilgili bir deneyimden söz edilebilir. Ölümün tüm çabalan sona erdireceği düşüncesi, saçmayı doğurur.

Saçmanın ortaya çıkmasını sağlayan tüm bu sebepler yavaş yavaş bilinci uyandırır. İnsan için bilincin uyanışına dek süren mutlu günler sona erer. Saçma insanın bilincindedir. "Her şey bilinçte başlar; her şey ancak onunla bir değer taşıyabilir. Bu sözlerin hiç de yeni bir yanı yoktur. Ama açık olmaları önemlidir. Basit kaygı her şeyin başlangıcıdır" (Camus, 2006: 60). Bilincin birdenbire uyanmasıyla hayat düşlerden ve hayallerden sıynlır. Kişi yaşayabilmesi için ihtiyacı olan huzur ve dinginlikten yoksun kalır. Kendisine niçin yaşadığını soran insan, yeryüzündeki yerini, insanlar ve olaylar karşısındaki durumunu anlar. Camus'ye göre insanın dünya ile ilişkisinde gerçekliği görebilmesini sağlayabilecek tek araç akıldır. Ancak o da bize kesin bir yanıt vermekte yetkin değildir. Akıl, olgulann değişkenliğinde hem bu olguları, hem de kendini tek bir ilkede özetleyip açıklayabilecek bağlantılar bulabilseydi, bir mutluluktan söz edilebilirdi. Ancak bu mümkün görünmemektedir. Camus bu yüzden düşünce tarihinin birçok pişmanlıklar ve güçsüzlüklerle dolu olduğunu belirtir.

> "Akıl, umutlann kımıltısız dünyasında sustuğu sürece, her şey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk devinimde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliği verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir" (Camus 2006a : 30).

Bu yüzdendir ki insanoğlu bilimler yoluyla da mutluluğu elde edememiştir. Bilim

fiziksel dünyanın olgulannı belirli kanunlar çerçevesinde kavrasa da dünyanın birlik içinde kavranabileceği yönünde bir dayanak oluşturamaz. Bilimin dünyayı imgelerle açıklaması ve varsayımlardan öteye gidememesi insanın dünyaya ve kendine yabancılaşma duygusunu daha da kuvvetlendirir. Bilimin tüm çabalan insan-dünya ilişkisinin doğasını, insanın dünyadaki konumunun ne olduğunu ve yaşamının değerini açıklamaya yetmez. Çünkü insanın açıklık arayışı ile dünyanın kaotik yapısı arasındaki tutarsızlık bir türlü anlaşılamaz. Akıl, insanın yaşamına ve evrendeki yerine ilişkin anlam arayışında yetersizdir; çünkü dünya akla aykındır.

> "Çabasının bu noktasında akla-aykınnın karşısında bulur kendini insan. Mutluluk ve akıl isteğini duyar içinde. Saçma, insanın çağrısıyla dünyanın akla uymaz sususu arasındaki bu karşılaştırmadan doğar. İşte bunu unutmamalı. İşte buna dört elle sarılmalı, çünkü bir yaşamın bütün sonucu bundan doğabilir. Akla- aykın, insanın özlemi ve bunların baş başa verisinden doğan saçma, işte zorunlu olarak bir yaşamın erişebileceği bütün mantıkla sonuçlanması gereken dramın üç kahramanı" (Camus 2006a: 37).

Her şeyi içine alan birliğe yönelik arzu ile kendi içinde parçalara bölünen dünya, bilinç içinde çarpışır. Bu bağlam içinde saçma doğar ve bu bağlamdan beslenir. İnsanın anlam talebi, dünyanın düşmanlığıyla karşılaştığında, anlamsızlık haklı çıkmış olur. Saçmanın da bilince ihtiyacı vardır. İnsanın, boyun eğmek zorunda kaldığı saçmaya, baskın geldiği nokta burasıdır. Anlamsızlık ancak bilinç yoluyla bir anlam kazanır.

İnsan kendisine bir vatan inşa edebilmek için, birlik ve anlam duygusuna kavuşmuş olmak ister. Ancak birlik ve anlam bağlamına oturtulması gereken hususlar, sadece birlik ve anlamın tersi olmakla kalmaz, aynı zamanda umursamaz bir biçimde parçalanmışlık ve akılsızlık içinde kalmaya devam ederek sosyal çabalara karşı koyar. İşte bu saçma'nın ta kendisidir. Kısacası saçma, akla aykırı dünya ile çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Bu yüzden saçma hem dünyaya hem de insana bağlıdır. İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile bu dünyanın kla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür (Mustafa Günay 2003: 288). Camus, insanın açıklık özlemi ile akla aykırı olanın bir araya gelişinden doğan saçmayı Sisifos Söylenin'de şöyle açıklar;

> "Uyumsuz evlenmeler vardır, uyumsuz meydan okumalar, kinler, sususlar, savaşlar, hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde uyumsuzluk bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse, uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da izlenimin basit bir incelenmesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylem ile onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fışkırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştınlmalanndan doğar" (Camus 2006a: 38-39).

Saçma hem bilinç hem de dünya olmak üzere iki tarafı gerektirmektedir. Dünyanın ve insanın tek başına saçma olduğunu düşünemeyiz. Saçma, bu iki karşıt tarafı birleştiren tek bağdır. Taraflardan birinin ortadan kalkması zorunlu olarak saçmayı da ortadan kaldıracaktır. Camus'ye göre; eğer biz dünyanın akla aykırılığını ve insan varlığının anlamsızlığını kabul ediyorsak, bu durumda saçma zaten var olamaz. Burada bir 'karşı koyma durumu' yoktur. Saçma, ancak kendisine boyun eğilmediği ölçüde anlam taşır. Saçmanın bilincine bir kez varmış olan insan bir daha ayrılmamak üzere bağlanır ona. Düşünmek varlığı saçma duygusuyla görmektir artık. "Düşünmek birleştirmek değildir artık; görüşü büyük bir ilkenin altında dost kılmak değildir.(...) Düşünmek; görmeyi, dikkatli olmayı yeniden öğrenmektir; bilinci yönetmektir"(Camus 2006a: 41). Saçma, insanın açıklık talebi ve gerçekleşmeyen tatmininin arasındaki çarpışmada, daha doğrusu bu çelişkinin ortadan kaldırılamaz olduğunun bilincinde vardır. Bu doğrultuda söz konusu çelişki, saçmanın ön koşuludur. Çelişkinin bizzat kendisi sosyal bilinç içinde vardır. Bu bilinç, söz konusu çelişkiyi, kaçmasına izin vermeyen duvarlar olarak nitelendirir. Ama bu duvarlar sadece bilincin içinde ve bilinç açısından vardır.

Camus'ye göre asıl sorun saçma onaylandıktan sonra başlar. Bu noktada önemli olan saçmayı nasıl yaşadığımız ve ona karşı nasıl bir tavır takındığımızdır. Bilinç anlam arayışının ve bu anlam arayışının boşunalığının farkındadır. Bu bilincin kendinden şüphe etmesini sağlar ve sonuçta tam bir çaresizliğe düşer. Çaresizliği insanı tümüyle yakalar. İnsan çaresiz durumunun saçmalığı karşısında, varlığının tehdit altında olduğunu düşünür. Çünkü var olmak demek, hayata anlam veren hedefleri gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Ancak bütün geçerli normatif ve mutlak hususlar da saçmaya kurban verildiğinde bizzat insanın anlam talebi de anlamsız konuma düşer. Bu durumda ise sosyal varoluşun kendisi, radikal bir biçimde sorgulanır olur (Fleischer: 221-222). Öyleyse bu durumda hayatın ne anlamı kalır? Hayatta kalmaya değer mi yoksa saçma duygusundan kurtulmanın tek yolu intihar mıdır? Bu soru "Sisifos Söyleni"nin ana konusudur.

Sisifos Efsanesi

Camus'nün saçmayı tanımlamak için, Eski Yunanlıların insanlık durumunu göstermek için kullandığı bilinen kalıplanna başvurur. Yetişemediği su ve meyve dolu ağaçlar yüzünden acı çeken Tantalus; akbabalann sonsuzluğa kadar yemi olan kayalara zincirlerle bağlanmış Prometeus; ve sonuncu Camus'nün kitabına adını verdiği efsane olan Sisifos. Saçma, insanın onlarla boy ölçüşmeye kalkışmasının tannlar tarafından yadsınmasıdır. Camus saçmayı klasik trajedinin bütün yoğunluğu, zorunluluğu ve evrenselliği ile kullanır (Cruickshank: 87).

Sisifos, kendisini tümüyle bu dünya nimetlerine adamak gibi affedilmez bir suç işlediği için tannlar tarafından bir kayayı ara vermeksizin bir dağın tepesine çıkarmaya mahkum edilir. Sisifos kayayı zirveye çıkardığında, kaya kendi ağırlığıyla tek-

rar aşağıya yuvarlanır. Bundan başka hiçbir uğraşı olmayan Sisifos, ümitsizce dağdan iner ve kayayı tekrar dağın zirvesine çıkarır. Bu sonu gelmez işkence sonsuza dek tekrarlanır. Yunan mitolojisi uzmanları, Sisifos'un hangi suçtan dolayı cezaya çarptırıldığı konusunda çeşitli görüşler ortaya atsalar da, cezanın niteliği ve amacı konusunda hemfikirdirler. Tanrılar Sisifos'a yeniden kaçmayı, yeni suçlar işlemeyi düşünmesin diye, her türlü boş zamanı, dinlenmeyi yasaklayarak sonu olmayan korkunç bir uğraşı sürdürme cezası vermişlerdir (Erhat 1989: 287).

Camus'nün Sisifos'u yüzlerce defa tekrarlanan bu sahnelerden birinde durumunun trajik bütün durumunu bütün çıplaklığıyla kavrar. Sisifos saçmanın duvarlarını yıkamayacağının bilincine varır. Sisifos ölümlüdür ve yazgısı olan ölüme karşı koymaya gücü yoktur. İstese de kaçamayacağı yazgısından kurtulmak yerine onu kabullenir. İnsanlık durumunun bu trajik bilinci, onu yaptığı işten zevk almaya, ona bağlanmaya götürür. Çünkü artık tanrıların olmadığı bir dünyada yazgısının tek efendisi kendisidir.

Tanrıların sürekli boşa çıkacak umutsuz bir iş yapmakla cezalandırdığı Sisifos'un en önemli özelliği, cezasını bilinçli olarak kabul etmesidir. Bütün yaşamını 'evet'lemiş olmakla kendi kaderine egemen olur. Çünkü *taş, kendi taşıdır.* "İşte Sisifos'un bütün gizli mutluluğu bundan ibarettir. Kaderi ona aittir. Onun kayası onun meselesidir" (Camus 2006a:100). Daha önce, tanrıların cezası bağlamında dayanılmaz bir aşağılanma olarak görünen şeyi, Sisifos şimdi kendi meselesi haline getirir. Sisifos taşı kabul ederek evet der. Bu evet, pes etmenin bir ifadesi olarak yorumlanmamalıdır. Sisifos *evet* dediğinde, hayatını mutlak ve yok edilemez kılar. Bu edim, bir bakıma onun özgürlüğünü kanıtlamasıdır.

Sisifos kendisini sonu gelmez bir çabanın uygulayıcısı olarak görmez. İniş ve çıkışını birbirine zıt iki unsur olarak görmektense, döngüsel bir hareket olarak kabul eder. Sisifos, çabasını düz olarak ve bir yolun sonundaki hedefe doğru yapılan bir ilerleyiş olarak gördüğü sürece mutlu olamaz. Tepeden aşağı inişine hayatına dahil olmayan bir edim olarak baktığında, bu edimi mümkün olduğu kadar çabuk tamamlayıp asıl yaşayışına dönmek ister. Oysa bu edim de onun yaşayışının bir parçasıdır. Şimdi, düz değil de dairesel olan yolun her noktası, aynı zamanda başlangıç ve sondur. Artık, taşın günün birinde yukarıda kalacağını ve zahmetinin son bulacağını ummaz. Böyle bir umudu olduğu sürece, taşın aşağı yuvarlanmasını bir felaket olarak görür. Ancak taşın yuvarlanmasını değiştiremeyeceği bir gerçek olarak kabul ettiği zaman, taş kendi içinde bir anlam kazanır (Fleischer 2004: 226). Sisifos bu cezayı kendi amacı için bir araç olarak kullanır. Camus'ye göre Sisifos, yazgıyı insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Onun keşfettiği bu yolda tanrılar da onu engelleyemez. Çünkü yazgısı kendisinindir ve kayası kendi nesnesidir.

> "...taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her maddesel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Bu yüzden "Sisifos'u mutlu bir insan olarak hayal etmeliyiz" (Camus 2006a: 131).

Sisifos'un mutluluğu kimliğini bulmuş olmasından kaynaklanır. O, mutluluğunu bir yolun sonunda, insanın kontrolünden çıkan bir hedefte aramaz. Bunun yerine hayatın amacını söz konusu yolda yürümek olarak saptar. Artık nihai ve ebedi olarak varmak değil, varoluşun her anını bilinçli olarak yaşamak önemlidir (Fleisher 2004: 227).

> "Sisifos'un saçma kahraman olduğu önceden anlaşılmıştır. Tutkularıyla olduğu kadar, sıkıntısıyla da saçmadır. Tanrı'ları hor görüşü, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu, bütün varlığı bitmeyecek bir şey için dindirten bu anlatılmaz işkenceye malolur. Yeryüzünün tutkunları için ödenmesi gereken pahadır bu" (Camus 2006a: 128).

Camus'ye göre Sisifos hem saçma hem de trajik bir kahramandır. Saçma'dır çünkü içgüdüsel olarak mutlu olmak ister, hayatının sınırsız olarak sürmesini özler, başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışır fakat tüm bu isteklerinin gerçekleşmediğini görür. Sisifos her yönüyle saçma insandır. Sisifos'u farklı kılan içinde bulunduğu saçma durumun farkında olmasıdır. "Sisifos Tanrıların kölesi, güçsüz ama ayaklanmış durumda, acınacak durumunun bütün enginliğini bilir" (Camus 2006a: 129). Bu yüzden Sisifos aynı zamanda trajiktir. Camus, saçma'nın bilince olan bağlılığını Sisifos örneği üzerinden bir röportajında şu şekilde dile getirir;

> Önüne aldığı çöp topunu bir tümseğin üzerine çıkarmaya çalışan bir böceği seyrediyorum. Tepeye çıkardığı çöp topu diğer taraftan aşağıya yuvarlanıyor. Bu görünüşte Sisifos'un yaptığı eyleme benzemektedir. Fakat bu durum böcek için hiç de saçma değildir. En azından böcek bunun böyle olduğunu düşünmez. Saçma, yapılan işin anlamsızlığı ve tekrarı değil, Sisifos'un bunun farkına varmasıdır. Bu farkındalık Sisifos'u absurd (saçma) kahraman yapar. Artık işin içine bilinç dahil olmuştur. Bir diğer kahramanım Mersault bu bilinç boyutundan yoksundur, en azından kitabın belirli bir kısmına kadar. Mersault bu bilince ulaştığı zaman yaşamını doğrular (Solomon 1981: 71).

Saçma her şeyden önce dünya ve bilincin ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Saçma, insanın dünyadan kopuşu, onun anlamlandırma özlemine karşılık veren bir ilişki kuramamasıdır. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan saçma olaylar, insan ve dünyanın ayrılmasından kaynaklanır. Hiçbir şey özünde saçma değildir. Ne dünya ne de insan tamamıyla saçmadır. Saçma bu durumu farkeden insanın açık bilincinin bir sonucudur (Victor Brombert 1948: 120).

Felsefi ve Fiziksel İntihar

Sisifos örneğiyle ifade edilen saçma'nın çözümü için iki yol vardır; umut ve intihar. Camus'nün görüşü her iki tepkinin de gerçekten birer çözüm yolu olmadığı yönündedir. Ona göre her iki yol da insanın dünyadaki durumuna ihanet etmektir ve

yalnızca zararlı bir çılgınlığı kışkırtmaktan başka işe yaramazlar. Camus'ye göre yapılabilecek tek yararlı şey paradoksu korumak, durumun gerektirdiği gerilimleri ve çatışmaları yaşamaktır.

Etrafının saçma duvarlarla örülü olduğunu anlayan insan, umudu bir kaçış yolu olarak görür. Amacı, içinde yaşadığı reel dünyadan uzaklaşmak ve kendine saçma olmayan yeni bir dünya inşa etmektir. Dinler ve Tanrı inancı, kişinin öte bir dünya fikrini elde etmesi için en kısa yoldur. Bu noktadan sonra kişi, içinde başka bir dünyaya yönelik umutlar beslemeye başlar. Camus'ye göre umut, reel olan dünyadan kaçmaktan başka bir şey değildir. Umut, bu dünyayı ortadan kaldırarak, yerine başka bir dünya koymak ister. Kısacası saçmayı oluşturan dünya ve insan unsurlarından birini yok etmek suretiyle saçmayı da yok eder. Saçma'nın bilincinde olan bir insanda umuda yer yoktur. Camus için doğru olan insanın elinde olan gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır.

İnsan aklını bir kenara iterek, tüm çabalarını tinsel alanlara çevirerek ve inancını tanrısal inancın yeterli olduğu bir ahirete dayayarak saçmanın hüküm sürdüğü dünyayı yok eder. Tertullian, Pascal, Kierkegaard ve daha birçokları bu davranışı savunmuştur. Camus buna "felsefece intihar" adını verir. Felsefece intihar, saçma karşısında bir yanıt olarak verilebilecek bir umut arayışıdır. Bu umut açıklanamaz dünya karşısında saçmanın ortaya koyduğu gerçeğe sırt çevirerek, her şeyin açıklanabilir olduğuna olan inançtır. Bu durumda insan geleceğe yönelik bir beklenti içine girer. Oysaki Camus'ye göre bizim tek gerçek durumumuz şimdiki durumumuzdur. Camus Sisifos Söyleni'nde Jaspers, Chestov ve Kierkegaard'ı saçma karşısında umuda yönelmeleri ve insan evreninin dışına sıçramak istemeleri yüzünden eleştirir.

> "Saçma diye bir şey varsa, insanın evreninde vardır. Saçma kavramı ölümsüzlük tramplenine dönüştükten sonra, uyumsuz insan açık görüşlülüğüne bağlı olmaktan çıkar. Saçma, insanın boyun eğmeden görüp tanıdığı açık gerçek değildir artık. Çarpışma bir yana bırakılmıştır. İnsan saçmayla birleşerek bu kaynaşmada onun temel özelliğini, yani karşıtlığı, parçalanışı, kopuşu yok eder. Bu sıçrama bir kaçmadır" (Camus 2006a: 44).

Sonuçları bakımından birincisinden daha ağır olan bu yüzden daha az uygulanan öteki bilinen yol ise "fiziksel intihar"dır. Bu yol ise saçma'yı oluşturan ikinci unsuru yani insanı ortadan kaldırmayı hedefler. Saçma yaşayışı içinde sorularına cevap bulamayan insan, intihar ile karşı karşıya gelir. Fiziksel intihar, dünyanın akla uymadığını yaşantılayan bireyi bu ortamdan çekip çıkarmanın en kesin ve en çabuk yoludur. Birey, intihar ederek saçma yaşantısının ortamını terk eder (Camus 2006a: 88).

Hayat yaşamaya değer mi?

İntihar, saçmanın ortaya koyduğu bir üründür. Fakat Camus'ye göre intihar, hiçbir zaman bu hastalığın kesin çözümü ya da ilacı olmayacaktır. İntihar varlığı ortadan kaldırmaktadır, ama onun ortaya koyduğu sorunlar bütünün kendisini yok edememektedir. Bu noktada Camus, yaşamın bir anlamı olup olmadığına dair soruyu tersine çevirir. Şimdi ise yaşamın anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşayacaktır. Camus'ye göre intihar, yaşamın bizi aştığını söylemek demektir. Ölüm başlı başına saçma iken, saçmalıktan kurtulmak için ölüme gitmek anlamsızdır. İntihar, saçmaya boyun eğmek, saçmayı onaylamaktır. İntihar saçmayı ortadan kaldıramadığı gibi tersine onu uygular ve yoğunlaştırır. Ölüm saçmanın yönlerinden bir tanesidir. İntihar ise isteyerek atılan bir adımdır. Oysa saçmanın insanda yarattığı başkaldırı isteği ölüme karşı başkaldırıdır. İnsanın intihar yoluyla bile bile kendisini öldürmesi başkaldırıyla uzlaşamaz. Ölüme mahkum olan bir insanın isteği hayatı daha yoğun bir şekilde yaşamak olmalıdır. Bu yüzden Camus'ye göre ölüme mahkum bir insanın ve intihar eden bir insanın durumları tamamen birbirinin tersidir. İntiharda bir anlam bulan insan, saçmanın bütün niteliğini yadsır. Kısacası Camus hem felsefi hem de fiziksel intiharın insanın saçmaya karşı takınabileceği tavırlar olamayacağını söyler (Cruickshank 1965: 90-91).

Camus'ye göre, yaşamın anlam ve değerden yoksun olduğunu düşünmek her zaman mümkündür, fakat ne olursa olsun yaşam yaşamaya değer. "Hayatın saçmalığının kavranması bir son değil, ancak bir başlangıçtır. Saçma, bütün büyük fikirlerin başlangıç noktasındaki gerçekliktir. İlginç olan bir keşif olarak saçmayı bulmak değil, ondan gerekli sonuçları çıkarabilmektir." (Sagi 2002: 44) Bu gerçeği arayan insan saçmadan kaçmak yerine onu kucaklamalıdır. Yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa, insan kendi yaşamına ve kendi benliğine o kadar bağlanacaktır.

> "Bir deneyimi, yazgıyı yaşamak onu bütünüyle benimsemektir. Öyleyse, bilinçle gün ışığına çıkardığımız saçmayı, saçma olduğunu bile bile, göz önünden uzaklaştırmamak için, elimizden gelen her şeyi yapmazsak, bu yazgıyı yaşayacağız demektir. Onu yaşatan karşıtlığın birini yadsımak, ondan sıyrılmaktır" (Camus 2006a: 60).

Eğer umut ve intihar bu dünyanın saçmalığından kurtulmak için uygun birer çözüm yolu değillerse, geriye saçmayı tanımak kalır. İnsan için kurtuluşa giden yol, ölümlü ve saçma hayatın onaylanmasını ve bu onaylanmanın yaşama sevinci haline dönüştürülmesidir. Yaşadığımız dünya güzeldir ve bu dünya dışında bir kurtuluş yoktur. (Gündoğan: 99-100) Bize bu bilinci kazandıran şey ise ölümdür. Bu yüzden ölüm olumsuz bir gerçeklikten çok bizi bu dünyaya bağlayan biricik şeydir. Hayatı tüm gerçekliğiyle yaşaması gerektiği bilincine varan insan, günübirlik amaçların üzerinde bir bilince ulaşır. Camus'ye göre insan, saçmayla karşılaşmadan önce gündelik sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü bir köle gibi yaşamaktadır.

Günlük koşuşturmacalar içinde ortaya çıkan amaçlar insanı sınırlar. Saçmayla karşılaştıktan sonra tüm gündelik amaçlar değerini yitirir.

> "Günü gününe yaşayan insan, uyumsuzla karşılaşmadan önce, amaçlarla, bir gelecek ya da haklı çıkma kaygısıyla yaşar. Şanslarını ölçüp biçer, daha sonraya emekliliğine ya da oğullarının çalışmasına bel bağlar. Yaşamında yönetilebilecek bir şeyler bulunduğuna inanır hala. Gerçekte tüm bu olaylar özgürlüğü yalanlasa da özgürmüş gibi davranır. Uyumsuzun belirlenmesinden sonra her şey sarsılır.(...)Ölüm tek gerçek olarak durmaktadır önümde"(Camus 2006a: 63-64).

Bu noktada saçma insan, hiçbir zaman gerçek anlamda özgür olmamış olduğunu anlar. İnsan umut ettiği ölçüde kendisine engeller yaratır ve kendisini bu engellerin içine hapseder. Gerçek olan her şey bu evrende verilmiştir. Saçmanın bilinciyle sarsılan insan ilk defa evrene bu gözle bakar. "Olası, yıkıcı ve donmuş, saydam ve sınırlı"(Camus 2006a: 66) bir evrenle karşılaşır. Saçmanın bilincini elde eden insan, bu evrende yaşamaya, umutlarını ve inançlarını ardında bırakmaya karar verir. Camus ölümden üç sonuç çıkartır; başkaldırı, özgürlük ve tutku. Saçmanın bilincine varan, saçmanın dünyasında yaşamını sürdüren ve ondan kaçış yollarını reddeden insan davranışı, bir başkaldırma davranışıdır. Saçmanın insana açacağı tek kapı başkaldırıdır. Saçmaya direnmenin sonucu olan başkaldırı, özgürlük ve tutkuyla sıkı sıkıya bağlıdır. Başkaldırma eylemini, özgürlük bilincine varan, yaşama tutkusuyla saçma ile iç içe yaşayabilen insan gerçekleştirebilir.

Ölüme Bir Karşı Çıkış Olarak: Başkaldırı

Umut ve intihar gibi yollara başvuran fakat bunların kaçıştan başka bir şey olmadığını gören insan için artık tek yol başkaldırıdır. Başkaldırı, hem bilinci hem de dünyayı güvence altına alır. Başkaldırı, her şeyiyle saçmayı yaşatmak anlamına gelir.

Camus'nün Sisifos Söylemin'de tüm yönleriyle anlatmaya çalıştığı "saçma"nın aynı zamanda bir çelişkiye sebep olduğu göz ardı edilemez. Saçmanın ona gösterdiği şekliyle hayatın anlamsız olduğuna inanan insan için 'iyi' ve 'kötü' kavramları ortadan kalkabilir. Eğer hiçbir şeyin anlamı yoksa, eğer değerler yoksa, o zaman cinayet ve zorbalık ne doğru ne de yanlıştır. İnsan kendi istekleri doğrultusunda iyi bir şey yapabileceği gibi kötü bir şey de yapabilir. "Kendini cüzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanların yanacağı ateşleri de tutuşturabilir" (Camus, Başkaldıran insan: 3). Bu yüzden Naziler, bu görüşü benimsemekte ve kendi katliamlarını destekleyecek bir doktrin haline getirmekte gecikmemişlerdir. Nazizm saçmaya karşı bir başkaldırı davranışı olarak algılanmıştır. Ancak Camus'ye göre intihar ve öldürme aynı şeydir, biri benimseniyorsa, ötekinin de benimsenmesi, biri yadsınıyorsa, ötekinin de yadsınması gerekir. Saçmanın bu şekilde bir nihilizme gidilmesine sebep olması, onun sürekli bir durum olarak görülmesinden kaynak-

lanmaktadır. Bu yüzden saçma olumlu bir davranışın ilk basamağı, bir hareket noktası olarak görülmelidir. Camus'nün yapmak istediği de budur. Camus için saçma, geçici bir durumdur. Saçmanın gerçekliğini görmek, sondan çok bir başlangıçtır. Camus, saçma kavramını oluşturmaktaki amacını şu şekilde açıklar; "Sisifos Söylemi'nde saçma duygusunu incelediğim zaman bir metot arıyordum, bir doktrin değil. Metodlu şüphe kullanıyordum. Yapıcı çalışmalardan önce gelen 'temizliği' yapmaya çalışıyordum" (Camus 2006b :126).

Bu metot akıllara Descartes'i getirebilir. Saçma duygusu, varlığın değerinden şüphe etmemize sebep olur, bu şüphe insanı düşünme ve yaşama olanağını kapsayacak kadar ileri götürebilir. Diğer yandan bu şüphe ne kadar kuvvetli olursa olsun, saçmanın ardındaki yaşantıdan şüphe edilemez. Saçma yaşantı, gerçekte bir şaşırma ve başkaldırma duygusudur. Bu anlamda başkaldırı asla olumsuz bir kavram olamaz. Başkaldırı, aynı anda hissedilen onay ve yadsıma duygusunun bir sonucudur. Bu yüzden başkaldırı aynı zamanda hem "evet" hem de "hayır" demektir. Camus burada olumsuz bir metodla olumlu değerlere varır (Cruickshank 1965: 133). Saçmaya karşı sergileyebilecek tek akılcı tutum başkaldırıdır.

Camus başkaldırı davranışıyla birbiriyle ilişkili üç değerin ortaya çıktığını söyler. Birincisi insanın saçmaya başkaldırarak kendisini yeniden bulmasıdır. En olumsuz başkaldırılar, örneğin efendisinin bir emrine birdenbire karşı çıkan bir esirin başkaldırısı içinde olumlu bir şeyler içerir. Kişinin kendisine zorla yaptırılmak istenen bir şeye karşı çıkması, içinde karşıtlığa karşı az ya da çok bir isteğin bulunduğunu gösterir. Bu ise onun kısa bir süre için bile olsa kendisiyle özdeşleşebileceği bir şeyler olduğu anlamına gelir (Lebesque 1984: 86). Camus buradan üçüncü değer olan 'insanlar arasındaki dayanışma' fikrine ulaşır.

> "Aykırılığı ele alan bir düşüncenin ilerlemesi bu aykırılığı tüm insanlarla paylaştığını ve insan gerçeğinin, tüm olarak, kendi kendisine ve evrene uzaklığı dolayısıyla acı çektiğini anlamaktır. Bir tek insanın çektiği dert ortak salgın olur. Gündelik acımızda başkaldırı, düşünce düzeyinde, 'cogito'nun gördüğü işi görür: ilk kesinliktir. Ama bu kesinlik bireyi yalnızlığından çekip alır. İlk değeri bütün insanlar üzerinde duran bir ortak noktadır. Başkaldırıyorum, öyleyse varız" (Camus, 2006b: 29).

Camus bireysel ve evrensel başkaldırıyı romanlarında örneklendirir. *Yabancı*'nın Mersault'u ve *Calligula*'nın Cherea'sının edindikleri saçma deneyimi ve bunun sonucundaki başkaldırıları bireyseldir. Veba'daki başkaldırı ise toplumsal bir başkaldırıdır. Çünkü veba tüm insanlar için ortak bir felakettir. Bu felaketle mücadele etmek için dayanışma içinde olmak gerekir. Başkaldırının nedenleri ve zamanı değişebilir. Veba romanında anlatıldığı gibi bir hastalığa karşı ya da siyasi bir güce karşı olabilir. Gerek bir kölenin efendisine başkaldırısı gerekse tüm toplumun idari düzene başkaldırısı olsun, önemli olan başkaldırının içerdiği değerdir. Sebebi ne olursa ol-

sun hepsinin birleştiği nokta başkaldırının gerekliliğidir. Her dönemde haklarının bilincine varan insanlar olmuştur ve olacaktır (Gündoğan 1997: 120-121). Camus, başkaldırmanın gelişmesi tarihinde iki önemli başkaldırı biçiminden bahseder ve bunları birbirinden ayırır. Bunlar metafizik başkaldırı ve tarihsel başkaldırıdır.

Metafizik başkaldırı, insanın içinde yaşadığı dinsel düzene ve Tanrıya olan başkaldırısıdır. Tanrı insanı bu dünyada yapayalnız bırakmıştır. Kendisini bu dünyaya fırlatılmış hisseden insan Tanrıya başkaldırır. Bu başkaldırı her şeyden önce varlığına inanılan bir tanrıyı gerektirir. Başkaldırma ve ateizm zaman zaman birbirleriye karıştırılsa da oldukça farklı kavramlardır. Başkaldırı Tanrıyı yadsımaktan çok ona meydan okumadır. Başkaldırı, bir durumdan sorumlu olduğuna inandığınız bir şeye karşı olmalıdır. Metafizik başkaldırı temelde Tanrı inancını gerektirir (Cruickshank 1965: 135-136). Tanrıya olan başkaldırı, saçmalık ve ölüm bilincinden kaynaklanır.

> "Tanrı'nın tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşu boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği, kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrının düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gerekince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır" (Camus 2006b: 35).

Prometheus, Tanrılara olan başkaldırısı ve kendini onların yerine koyma isteğiyle, metafizik başkaldırının ilk çağdaki en önemli örneği olmuştur. Prometheus kendi gücünün farkına vararak, Tanrıya karşı ayaklanmıştır. Bu örnekten de anlayabileceğimiz gibi din ve Tanrının olmadığı bir yerde metafizik başkaldırıdan bahsedilemez. İnsanların sorularına cevap bulamamaya başladığı, birçoğunun kendisini yabancı bir dünyada yaşıyormuş gibi hissettiği bir dönemde Epicurous ve Lucretius'un davranışları tüm insanların başkaldırısını dile getirmiştir. Hristiyanlığın yayılması ile İsa'nın arabuluculuğu ve doktriniyle yapılan uzlaşma bu başkaldırının yerine geçer. On dokuzuncu yüzyılda insanların kendilerini tekrar boşlukta hissetmeleri ve haklı taleplerini dile getirme istekleri, bu kutsal havanın yerini tekrar başkaldırıya teslim etmesine sebep oldu. Bu dönemdeki başkaldırının en önemli temsilcileri ise Marquis de Sade, Dostoyevski ve Nietzsche olmuştur (Cruickshank 1965: 137).

Tarihsel başkaldırı: 20.yüzyıl insanının Tanrı fikrini tüketmesiyle, tarih ve tarihin içindeki insan daha önemli bir konuma gelmiştir. Fakat bu başkaldırı zorunlu olarak temelinde özgürlük olan devrimleri ortaya çıkarmıştır. Camus, bu devrimleri eleştirmiş ve başkaldırıdan farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Hemen hemen tüm devrimlerin insan öldürücü niteliği, onları amaç olarak başkaldırıdan ayırır. Başkaldırının amacı yaratma iken, devrimlerin çoğu yok etme ile sonuçlanmıştır. Bu devrimlerin amacı, dünyaya hükmetmek yoluyla saçma'yı ortadan kaldırmaktır. Camus, bu tür devrimleri insan öldürmeyi meşrulaştırdığı düşüncesiyle eleştirir. 'Başkaldıran İnsan' adlı eserinde, Fransız devriminden Rus devrimine kadar süren birçok yıkıcı örnek vermiştir. Devrimlerin yolunu şaşırmasının sebebi insan yaratılışının ve

başkaldırının sınırlarının bilinmemesidir. Olaylar bir kez sınırı aşarsa, hiçbir şey tekrar durduramaz onları. Başkaldıran insan belirli sınırlar içinde eylemde bulunmayı ve yaşamayı, daha ılımlı olmayı daha reformcu umutlar beslemeyi öğrenmelidir (Aranson 2005: 144). Devrimci anlayışlar bu sonuçlara karşılaşmak istemiyorlarsa, yeniden başkaldırının kaynaklarına dalmalı ve bu kaynaklara bağlı 'sınırlılık' düşüncesinden hareket etmelidirler. Camus, başkaldırının sınırlarını ölçü tanrıçası Nemesis'le simgeler. İnsan için, kendi düzeyi olan orta düzeyde bir eylem ve düşünce olasılığı vardır. "Başkaldırının ortaya çıktığı sınır her şeyi değiştiriyorsa, belli bir noktayı aşan her düşünce, her eylem kendi kendini yadsıyorsa, nesnelerin ve insanın bir ölçüsü var demektir" (Camus 2006a: 281). Başkaldırı sınırını aşıp, kinle kirlendiğinde ise kötülükten başka bir şey ortaya çıkmaz. Bu sınırı aşmış başkaldırı, yaşamı yok eder ve başlangıçtaki amacıyla çelişir. Başkaldırı ölümü yadsır, ona karşı savaşır ve yaşamın anlamını elde etmeye çalışır.

Camus felsefesinin temel kavramı olan 'saçma'dan yola çıkarak, ona karşı sergilememiz gereken tavır olan 'başkaldırıya' geçilmektedir. İnsanın dünyayla karşılaşmasından doğan ve olumsuz bir kavram olan saçma, yaşadığımız hayatın anlamını sorgulayabilmemiz için bir çıkış noktasıdır. Saçma, başkaldıran insanın yaşamında yakaladığı ilk gerçektir. Bu gerçeğin reddedilmesi insanın kendini ve dünyayı reddetmesi anlamına gelmektedir. Yaşamı tüm saçmalığı ile kabullenmek ve bu bilinçle yaşamak temelinde bir başkaldırıdır. Başkaldırı, kendi haklarının bilincine varmış olan kişinin tavrı olduğu için, aynı zamanda onun varlık şartıdır. Bu durum insanın kendi varlığını bulmasını sağlamasının yanı sıra başkalarının varlığını fark etmesini de sağlar. Saçmayı ve ölümün gerçekliğini tanıyan insanın başkaldırısı, bu hayatı tüm yoğunluğuyla yaşamak istemek olmalıdır. Başkaldıran insan ölümü yadsır. "Hiçbir şey sürekli değilse, hiçbir şey doğrulanmamışsa, ölen anlamdan yoksundur. Ölüme karşı savaşmak, yaşamın anlamını istemek, kural ve birlik için çarpışmak anlamına gelir" (Camus, 2006a, 105).

Kaynakça

ARONSON, Ronald (2005) *Camus-Sartre*, Çev. Ekin Usşaklı, İstanbul: Bilesim Yayınevi.
BROMBERT, Victor (1948) *Camus and The Novel of The "Absurd"*, French Studies, Yale University Press.
CAMUS, Albert (2006) *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınlan.
CAMUS, Albert (2006) *Başkaldıran İnsan*, Çev.Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınlan.
CAMUS, Albert (2006) *Yabancı*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can yayınlan.
CHIAROMONTE, Nicola (1948), *Albert Camus and Moderation*, Partisan Review.
CRUICHSHANK, John (1965) *Albert Camus ve Başkaldırı Edebiyatı*, Çev. Rasih Güran, İstanbul: De Yayınevi.
ERHAT, Azra (1989) *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi
FLEISCHER, Margot (2004) *20.Yüzyıl Filozofları*, Çev. Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınevi.
GÜNAY, Mustafa (2003) *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya yayınları.
GÜNDOĞAN, Ali Osman (1997) *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, İstanbul: Birey Yayınlan.

SAGI, Abraham (2002) *Albert Camus and The Philosophy of The Absurd*, İng. Bayta Stein. Rodopi.
SOLOMON, Robert C. (1981) *Introducing the Existantialists*, USA: Hackett Publishing.
YOUNG, Julian (2003) *The Death of God and the Meaning of Life*, New York: Taylor and Francis.

3. MERLEAU-PONTY'DE YAŞAM VE ÖLÜM

... Bir ortabenek vardır. Diyelim ki bu yeryüzüdür. Ortabenek üzerinde iç içe değirmiler vardır. Diyelim ki bu sürezin katlandır./.../ Ortabenek üzerinde iç içe değirmiler vardır. Kişi usunca, yüreğince bir değirmiye ulaşır. Hangi çağda yaşarsa yaşasın Âsû'ların birbirini görebilmeleri, tanıyabilmeleri bundandır./.../ Ortabenek üzerinde iç içe değirmiler vardır. Kiminde hepimiz birleşiriz: Çocukluk değirmisi, Açlık değirmisi, Ölüm değirmisi. Kiminde hepimiz aynlırız. Ben değirmisi./.../ Ellerinde gökyüzü vardır Âsû'nun, ayaklarında yeryüzü./.../ Kim Âsû değil? Hiç kimse. Ölü bile Âsû'dur./ Gide gide yaşamayız. Üzre üzre yaşarız. Böceklerle, evrenle./ .../ Ölünün diriliğidir Âsû. Dirinin ölülüğü değil./ Ta ilkinden beri insanın soyu Âsû'dur. Âsû'dur ta sonuncusuna dek soyumuz./ .../ Evreni sayılar gibi yaşadıkça büyütenler kördürler. Evren her gün güneş doğarken başlamaz ki birer birer, üst üste sayılsın günlerimiz.

Fazıl Hüsnü Dağlarca, Âsû

TUNCAY SAYGIN[1]

Giriş

Felsefe tarihi, Aristoteles'in çıkardığı tarihçeden bu yana, sıklıkla *arkhe*nin ne olduğu yönündeki düşüncelerle başlatılır. Klasik okumada bunun en önemli gerekçesi nedensel sorgulama olarak gösterilir. Aristoteles'in ifadesiyle felsefeyle ilk uğraşanlar, "tüm varolanların kendisinden çıktığı, ilk kendisinden geldiği ve *en son kendisine bozulduğu şeyin*"[2] (Aristoteles, 2015) ne olduğunu sorguluyorlardı. Yine Aristoteles'e göre bu çeşit felsefeyi başlatan kişi de Thales olmuştur. Aristoteles'in cümlelerinde ilk okumalarda çoğunlukla gözden kaçan "*en son kendisine bozulduğu*" ifadesi, *arkhe*'ye ilişkin soruşturmanın yalnızca bir köken soruşturması olmadığını, aynı zamanda varlığın yöneliminin (veya *telos*unun) ne olduğu sorusunu da içinde barındırdığına işaret eder. Eğer bu döngüsel kavrayış şeklini hareket noktası olarak alırsak *arkhe* kaynak ve köken olduğu kadar, her şeyin birlik ve bütünlük halindeliğini, yani dağılmamış, bozulmamış birliğini ve aynı zamanda da anlaşılması güç bir şekilde bozulmanın da kendisine olacağı(olduğu) varlığa işaret eder. İçinde ana rahmine dönüş sembolizmine gönderim olduğu da düşünülebilecek bu şekliyle *arkhe* yalın bir kaynak noktası olmaktan çıkar ve ilksel varlık-varolma durumunu ifade eder. *Arkhe*'nin sahip olduğu bu özel pozisyon dolayısıyla Merleau-Ponty,

---

[1] Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

[2] Vurgu eklenmiştir.

"Felsefenin anlamı kökenin anlamıdır" (Merleau-Ponty, 1964: 82) demektedir. Merleau-Ponty'nin çalışmalarını baştan sona kat eden temel mesele bir anlamda ilksel varlık-varolma durumunun ne olduğunu anlama girişimidir. Bu sorun kuşkusuz Merleau-Ponty açısından varlığın, ve elbette bu bağlamda yaşamın neliğini anlama çabasının bir yansımasıdır. Onun perspektifinden yaşamın ve ölümün ne olduğunu betimlemek dışsal bir olay olarak yaşam ve ölümü ele almak değil bizzat deneyim ve kendi gerçekliğimiz olarak yaşamın ve ölümün ne olduğu soruşturması şeklinde olmalıdır.

Yaşama Fenomenolojik Bir Bakış

Merleau-Ponty'nin bakışı dünyaya ve yaşama yöneliktir. Beden filozofu olarak anılmakla birlikte ölümü neredeyse hiç ele almamış olması ilginç görünmektedir. Eserlerinde ölümü merkezi bir yere yerleştiren Martin Heidegger'den çokça etkilenmiş olmakla birlikte ölümle ilişkili olarak neredeyse hiç konuşmaz. Buradan çıkarılacak ilk sonuç çoğunlukla Merleau-Ponty'nin ölümü sorunsallaştırmadığı gibi görünse de tam tersinin doğru olduğunu söylemek daha yerinde bir yorum olacaktır. Nasıl?

Elias Canetti, "ölümü Konfüçyüs kadar ciddiye almış bir başka bilge tanımıyorum" der ve Konfüçyüs'ün ölüme ilişkin soruları, "insan daha yaşamı bilmedikten sonra, ölümü nasıl bilebilir?" diyerek hiç yanıtlamadığını söyleyerek şöyle devam eder:

> *Önce* olduğu gibi, ölümden *sonra* da bir şeyler varsa, o zaman ölüm, ölüm olarak taşıdığı önemi yitirir. Konfüçyüs ise, düşünülebileceklerin en onursuzu olan bu oyuna gelmez. Sonradan hiçbir şeyin olmadığını söylemez, bunu bilebilmesi de olanaksızdır. [...] Böylece tüm değerler, yaşama kaydırılmış olur; insanoğlunun, gücünün önemli, belki de en iyi bölümünü ölümden *sonrasına* kaydırarak yaşamın elinden aldığı ciddiyet ve görkem, yeniden yaşama geri verilir. O zaman yaşam bütünlüğünü korur, ölüm de dokunulmamış olarak kalır; ikisinin birbiriyle yer değiştirmesi, karşılaştırması, birbirine karışması olanaksızdır; ölüm ve yaşam, farklı şeylerdir (Canetti, 1984: 132).

Merleau-Ponty için ölüm ve yaşam belki bütünüyle birbirinden farklı olmasa gerek, ancak ölüme dair sessizliğinin Konfüçyüsvari bir tavır olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Tam da bu nedenle bütün külliyatı canlılık, yaşam, yaşantının neliği, hissetme, duyumsama ve derinliğinde varlığın ve yaşamın anlamına yönelik soruşturmalarla şekillenmiştir.

Merleau-Ponty'nin bu derinlikli bakışı ilk metinlerinden itibaren karşımıza çıkar. Onun soruşturması en derinliğinde yaşamın gizinin ne olduğuna yönelmiştir. Bu gizin neliğini kavramak üzere erken metinlerinde gestaltçı bir bakışı kullanır ve temel yönelimine eşlik eden metafizik düşünce Bergsonvari bir anlayıştır. İlk yapıtı olan *Davranışın Yapısı*'nda bu nedenle, Renaud Barbaras'nın ifadesiyle "mesele onun

için "bilinç ile doğanın birbirleriyle olan ilişkilerini anlamak"tır. Bu amaçla düşüncesini "ruhsal ve fizyolojik olan arasındaki klasik ayrım karşısında tarafsız olan ve dolayısıyla bize bunları yeniden tanımlama fırsatı sunabilecek olan" davranış kavramına yöneltmiştir" (Barbaras, 2015: 347).

Barbaras'nın dikkat çektiği üzere davranış tarafsızdır. Bir yaşantı olarak dışsal kuşatan içindeki canlının edimi olarak dünya içindedir ve kendisini sarmalayan diğer varlıklar ve canlılar ile bütünlüğünde anlamını bulur. Böylesi bir bütünlük içindeliğiyle yaşamı anlama girişimi kendi içinde tekil bir ben öznesinin neliği soruşturması olarak düşünülemez. Merleau-Ponty için "Kimim ben?" sorusu "Varlık nedir?" sorusuyla buluştuğunda ancak anlamlı bir soruya dönüşür. Bu nedenle onun, duyum ve refleksiyon üzerine soruşturması epistemolojik alana sıkışmaz bizzat bir ontolojik soruşturma şeklinde karşımıza çıkar. Ona göre "deneyim felsefeyi önceler" (Şan, 2015: 106) bu nedenle deneyim bir felsefi sorun olmaktan öte gerçekliktir, zira "duyumsamak, dünyayla kurduğumuz ilişkidir ve bu ilişki dünyayı yaşamımızın bilinen yeri olarak mevcut kılar" (Şan, 2015: 107). Yaşam bu temelde deneyimler bütünlüğü olarak düşünülebilir ve bu haliyle onu açığa çıkaran, olanaklı kılan şeylerin biraradalığı olarak anlaşılmaya çalışılması gereken bir şeydir. Buna bağlı olarak felsefe de bu deneyimselliği ele aldığı ölçüde ilksel varlığı açığa çıkarmaya yaklaşacaktır.

Merleau-Ponty bu doğrultuda fenomenolojiyi de deneyim temelinde ele alır. Ona göre fenomenoloji özleri varoluşa getirmeye çalışan ve yaşantının mekanını ve zamanını ele alan bir felsefe olarak anlaşılmalıdır. Bu şekliyle fenomenolojinin gerçek anlamını kendimizde buluruz ve Husserlci slogan olan "şeylerin kendisine dönmek" de bir açıdan "bilimin tutumunun reddedilmesidir" (Merleau-Ponty, 2015a: 199-200).

> Dünyaya dair bildiğim her şeyi, bilim sayesinde olsa bile, kendi görüşümden itibaren veya kendisi olmaksızın bilimin sembollerinin işe yarayamayacağı bir dünya deneyiminden itibaren bilirim. Bütün bilim evreni yaşam dünyasının üstüne inşa edilmiştir ve bilimin kendisini kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve açtığı ufukları değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini uyandırmamız gerekir; bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir. Bilim, algılanan dünya ile aynı varlık anlamına hiçbir zaman sahip olmamamıştır ve olmayacaktır (Merleau-Ponty, 2015a: 201-202).

Bilim yaşam ve deneyim karşısında her zaman geriden gelir. Deneyim kendi olmaklığıyla her zaman bilgiden de bilimden de evveldir. Felsefenin bu nedenle temel yönelimi ilkel-ilksel olan, dile gelmemiş olandır. Bir bakıma Hegel'in dediği üzere "Dünyanın düşüncesi olarak felsefe [ve hatta Merleau-Ponty için bilgi ve bilim], ancak realite oluşum sürecini işleyip bitirmiş olduğu zaman ortaya çıkar. Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle o gençleştirilemez, sadece bilenebilir" (Hegel, 1991: 31). Hegel'in soluk bir renk olarak betimlediği felsefeyi Merleau-

Ponty daha daha canlı ve parlak bir şekle ulaştırmaya girişecektir ve bunun için fenomenolojik düşünce üzerinden yaşamın deneyimselliğini, deneyimsel unsurların neliğini anlamaya çalışacaktır.

Öyleyse yaşamın neliği Merleau-Ponty açısından öncelikle deneyimde anlamını bulacaktır. Dünyanın deneyimi ise algısaldır ve algısal olduğu için o algıyı bir olay olarak irdelemez veya düşünmez, yani onun projesi "algıya göre düşünmektir" (Şan, 2015: 126). Çünkü "algı dünyanın bir bilimi değildir, hatta bir edim, iradi bir konumlanma da değildir; algı, üzerinde bütün edimlerin birbirinden ayrıldığı ve onlar tarafından varsayılan zemindir. Dünya, kuruluşunun yasasına sahip olduğum nesne değil, tüm düşüncelerimin ve açık algılarımın doğal ortamı ve alanıdır" (Merleau-Ponty, 2015a: 204-205).

Bu eksenden hareketle değerlendirildiğinde Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi epistemolojik bir proje şekli olarak değerlendirmediği açıkça görünür. Husserl'in geç dönemine daha özel bir önem vermesi ve fenomenolojiyi varlığı açığa çıkarma olarak anlayan Heidegger'i bir yönüyle takip etmesi de bu nedene bağlanabilir. Bu gerekçeyle Fransız filozof, fenomenolojinin kavramsal haritasında merkezi bir yere sahip olan indirgemeyi mutlak bir nesnellik şekline ulaşma ve yaşantıdan soyutlama olarak değil, Eugen Fink'in ifadesiyle Dünya karşısında "şaşırma" olarak anlar. Zira onun için "indirgemenin en belirgin öğretisi, eksiksiz bir indirgemenin imkânsızlığıdır."(Merleau-Ponty, 2015a: 209). Merleau-Ponty'nin indirgemeyi şaşırma olarak anlaması özelde felsefe yapmanın imkânı olarak her seferinden ilksel deneyime başvurduğunu gösterir ve bu bağlamda Husserl'in "Filozof sürekli yeniden başlayandır" düşüncesine yaslanır (Merleau-Ponty, 2015a: 209-210).

Şaşırma bir soyut bir durum olmaktan öte yaşam gerçekliği içinde zihnin bir aktı olarak varlık ile *cogito*nun buluşma şeklidir. Bir buluşma ve hatta belki de *kesişim* olarak şaşırma, algı etkinliği ile zihin etkinliğinin buluştuğu yer olarak dünya içinde yaşamanın kendisini açığa vurma şeklidir. Bu nedenle Heidegger, "hayret etme, *arkhe*'dir: felsefenin her adımına baştan sona egemendir. Hayret etmek *pathos*'tur" diyecektir (Heidegger, 1995: 50). Felsefe bu haliyle Merleau-Ponty için "sürekli yenilenen bir deneyim", "fenomenolojik indirgeme de varoluşçu bir felsefenin ifadesidir" (Merleau-Ponty, 2015a: 210). Bir varoluşsal felsefe ve fenomenoloji kavrayışı yaşamın mekanı olarak bizi dünya üzerine düşünmeye sevkedecektir. Dünyanın özünü soruşturmak ise bir ide düzeyinde onu ele almak değil "bizim için ne olduğunu aramaktır". Dünya ise, "düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açığımdır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır" (Merleau-Ponty, 2015a: 210-211).

Merleau-Ponty için dünya bir ide olmaktan öte gerçekliğimin ve varoluşum mekanı olarak düşünceyi aşar. Anlam kendisini bizzat bu gerçeklik zemininde bize sunabilecek olan enigmatik bir şeydir. Onun ifadesiyle "Dünyada olduğumuz için *anlama mahkûmuz*" (Merleau-Ponty, 2015a: 217). Fenomenoloji, bu anlam arayışı zemininde aşırı öznelciliği ve aşırı nesnelciliği bir araya getirirken kendinden önceki

düşünce şekillerinden ayrılır ve akılsallığı da içinde ortaya çıktığı deneyimle anla(malıdı)r.

> Akılsallık vardır demek, perspektifler kesişir, algılar birbirlerini doğrular ve bir anlam belirir demektir. Anlamın ayrı tutulmaması, mutlak Zihne ya da realist anlamda dünyaya dönüştürülmemesi gerekir. Fenomenolojik dünya, salt varlığın dünyası olmayıp, deneyimlerimin birbirleriyle ve başkalarınkiyle kesişmesinde, birbirlerine zincirlenmesinde ortaya çıkan anlamdır; öyle ki geçmiş deneyimlerimin şimdikiler içinde, başkasının deneyiminin benimkinin içinde yeniden ele alınışıyla birliğini sağlayan öznellikten ve öznelerarasılıktan ayrılmaz (Merleau-Ponty, 2015a: 218).

Fenomenolojiyi bu haliyle Husserlci erken projeden oldukça farklı bir şekilde kavrayarak Merleau-Ponty, bizzat yaşam gerçekliği olarak dünyaya dair deneyimimizin neliğini anlama girişimi şeklinde düşünür. Felsefe de gerçek anlamını bu temelde bulacaktır: "Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir; bu anlamda, anlatılan bir öykü, bir felsefe risalesi kadar "derin"likle dünyayı anlamlandırabilir" (Merleau-Ponty, 2015a: 219). Dünyayı anlamlandırmak bu bakıştan hareket edildiğinde salt bir teori etkinliği olarak da sınırlandırılamaz. Çoğunlukla bir algı etkinliği olarak başlar ve zihnin etkinliği ile devam edecek şekilde karşımıza çıkar. Bu nedenle Merleau-Ponty *Algının Fenomenoloji* adını taşıyan başyapıtında algının neliğini betimsel olarak inceleyecektir. Ancak onun betimsel girişimi dışardan veya aşkın bir perspektif olma çabasında ve iddiasında da değildir. Otonom ve transandental bir özne fikrini terk ederek Merleau-Ponty, algı deneyimini anlamlı bir deneyim olarak anladığı kadar belirsizliğin deneyimi olarak da görür (Tapınç, 2017: 53). Algının fenomenolojisinin temel meselesi algı etkinliği ile dünyaya katılan vücudumun şeyler arasındalığı olarak deneyiminin neliğini göstermektir.

> Algımız nesnelerde sonuçlanır ve nesne bir kere kurulduğunda, kendisine ilişkin elde ettiğimiz veya elde edebileceğimiz bütün deneyimlerin sebebi olarak belirir." Örneğin bir eve farklı baktığımızda "evin *kendisi* bu tezahürlerin hiç biri değildir, o, Leibniz'in belirttiği gibi, bu perspektiflerin ve bütün mümkün perspektiflerin geometralidir, yani o, bütün perspektifleri kendisinden türetebileceğimiz perspektifsiz anlatım, hiçbir yerden görünmeyen evdir (Merleau-Ponty, 2015b: 221).

Burada bakışın kendi perspektifine hapsolmadığı ve herhangi bir yerden gerçekleştiği, böylelikle de nesnenin içinden, nesneyi ve diğer nesneleri açtığı söylenebilir. Onun ifadesiyle "bakmak, ona yerleşmek ve böylece söz konusu nesneye döndükleri yüzleri itibariyle bütün şeyleri bilmektir. [...] Öyleyse her nesne diğer bütün nesnelerin aynasıdır" (Merleau-Ponty, 2015b: 223).

Böylelikle Merleau-Ponty için görmek tezahüre getirmek olarak karşımıza çıkar. Bedenim "dünya üzerine görüş açım" olur ve "dünya nesnelerinden biri" olarak

gerçek anlamını bulur. Zira,

> Bilme aracı olarak bakışıma dair sahip olduğum bilincimi bastırırım ve gözlerimi madde parçacıklan olarak ele alınm. Onlar artık dış nesneleri yerleştirmeye çalıştığım aynı nesnel uzayda yer alırlar ve algılanan perspektifi, nesnelerin retinamdaki yansımalanyla meydana getirdiğime inanırım. Aynı şekilde, kendi algısal geçmişimi, nesnel dünya ile kurduğum ilişkilerin sonucu olarak ele alırım, tıpkı bedenimin nesnel mekânın bir kipi haline gelmesi gibi, zaman üzerine görüş açım olan şimdim, diğer momentler arasında zamanın bir momenti, sürem, evrensel zamanın bir yansıması veya soyut bir veçhesi haline gelir (Merleau-Ponty, 2015b: 226-227).

Bu çoklu yansılayan haliyle bedenim bir şey olarak şeyler arasındalığıyla bütün varlığın kendisinde açığa çıktığı bir nesneye, şimdim ise bütün zamanın kendisinde açığa çıktığı bir şimdiye dönüşür. "Her şimdi gitgide, dolaysız geçmiş ve yakın gelecek ufkuyla, mümkün zamanın bütününü kavrar" (Merleau-Ponty, 2015b: 244). Bergson ve Leibniz etkilerinin yanı sıra Marcel Proust'un eriyen madleninde açığa çıkan kayıp zamanı andıran böylesi bir zaman ve mekan düşüncesinin merkezinde beden vardır.[3]

Merleau-Ponty için beden bir şey olma moduna sahip olmasının yanı sıra, içselliğin dışsallığı ve dışsallığın içselliği olarak kendimi içinde bulduğum hem "ben" hem de "benim" olan bir şeydir. Bu eksende fenomenal olarak karşımıza çıkan beden doğal özne olarak zihne, anlama ve tarihselliğe sahip olması dolayısıyla metafizik bir "beden-özne" şeklini alır (Dupond, 2013: 25). Bedene ve algıya dair düşünme yaşama dair bir düşünüm olduğundan dolayı Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi bir varoluş fenomenolojisi şeklini alır. Özne dünyada-olmaklığı ile hem *res cogitans* hem de *cogito* niteliği sergiler ve böylelikle de psikolojik ve fizyolojik birleşmeyi gerçekleştirir (Merleau-Ponty, 2015b: 238). "Beden, dünyada-varolmanın aracıdır ve bir canlı için bedene sahip olmak, belirli bir ortama katılmak, bazı projelere karışmak ve onlara sürekli bağlı kalmaktır" (Merleau-Ponty, 2015b: 240). Beden geçişlilikleri ve dönüşümleri sağlayarak yaşamın içindeki oluşun kaynağı durumundadır. "Beden varoluşu sembolize edebilir çünkü onu gerçekleştiren ve onun açığa çıkmasını sağlayandır" (Merleau-Ponty, 2004: 190). Böylesi bir merkezilikle yaşamdaki şeyleri birbirine bağlar ve bu bağlılıklar zinciri içinde şeyler birbirini örer. şekillendirir ve beden odağında varoluşu ortaya koyarlar. Dolayısıyla beden özne ile ilişkili tüm sorunlar birlikte düşünülmelidir. "Eğer yaşanan deneyim birçok bilimsel, felsefi sorgulamanın kaynağıysa, o zaman deneyimin kendisi böyle bir probleme. bir nedene denk olamaz; çok daha fazlasıdır" (Tapınç, 2017: 54).

---

[3] Merleau-Ponty'nin temel kavramsal dünyasında da kavramlan işleme şeklinde de sürekli Marcel Proust'u hatırlatan bir taraf vardır. Merleau-Ponty evreninde Marcel Proust'un yeri için bkz. Didem Nur Güngören, "Merleau-Ponty Felsefesinde Proust", *Cogito* 88, 2017, s. 215-233.

Dünyada ve varoluş halinde olmak, Merleau-Ponty açısından lineer bir sürekliliği olan veya kendinde bir bütün olma durumunu ifade etmez. Onun için yaşam gelgitlidir ve her algı deneyiminin her varoluş durumunun içinde muğlak bir boyut vardır. Tanrısal bir bakış ve kavrayışa sahip olmamız söz konusu olmadığına göre mutlak bilgiye ulaşmaktan söz etmek olanaklı değildir.

> Varoluşumuzu merkeze almaya yarayan şey aynı zamanda onu mutlak bir minvaldede merkeze almamızı engelleyen şeydir ve bedenimizin anonimliği ayrılmaz bir biçimde özgürlük ve bağımlılıktır. Böylece, özetleyecek olursak, dünyadaolmanın muğlaklığı bedenin muğlaklığıyla tercüme edilir ve o da zamanın muğlaklığıyla anlaşılır. (Merleau-Ponty, 2015b: 245).

Muğlaklık, bilginin olanaksız olduğundan ziyade deneyimin kesinliklerinden söz edilemeyeceği anlamına gelir. Bu bir yönüyle varlığın gizemidir. Bu gizem her yerde varolan içiçelik ve kesişim durumudur. Algıdan bedene sürekli kendimizi birbirine eklemlenen paradokslar alanında buluruz. Felsefenin yaşama dair üstlenmesi beklenen sorumluluk bu paradoksları ortaya koymak veya sanatsal olan deneyime yaklaşarak ilksel deneyimi öne çıkarmak olmalıdır. Bu onun ifadesiyle insandaki metafiziktir. Metafiziğin nesnesi en temelinde gündelik deneyimdir ve "Metafizik, paradokslarımız fark edilmesin diye oluşturduğumuz bir kavramlar dünyası değildir; aksine tüm kişisel ve kollektif tarihin paradokslarına ait deneyimimiz, aynı zamanda sorumluluğunu üstlendiğimiz akla dönüştürdüğümüz edimlerimizdir" (Merleau-Ponty, 2017: 42). Merleau-Ponty için, yaşam saf ve yalın olaylar zinciri değildir ve hiç bir olay, olgu göründüğü yönle de sınırlı değildir. "Diğer bir ifadeyle, muğlaklık insan varoluşunun özüdür ve yaşadığımız veya düşündüğümüz her şey her zaman çoklu anlama sahiptir" (Merleau-Ponty, 2004: 196) Bu durumu görünürün içindeki görünmez olarak ifade eden Merleau-Ponty'nin düşüncesinde bu anlayış geç dönemlerde daha gelişkin bir şekilde karşımıza çıkacaktır.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu perspektif br gerçeklik içinde bedensel özne perspektifidir. Yaşamın kendisi için beden hem zamansal oluşu hem de yaşanıtının mekansalını ifade eder. Ancak o, bedensel özne kavramsallaştırması ile düalizmleri tam olarak aşmış olmaz, olamaz. Yaşamın muğlaklığını bedenin muğlaklığı üzerinden teslim etmeye çabalar. "Kısacası Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* eserinde bedenin "muğlaklığını"açıklığa kavuşturmuyor, ruh-beden ikiliği ayırımını koruyor." (Granade, 2017: 175) Bunun kuşkusuz en önemli nedenlerinin başında dilin bana dayattığı (bir yönüyle Kartezyenizmin devamlılığı anlamına gelen) sınırlar gelecektir (Esenyel, 2017: 133-134). Dilin belirlediği çerçeve sürekli olarak şeyleri kendi olduğu durumdan soyutlamak ona yeni bir kalıp vermek ve şeyleri kendi hakikatinden koparmak anlamına gelir. Bu nedenle Merleau-Ponty son dönemlerinde felsefeyi daha sanatsal olan bir şey olarak görmeye yönelir. Sanatsal olan kavrayış varoluş halindeliği yakalamaya daha yakındır ve ilksel varlık-varolma durumunu daha iyi bir aktarma olanağı sunar.

Merleau-Ponty özellikle geç dönem yazılarında beden-vücut kavramsallaştırmasını büyük ölçüde geride bırakarak ten ontolojisi ile varlığı ve oluşu anlamlandırma çabasına girişir. *Göz ve Tin* ile tamamlayamadığı eseri *Görünür ve Görünmez*'de yeni bir kavramsallaştırmaya gider ve varlığı intraontolojik dediği bakışla ele almaya girişir. İntraontoloji klasik karşıtlık metafiziğini devam ettiren, onun nitelemesiyle kötü olan diyalektik anlayışa değil daha içkin bir düşünüş şekli olan hiperdiyalektik anlayışa başvurur. Bu yaklaşım Merleau-Ponty'nin özellikle görünür ve görünmez arasındaki kesişimi görmesi ve böylelikle anlamı daha kapsayıcı bir ontolojik zeminde açması anlamına gelir.

Merleau-Ponty'nin *Davranışın Yapısı*'ndan *Görünür ve Görünmez*'e değin bütün eserleri aslında bir yaşamın neliği soruşturmasıdır. Erken dönem metinleri daha çok yaşamın anlamını bize verebileceğini düşündüğü yaşama dair olan temel unsurlar üzerinden yol alırken, geç dönem metinleri daha çok içsel deneyim ile yaşamın neliğine yönelme imkânlarını keşfetme yollarını sorgular. Bu nedenle erken dönemden geç döneme onun yaşama bakışında bir süreklilik olmakla beraber bir genişleme ve açılma olduğu rahatlıkla görülebilir. Onun için fenomenoloji ve felsefe ilk metinlerinden itibaren bir bilgi etkinliğinden fazlasıdır ve bir deneyim olarak anlamını bulur, yaşantının gerçekliğine yaklaşabildiği ölçüde anlam genişliği kazanır.

Merleau-Ponty'nin bu anlamda kemikleşen bütün düalizmlere bir mesafe ile yaklaşarak insanı, içinde bulunduğu dünya ve toplumsal bütünlüğü ile anlamaya çalıştığı görülür. Bu bakışla onun için ne zihin ne de beden tekil veya otonom olarak vardır. Onun için bedenle zihin birlikte vardır ve "beden zihinle ilişki halindedir: ne birincildir ne de ikincildir." (Merleau-Ponty, 1964: 83) Bilince dair her bir unsur hareket noktasını vücutta bulur. Bununla birlikte bu, vücudu bilince öncel kılmaz. "İnsan bir vücut ve ruh değil, bir vücut ile ruhtur. [...] İnsan vücudu adeta şeylere çakılı olduğu içindir ki onların hakikatine erebiliyoruz. " (Merleau-Ponty, 2005: 26). Vücutta karşımıza çıkan ruh ve bedenin geçişimli ve kesişimsel ilişkisi Merleau-Ponty'nin geç metinlerinde varlığın bütün boyutları için söz konusu edilir.

Bu eksende ten varlığı anlama girişimimizin merkezine yerleşir. Özellikle *Görünür ve Görünmez*'de yaşama dair bakışın anahtarı olarak karşımıza çıkan ten düşüncesi ile Merleau-Ponty, özne ve nesnenin kurucu ortamını Ten olarak ele alır (Şan, 2015: 169). "Ten ontolojisinin amacı tepeden-görme [skopik] düşüncesini (*pensée de survol*) bir kenara bırakarak varlığı bir sarıp sarmalama yapısıyla ortaya koymaktır. Gören görüneni sarıp sarmalar ama o da görünen tarafından sarıp sarmalanır ve bu yüzden görünür tüketilemez olarak kalır ve verilişine aşkındır." (Şan, 2015: 169). Bir şeyin görünümünden söz ettiğimizde onu oluşturan derinliğiyle bir arkaplandan yani görünmez boyutlarından söz etmiş oluruz. Bedenimiz bize bir görünürün nasıllığını gösteremez, açığa kavuşturamaz onun sadece gizemine dahil olur ve bu "varlığın paradoksu"dur. Bu paradoksik durum sonsuz bir geçişimlilikle görünür ve görünmezin nasıl birbirlerini sarmaladıklarına işaret eder (Merleau-Ponty, 1968: 136). Bu temel giriftliği ve geçişimliliği ifade etmek üzere Merleau-

Ponty kesişim (*chiasme*) kavramına başvurur. Toadvine'nin (2017) değerlendirmesinde dile getirdiği üzere, Merleau-Ponty, kesişimsel olan temel varlık boyutunu dile getirmek üzere kullandığı *chiasme* terimini biyolojinin *chiasm* ve retoriğin *chiasmus* kelimelerininin kısaltmalarından türetir. İlki anatomik yapıların, bağ ve dokuların kesişerek X şeklinde çaprazlanarak *chi*'yi oluşturduğu noktayı ifade eden bir terim; ikincisi olan retorik terimi ise cümle yapısının tersine döndürülmesiyle gerçekleşen konuşmayı ("Güzellik hakikat, hakikat güzelliktir" Keats) ifade eder. Merleau-Ponty'nin terimi kullanımında bu iki anlam ödünç alınarak hem tersinebilirlik hem de döngüsellik birleştirilmiş olmaktadır (Toadvine, 2017: 207). Böylelikle kesişim bir şeyin kendisini içinde bulduğu dünyada olmaklığı dolayısıyla onunla buluşma durumuna, dolayısıyla hem tersinebilirlik hem de döngüsellik dolayımından varlığın girift ve birbirini ören durumlarına gönderimde bulunan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. "Merleau-Ponty'nin son yazılan bize dünyayı temelde kesişim yapılarına içiçe yuvalanmış/oturmuş şekilde sunar. Renaud Barbaras'ın ifadesiyle "Evreni, Merleau-Ponty'nin sezinlediği haliyle farklı genellik düzeylerine göre bütünleşmiş kesişimlerin bir çoğalması gibi tasvir etmek ... gerekir."" (Toadvine, 2017: 207).

Merleau-Ponty'nin dile getirmeye çalıştığı çoğalan, yoğunlaşan ve böylece sürekli daha derin boyutlara açılan kesişim bizzat yaşamsal deneyimdir. Bu nedenle yaşam sürekli bir tarafıyla muğlak kalmaya mahkumdur. Bizim ona yüklediğimiz her türlü anlam ve yüklem bir bizi başka bir tarafa sevkedecek, başka varlık düzeylerine açacaktır. Öyleyse yaşam mutlak bir özne bakışıyla bize kendisini sunamayacak kadar derin ve değerlidir. Merleau-Ponty, bu derinliğin anlaşılabilmesi için sanatsal kavrayışa ihtiyaç olduğunu düşünür ve geç dönem metinlerinde sıklıkla resme ve ressamlara dair çözümlemeler üzerinden ilerler. Onun için yaşamı anlama girişiminde ulaşılabilecek en son nokta sanatsal bakıştır. Sanatsal yaratımda Valéry'nin dediği üzere sanatçı "vücudunu katmaktadır." Yaşamda varlığın sürekli birbirinin sınırını aşan olağanüstülüğü kavramak "karıştırmayla, narsizmle, görenin gördüğüne, dokunanın dokunduğuna, hissedenin hissettiğine dahil olmasıyla" mümkündür (Merleau-Ponty, 2006: 31, 33). Bu dahil olma üzerinden yaşam kendi oluşunu anlam alanında açar ve sürdürür. Ressamın üstlendiği tam olarak böylesi bir anlam alanı açmaktır. Bu; varlığın, doğanın ve evrenin gizmeli ve mucizevi bir açılışıdır. Yaşama dair olanın sanatsal bir biçimde yakalanması bir duyumsama, deneyimleme ve görüleme olarak en güzel anlatımlarından birini Merlau-Ponty'nin aktardığı André Marchand'ın şu ifadelerinde bulur: "Bir ormanda, birçok kez, ormana kendimin bakmadığını hissettiğim olmuştur. Kimi günler ağaçların bana baktığını, bana konuştuğunu hissettim... Ben oradaydım, dinliyordum... Bence ressam evren tarafından delinmelidir, onu delmek istememelidir... Ben, içten batmış, gömülmüş olmayı beklemekteyim. Belki de ortaya çıkmak için resim yapıyorum" (akt. Merleau-Ponty, 2006: 41-42). Sanatçının ifadeleri bir taraftan nesnel olanın ben deneyiminde açığa çıkarak çoğalışını, diğer taraftan benliğin nesne alanına geçişini ve

böylelikle zihnin kendisini dünya içinde deneyimselliğinde açığa çıkarışını bize gösterir. Bu, sınırların esnemesi ve dışsal dünyanın elastiki bir şekil alarak yaşamın esnekliğine uyumlu bir canlılık sergilemesidir. Bu bilginin ve dilin sınırlarını aşan duyum ve deneyimle ancak anlaşılabilir. Böylesi bir anlam alanı sınırları bilinemeyecek oluş ve kesişim halini ifade eder.

> Gerçekten de Varlık'ın soluk alması (inspiration) ve soluk vermesi (expiration) vardır, Varlık'ta solunum (respiration) vardır, etkinlik ve edilginlik birbirinden öylesine az ayırdedilebilir ki kim görüyor, kim görülüyor, kim resmediyor, kim resmediliyor artık bilinmez. Bir insanın, ana vücudunda ancak gücül bir görünür durumunda olanın hem bizim için hem kendisi için görünür olduğu anda doğmuş olduğu söylenir. Ressamın görüşü, devam ettirilmiş bir doğumdur (Merleau-Ponty, 2006: 42).

Böylesi bir oluş ve varlığa gelme halinde Merleau-Ponty'e göre öz ve varoluş, imgelem ve gerçek, görünür ve görünmez, düşsel evrenleri açar ve bütün klasik anlayış şekillerimizi, yerleşik kategorilerimizi bulandırır (Merleau-Ponty, 2006: 44). Bizim zihinsel sınırlarımızı aşan ve kendi yaşamımızı içinde bulduğumuz gerçeklik böylesi derin bir kesişimler alanıdır. Bu gizemli veya en azından anlaşılması güç alanın açığa çıktığı yer yaşam ve görülemedir. Bu nedenle Merleau-Ponty'nin yaşamla ilişkili soruşturması bedensel ben deneyimini merkeze alan bir soruşturma şeklidir.

Aslında bütün bu kavramsal derinliğin, felsefi çözümlemenin içinden Merleau-Ponty felsefesi bize "Yaşam nedir?" sorusuna dair belirgin ve sınırları net olan açık bir cevap sunmaz. Bu bir eksiklik değil bizzat varoluş durumunda olmanın, dünya içinde olmanın zorunlu bir sonucudur. Merleau-Ponty'nin külliyatında yaşama dair tanımların zaman zaman belirdiği yerler karşımıza çıkar. Böylesi yerlerin ortaklığında yaşam, Merleau-Ponty için, yaşamakta olan bedenselin (tensel) deneyimdir. Bu deneyim dünya-içinde ve zaman-içinde olmakla kesinliklere vardırılabilir değil muğlaktır. Yaşama dair öznenin veya nesnenin egemenliğinden söz edilemez. Varlık özne ve nesnenin, dolayısıyla ruh ve bedenin *ile* birlikteliği üzerinden yorumlanabilir. Bu noktada sürekli birbirine dönen bir akış ve oluş vardır. Görenin görünüre, görünenin görene dönüştüğü bir tersinebilirlikler ve döngüsellikler zincirinde varlık ve oluş sürekli örme etkinliği halindedirler ve yaşam bu sonsuz, sınırsız kesişimler alanıdır.

Ölümün Bilinmezliği

Merleau-Ponty'nin derinlikli algı, beden, deneyim çözümlemelerinin içinde daha önceden de ifade edildiği üzere ölüme çok yer verilmez. Bunun gerekçesi oldukça açıktır. Yaşam bana ve bedenime dair olandır. Oysa ölüm bir deneyim alanını ifade etmez. Ölüme ve doğuma dair söylenebilecek hiç bir şey yoktur. Çünkü hem doğu-

mum hem de ölümüm bilincimin olanak alanının dışında kalan durumlardır. Doğduğumu ve öleceğimi bilirim. Bunun dışında hem doğumum hem de ölümümle ilişkili olarak bir deneyime, bir algıya ve buna bağlı olarak da bir bilince sahip olmam olanak dahilinde değildir. "Ne doğumum ne de ölümüm onları düşündüğümde kendi deneyimim olarak bana görünür." (Merleau-Ponty, 2006: 250). Hem doğumum hem de ölümüm benim deneyim alanımın dışında kaldıkları için bunları ancak kendi ufkumdan insanların doğduğunu ve öldüklerini bilme sınırları içinde bilebilirim. Bu nedenle "Kendi doğumumu ve ölümümü bilemem".(Merleau-Ponty, 2006: 250) Yaşam tecrübemin bana sunduğu bütün bilgi ve deneyim doğumdan sonra başlamış olup ölümle sonlacaktır. Bu yüzden benim herhangi bir şekilde yaşamın öncesine ve sonrasına dair düşünmem de konuşmam da olanaklı değildir. Benim deneyimim genel anlamda varoluşumun fiziksel belirlenimiyle belirlenmiştir dolayısıyla onun olmadığı satıhta herhangi bir bilgim de söz konusu olamayacaktır (Merleau-Ponty, 2006: 250-251).

Merleau-Ponty'nin ölüme dair ifadeleri onun özellikle algı fenomenolojisi eksenindeki felsefesiyle bütünüyle tutarlıdır. Bununla birlikte özellikle geç döneminde çok öne çıkan tersinebilirlik ve intraontoloji düşüncesi bir soruyu beraberinde getirir. Eğer varlıkta sürekli bir tersinebilirlik ve döngüsellik söz konusu ise o zaman yaşamın yaşam olduğu kadar ölüm; ölümün de ölüm olduğu kadar yaşam olması; yani yaşamın ölüme, ölümün de yaşama tersinebilir olması gerekir. Burada olası bir cevap olarak belki şunu düşünmek mümkün olabilir: (Yine *Algının Fenomenolojisi*'ndeki yaklaşım referans alınarak.) Ten kuşatandır ve tenin kuşatanlığı bizim için, yaşam deneyimimizle sınırlı olup, bilinç ve beden varlığımızın birlikteliğinde söz konusu edilebilir. Bu nedenle yaşam ve ölümün birbirine tersinebilir bir ilişkiselliği olmayıp doğumdan sonraki sürecin ölüme doğru; ve ölümden önceki yaşamın ise doğuma doğru tersinmesinden söz edilebilecektir. Fakat Merleau-Pont'nin nesneye özne karşısında bir varlığa geliş imkânı açtığı bir düşüncede ölü bedenin de bir varlık olmaklık boyutundan söz edilebilir olmalıdır. Fakat bu akıl yürütmenin karşımıza çıkan soruya ne denli doyurucu bir cevap olduğu tartışmaya açık kalmaktadır. Eğer tersinebilirlik ilişkisinin varlık ve hiçlik için de geçerli olduğunu göz önünde bulundursak, o zaman hiçliğin bizim zihnimizde ölümü çağnştıran ve yaşamın varlığı çağırıştıran ilksel andırımların ışığından yaşam ve ölüm arasında bir tersinebilirliğin olması beklenir. Bu haliyle Merleau-Ponty'nin düşüncesinden mutlak ölümün ve aynı zamanda mutlak yaşamın da olmadığı düşünülebilir. Veya daha yalın bir tersinebilirlik anlayışıyla şöyle söylenebilecektir. Yaşam ölüm; ölüm yaşamdır. Veya yaşamdan da ölümden de "geriye kalan sessizliktir."

Kaynakça

BARBARAS, Renaud (2015) "Vücudun Fenomenolojisinde Tenin Ontolojisine", *Merleau-Ponty*, Yazan ve Yayıma Haz. Emre Şan, ss. 327-379, İstanbul: Say Yayınları.

CANETTI, Elias (1984) *Sözcüklerin Bilinci*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayıncılık.

ESENYEL, Zeynep Zafer (2017) "Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?" *Cogito 88* (Sonbahar 2017), ss. 106-136.

GRANADE, Erdem (2017) "Cogito", *Dünyanın Teni*, Yay. Haz. Zeynep Direk, ss.111-126, İstanbul: Metis Yayınları.

HEGEL, G. W. F. (1991) *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1995) *Nedir Bu Felsefe?* Çev. Ali Irgat, İstanbul: AFA.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1964) *Signs*, ing. çev. Richard C. McCleary, Evanston IL.: Northwestern University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2015a) "Algının Fenomenolojisi (Önsöz)", *Merleau-Ponty*, Yazan ve Yayıma Haz. Emre Şan, ss.199-220, İstanbul: Say Yayınları.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2015b) "Algının Fenomenolojisi (Vücut)", *Merleau-Ponty*, Yazan ve Yayıma Haz. Emre Şan, ss.221-303, İstanbul: Say Yayınları.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2004) *The Phenomenology of Perception*, ing. çev. Colin Smith, New York: Routledge.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2017). "İnsandaki Metafizik", *Cogito 88* (Sonbahar 2017), ss. 27-44.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2006) *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, İstanbul: Metis Yayınlan.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2005) *Algının Önceliği ve Felsefi Sonuçları*, çev. Yusuf Yıldırım, İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1968) *Visible and Invisible*, ing. çev. Alphonso Lingis, Evanston IL.: Norhewestern University Press,

TAPINÇ, Merve Rümeysa (2017) "Kuramsal Bilgi ve Algısal Deneyim", *Dünyanın Teni*, Yay. Haz. Zeynep Direk, ss. 52-73, İstanbul: Metis Yayınlan.

TOADVINE, Ted (2017) "*Musica Universalis* ve Doğanın Hafızası", çev. Tuncay Saygın, Cogito 88 (Sonbahar 2017), ss. 193-214.

ŞAN, Emre (2015) *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları.

4. LEVINAS: YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE

GÜLAY ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ[1]

1. Levinas'ın Amacı

Geleneksel felsefi düşüncenin 'Varlık/Hakikat' arayışı ve varolanların Varlık'la ilişkisi sorunsalına yönelik belirlemelerinin, Varlık'tan itibaren kendini özgür bir self olarak konumlandıran düşünen töz anlayışına bir ret olarak düşünülebilir Levinas'ın düşünsel çabası. Bu açıdan Levinas felsefesi, gerçekliği Varlık'la özdeşleştiren geleneksel felsefenin aksine, gerçekliği 'var olmayanla, yoklukla, asla şimdide mevcut olmamış olan geçmişle' özdeşleştirerek, felsefi düşünceye farklı, kökensel olarak yeni bir bakış açısı getirir. Ama burada söz edilen yokluk, 'görünüşün/oluşun/geçicinin' karşısında bu oluşu belirleyen ve oluşun varlık nedeni olan 'görünmeyenin/Bir'in/Idea'nın yokluğu değil, aksine şimdinin mevcudiyetine tabi kılınamazın, kavranılamazın, ele geçirilemezin yokluğudur.

Levinas'ın Batı felsefesine yönelik eleştirileri, varlığın felsefeyi ele geçirişine, bu ele geçirişin yarattığı felsefi söylemin, kendi tekilliklerinde biricik olan varolanları/duygulanımları/olayları/başkalıkları, Aynı'nın hegomanyası altında bütünleştirme, başkayı başkalığından etme girişimi üzerinedir. Levinas'a göre "Batı felsefesi genellikle bir ontolojidir: Varlığın kavranışını sağlayan orta ve nötr bir terim aracılığıyla ötekinin Aynı'ya bir indirgenmesi"(Levinas 1969: 43). Batı felsefesi, dış gerçeklik ile bu gerçekliği temsil eden düşüncenin gerçekliğe ilişkin bilgisinin upuygunluğunu, varlığın açımlanması olarak düşünür. Böylece bilginin Ben'i, yöneldiği başkayı bir kavrayış nesnesine dönüştürerek, kendi içselliğinde özümser ve Aynı'ya dönüştürür. Kendi dışına çıkarak kendi-olmayanı kavrama/anlama çabasında benin, bilgisini elde ettiği öteki, artık bene dışsal-yabancı-düşman olmayan, benin üzerinde egemen olduğu, kendi aynılığına indirgediği, bilgisi/ışığı aracılığıyla kendi beniyle bütünleştirdiği, gizemi kaybolmuş, aydınlatılmış, sahiplenilmiş bir aynıdır. Benin kendiyle özdeş özgürlük oyununda her dışa açılmanın, dışta olanı sömürerek kendine geri dönmesi, geçmişin gizemlerinden ve geleceğin öngörülemezliğinden kaçarak gizemli, rastlantısal ve yabancı her şeyi kendi rasyonel anlaşılırlık koşullarına indirgeyerek, kendi özdeşliğine geri çekilmesi olgusunu Levinas, gezdiği topraklarda hiçbir şey almaksızın yeniden evine dönen Ulysses'in macerasına benzetir. Levinas Aynı'nın Başka'ya doğru hareketini, kendi evine geri dönen Ulysses'in yolculuğunun aksine, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden İbrahim'in

[1] Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

yolculuğuyla özdeşleştirir (Levinas2003: 134).

Epistemolojik özne, bilginin nesnesine uygunluğu açımlayan ışık aracılığıyla kendini dünyadan koparıp, ürettiği evrensel yasalara tabi kıldığı şeyler dünyası üzerinde kendine yeterli, özerk bir özne haline gelir. Rasyonel aklın başkalığı açığa çıkarma girişimde anlaşılır kıldığı dünya, özerk benin kendiyle özdeşleştirdiği, kendinin bilinci olan, başkalıktan yoksun varlık olarak açımlanan bir dünyadır. Levinas varlığın temel olayını kendinin düşüncesine, düşüncenin düşüncesi olan düşünceye indirgeyen bu anlayışı 'idealizm' olarak adlandırır (a.g.,133). Bireyleri bireyselliklerinden ziyade düşünen öznedeki üçüncü bir terimin genelliğine dayandırarak kavramaya çalışan ontolojinin beni, 'benim-için-olma' olgusu aracılığıyla varlığı anlamaya çalışır. "Varlığı kavramaya yönelik bu çaba, tüm deneyimi totalizasyona bu indirgeyiş, dışarıda hiçbirşeyin bırakılmadığı bu emperyalizm, nötr bir terimin, ışığın başkalığından mahrum kıldığı bu varlık ilişkisi, ötekine-rağmen benin kendi özerkliğini sürdürme ve ona sahip olma girişimi bir egoizmdir; bu nedenle ilk felsefe olarak ontoloji bir güç felsefesidir" (Levinas 1969: 44,46).

Tüm felsefe tarihini varlığın unutulmasıyla özdeşleştiren Heidegger felsefesinde varlığın, zamansal olarak açımlanan varlık kavrayışından ayrılmaz olduğunu düşünen Levinas için bu anlamda varlık, öznelliğe, özgürlüğe, yiğitliğe bir çağrıdır. Varlığın varolanlar üzerinde üstünlüğünü doğrulayan Heidegger düşüncesi ötekiyle ilişkiyi, varlıkların varlığıyla bir ilişkinin altına yerleştirir; özgürlüğü adaletten önemli görür (a.g., 45). Varlıkla ilişkinin, ötekiyle ilişkiye önceliğinde biçimlenen bilgiye dayalı insan özgürlüğü böylece anonim varlığa itaate dönüşür. Levinas'ın Heidegger'e itirazı, her şeyi kuşatan varlığın hegemonyası üzerinedir. Varlıktan itibaren Dasein, kendi varlığında varlığı soru konusu olan bir varolan olarak, kendini sorgulaması aracılığıyla varlıkla ilişkilidir. Böylece otantik Dasein'ın özgürlüğü varlığa tabiiyete dayanır. Varlığın açıklığında, bu açıklığa açık olmanın farkındalığıyla otantik Dasein, varlığın örtüsünü açmaya yönelik yazgısında, kendi aynılığının üstünlüğünü doğrulayarak, Levinas tarafından onun mahkum ettiği Batı felsefesi geleneği içine yerleştirilir.

Levinas'ın Heidegger'i de içine alan tüm Batı felsefesine yönelik reddi, bu ontolojik düşünsel izleğin bireyleri bireysel özgünlüklerinden soyutlayan evrensel hakikatler ve indirgeyicilik aracılığıyla radikal, ele geçirilemez, kavranılamaz başkalığı nötürleştirme çabasının yarattığı, şiddete dayalı bilgi tahakkümü üzerinedir. Ontolojinin kavrayan, kendine mal eden, egemen öznesi yalnızca ötekilerin başkalığını aynıya indirgemez, aynı zamanda kendi başkalığını da kendinden mahrum kılar. Böylece varlığın ontolojik ben üzerindeki egemenliği de onaylanmış olur. Felsefi geleneğin varlığın tahakkümü altında açımladığı ontolojik homojen dünyaya Levinas'ın yanıtı, çoktan geçip gitmiş bir geçmişe ya da henüz var olmamış bir geleceğe açımlanan heterojen çokluğa dayalı etik açıklık olacaktık. Yalnızca 'benim-için-olma'nın yarattığı günahın farkındalığı aracılığıyla daimi bir suçluluk bilinci, 'öteki-için-

olma'ya' dönüşecektir. Böylece Levinas gerçek öznelliği, Ben'in egemen özgürlüğünde değil, Ben'e mutlak yabancı kalan başka'da açımlayarak ontolojinin öncelliğini kesintiye uğratır. Böyle bir öznelliğe ulaşmanın yolu, varolanı (ben'i) varlıktan mutlak olarak ayırmak, varlığın dışında konumlandırmakla olanaklıdır. Varlığın ötesine, aşkınlığa ulaşan etik özne, bu mutlak dışsallık aracılığıyla gerçek öznelliği elde eder.

2. Varlıktan Çıkış

Aşkınlığın olanağını varlıktan/olmaktan (*etre*) çıkışta arayan Levinas'ın bu çabası Heidegger'in Varlık (*sein*) ve varolanlar (*seinde*) arasında yaptığı ayrıma dayanır (Heidegger 2001: 22-26). Heidegger varlığın anlamı sorusunun, varlık ile varolanlar arasındaki bu ayrımdan hareketle düşünülebileceğini vurgularken, Levinas Heidegger'in aksine varlığın ya da olmanın dehşetinden söz eder. "İnsan, varoluşu ile varlığı arasındaki bir ikilik olarak ortaya çıkar" (Levinas 2003: 55). Bu ikilik, insanın varlığa/olmaya kaçınılmaz yazgısının göstergesidir. Ben kendisine zincirlenmiş, olmanın kaçınılmazlığıyla kuşatılmıştır. Ben ile kendilik (*ipseity*) arasındaki bu ikilik, varlığa bu maruziyet, varolanın varoluşuna bu bağımlılığı, ben'in varlıktan/olmaktan kaçış ihtiyacını açığa çıkarır. "Kaçış, kendinden çıkma, zincirlerin bağımlılığını kırma, benin kendisi olma olgusunu (kendisiyle özdeşliğini) kırma ihtiyacıdır" (a.g.). Levinas'ın burada betimlediği kaçış ihtiyacı, nerdeyse belirsiz olan, yalnızca kendi varoluşuna zincirlenmiş olmanın farkındalığının yarattığı, çıkışın olanaksızlığının duyumsandığı ıstırapta ortaya çıkar. "Istırabın temeli, bu oyunu kesintiye uğratmanın, varlığa çakılı olmanın yarattığı kaçışın olanaksızlığına dayanır" (a.g., 52).

Levinas varlık ve kendilik sorunsalını özdeşleştirerek, varlıktan ve özdeş kendilikten çıkış olanağını aramaktadır. Böylece Levinas'ın çabası, varlıktan dolayısıyla bir varolan olarak insanın kendi varoluşuna zincirlenmişliğinden çıkma (*excendence*), mutlak olarak ele geçirilemez aşkınla karşılaşmanın yaratacağı etik öznelliğe ulaşma arzusudur.

Varoluştan Varolana'da (De L'existence a L'existant) Levinas varolana musallat varoluşu, Var (*İlya*) olarak adlandırır. Var, varolandan (isimden) soyutlanmış, fiil haldeki varlığı, saf varlık olayını ifade eder:

> Her şeyin, varlıkların ve kişilerin hiçliğe dönüşünü tahayyül edelim. Saf hiçlikle mi karşılaşacağız? Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra herhangi bir şey değil, var (l1ya) olgusu kalır geriye...Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra öznesi olmayan (impersonnel) varolmanın güçler alanı vardır. Ne özne ne de ad olan bir şeydir o. Artık hiçbir şey olmadığında kendini dayatan varolma olgusudur.. Anonimdir: Bu varoluşu üstlenen ne bir şey vardır ne de bir kimse...Saf varolmanın kaçınılmazlığı olarak vardır o. (Levinas 2005: 66)

Var'ın etkinliğinde bu faaliyeti yürüten bir özne yoktur; yalnızca olma fiilinin gerçekleştiği, anonim, kişiliksiz bir güçler alanı söz konusudur. Var'ın kendini anonim

bir mevcudiyet olarak duyumsattığı bu olayda saf hiçliğin olanaksızlığı açığa çıkar. Varolana, hiçliğe, her türden olumsuzlamaya ve olumlamaya dirençli bu olay, durmaksızın devam eden, sınırsız, her şeyi kaplayan bir dehşettir. "Her olumlamanın ve yadsımanın ardında bu varlık ortamı, bu varlık yeniden belirir" (a.g., 67). Levinas'ın sınırsız kuşatıcılığından dolayı kötülük olarak nitelendirdiği Var, ölmenin, intiharın imkansızlığını gösterir. Varlık üzerinde egemen olma çabası olarak intihar, sınırsız doluluğuyla Var'ın öznenin hakimiyetini olanaksızlaştırdığı umutsuz bir girişimdir. Çünkü kişinin varlığın saçmalığına yiğitçe meydan okuması olarak intihar, Levinas'a göre kişinin kendi varlığına son vermesi, kendini kişiliksizleştirmesidir. Dolayısıyla varolansız varoluş olarak belirginleşen bu olay, kişinin hiçleşme olanağını ortadan kaldırarak, varlığa mahkumiyetin yarattığı bir ıstırap duygusunu açımlar.

Levinas'ın varolansız varoluş düşüncesinde öznenin (ismin) yokluğu, hareketin yokluğuna gönderim yapar. Her şeyin hiçliğe dönüşünden sonra Var'ın sınırsız doluluğunu duyumsayan bir öznenin var olması gerekir. Var'ın kendiyle doluluğunda mevcut özne, hareketsizliğe, dışarıya çıkamamaya, hakimiyetin olanaksızlığına, kuşatılmışlığa tabidir. Buradaki özne henüz kişiliğe sahip olmayan, reflektif düşüncenin öznesi olmayan bir nesne-öznedir. Levinas'ın varlık ve varolanlar arasındaki Heideggerci ayrıma vurgusu ve Heidegger'e zıt olarak varolansız bir varlık düşüncesi, onun etik öznelliğin olanağı arayışına gönderim yapar. Heidegger'de varolma daima varolanda kavranır. Bu nedenle Heidegger'de benimkilik (*jemeinigkeit*) terimi, varolmaya daima bir insan varlığının sahip olduğu gerçeğini ifade eder (Chanter 2001: 151). Levinas'da kendi olmak, kendinden itibaren değil, mutlak dışsallıktan itibaren gerçekleştirilebilir bir olaydır. Var ile varolan arasındaki Levinascı ayrılık, dışa açılmanın koşuludur. Varlıktan kopan bir varolan, aynı zamanda da kendi özdeşliğinden koparak, başka olana yer açacak ve Var'ın sınırsızlığını sınırlandıracaktır. Ama eğer Var bir ebediyet ise, varolan Var'dan çıkmanın olanağını nasıl bulacaktır?

Levinas Var'ın tahakkümünden çıkış yolunu bilinç (ben) olma olgusunda bulur. "Bilinç, Var'ın anonim teyakkuz halinden bir kopuştur, bir hipostazdır; bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği bir duruma gönderim yapar" (Levinas 2005: 70). Hipostaz yoluyla varolan, kendi varoluşu üzerinde hakimiyet kurarak, özgür bir öznelliğe dönüşür. Bu açıdan isim olarak belirginleşen, yüklemine hakim varolan, Levinas açısından bir yiğitliği, egemenliği ifade eder (Levinas 1978: 98). Hipostazla birlikte öznenin hareketi başlar; varlıktan çıkış, ilk özgürlük, ilk anlamın ortaya çıkışı söz konusudur burada. Var'ın anonimliğinde belirlenmemiş, bilinçsiz, kişiliksiz, bilinçsiz, salt mevcut özne, hipostazla birlikte kendini belirleme formu kazanır. Ama bu kendini belirleme, kendinden itibarendir. "Yani varolma ona aittir ve tam da bu varolma üzerindeki hakimiyet dolayısıyla, varolan yalnızdır" (Levinas 2005: 71). Var'ın anonimliğini kırıp, dışa çıkarak kendine bir belirlenim sağlayan, sürekli varolma işiyle meşgul ben, kendiyle özdeşleşmeye çabalar. Levinas'ın bilincin ortaya

çıkışını ilk özgürlük olarak nitelendirmesinin nedeni, Var'dan çıkışın yarattığı bu özgürlüğün, başkaya açılmaktan ziyade, kendine bağımlılığa dönüşmesidir. Bu anlamda Levinascı gerçek özgürlük, başkayla etik ilişkiden, öncelikli başkadan itibaren olanaklı olacaktır. Kendinden (kendi varlığından) çıkış aynı zamanda kendine dönüşü içerdiği için, "varolan, özdeşleşmesi dolayısıyla çoktan kendi üzerine kapanmıştır; monad'dır, yalnızlıktır o" (a.g., 71). Var'ın mahkumiyetinden kurtulan ben, kendi üzerine dönerek kendine mahkumiyete dönüşür.

Levinas hipostaz olayını şimdiyle özdeşleştirir (Levinas 1978: 72). Şimdi, öznenin başlangıcına gönderim yapar. Zamansız ve tarihsiz Var'ın bağrından bir yırtılma olarak doğan özne, kendi zamanının yaratıcısıdır. Ama öznenin zamanı olarak şimdi, geçmiş ve geleceğe sahip olmayan, sürekli şimdi olarak varlaşan bir zamandır. Çünkü doğan özne, Var'dan ya da geçmişten koptuğu için tarihsizdir; başkaya açılmadığı için geleceksizdir; sürekli kendi varlaşma işiyle meşgul, şimdiye kilitlenmiş bir öznedir. "Şimdi, tam da kendinden itibarenin gerçekleşmesinin bir tarzı olduğu içindir ki, daima uçup gitmedir" (Levinas 2005: 72). Levinasın kendiyle özdeş öznenin zamanı olarak betimlediği şimdi, hiçbir şekilde zaman demek değildir. Çünkü Levinas'da zaman, başkayla ilişki aracılığıyla başlar. Oysa şimdiye yazgılı özdeş özne, aşkına açımlanmaksızın, kendiyle birliğe, içkinliğe tabidir. Dolayısıyla hipostatik zaman, monadik öznenin egolojik zamanıdır. Monadik öznenin kendine zincirlenmişliğini Levinas, öznenin maddeselliği olarak adlandırır (a.g., 75). Maddesellik, ben'in kendine çakılmışlığının, yalnızlığının ifadesidir. Levinas'ın kastettiği yalnızlık, öznenin hiç kimsenin bulunmadığı bir dünyaya kapatılmışlığını değil, kendine zincirlenmişliğini anlatır. "Varoluş ile varolan arasındaki ilişkide, anda ya da şimdide mutlak olan şey, varolanın varoluş üzerine uyguladığı egemenliğe ve aynı zamanda varoluşun varolan üzerindeki ağırlığına dayanır" (Levinas 1978: 77). Şimdide mevcut özne kendi varlığından koparak, ona hakim olmasına rağmen, aynı zamanda kendi varlığına geri dönerek, Var'ın egemenliğini sonlandıramamıştır. Varoluşuna sahip olmanın duyumsattığı özgürlük, aslında varoluşuna zincirlenmişliğin farkındalığıyla özgür olmayışa dönüşür. Kendiyle meşgul olmanın zorunluluğu nedeniyle öznenin özgürlüğü, kendine ilişkin sorumluluğuyla sınırlandırılmıştır. "Özgür bir varlık zaten artık özgür değildir, çünkü kendisinden sorumludur" (Levinas2005: 75). Hipostazda açımlanan ben, bir yandan varlığın dışına çıkarak akışa tabi olur, diğer yandan bu akıştaki değişimler ben'in akış içinde kendini kaybetmesini sağlamaz. Kendine yabancılaşmadan (kendine-öteki olmadan) soyutlanmış ben, daima evine geri döner, kendiyle barışık olarak. Dolayısıyla dünyadan soyutlanmış, kendine mahkum ben'in tek sorumluluğu, kendine ilişkin sorumluluğudur; kendiyle özdeşliğini kaybetmeme, kendine öteki olmama amacıyla kendine maruz kalma sorumluluğudur.

Levinas ben ile kendi arasındaki bağı çözme, maddeselliğe dayalı yalnızlığı aşma olanağını, kişinin dünyadaki varoluşunun belirlediği gündelik yaşamda bulur. "Gündelik varoluşta, dünyada öznenin maddi yapısı belli bir ölçüde aşılır; ben ile

kendi arasında bir aralık belirir" (a.g., 86). Dünya içinde eyleyen özne şeylerle meşguliyetinde, kendine bağlanmışlıktan kurtulur, kendine belli bir uzaklık edinir. Bu anlamda varoluşunun yükü altında ezilmişliğin yarattığı ıstıraptan bir anlığına kurtulan ben, kendini unutma olanağı bulur. Bir nimetler toplamı olan dünya (a.g.), nimetlerin belirlediği sınırlanmışlık içinde, kendinin dışına çıkmadır. Ben'in nesnelerle ilişkisi, bu nesnelerin ötesine geçememe anlamında, nesneler tarafından sınırlandırılmıştır, ama yine de ben'in kendine mahkumiyetinden bir kırılmayı niteler. "Ben'in dünyada nesnelerle ilişkisi, keyif alma ilişkisidir" (a.g., 87). Hipostazın sürekli kendine dönen öznesi, gündelik hayatta nesnelerle ilişkisinde, bir süreliğine kendinden ayrılır ve varoluşunun ağırlığını duyumsamaz olur. Dünyadaki varolanlara keyif tarzında açımlanan ve kendinden uzaklaşan ben'in bu çabasını Levinas ilk ahlak, ilk feragat (a.g.) olarak niteler ve bu ilk ahlak ve feragatin aşılması gerektiğini söyler. Dünyadaki varoluş, bilgiye dayalı bir ışık ve aydınlığın yarattığı keyif duyumuna dayanır. Öznenin yöneldiği nesne, öznenin kavradığı, ele geçirdiği, sahip olduğu, aydınlatılmış, hiçbir gizemi kalmamış bir nesnedir. Bu anlamda görme, ele geçirilemezliğinden mahrum kılma anlamında, kendine mal etmedir.

Hipostazda ben'in kendiyle arasında bir uzaklıktan söz etmek olanaksızdır. Ama ben'in dünyayla ilişkisinde ben ve dünyadaki şeyler arasında bir mesafe vardır. Ben nesnelerden ayrıdır, ama aynı zamanda onlarla ilişkilidir. Dolayısıyla ilk anlamın nesnelerle ilişkide açığa çıkmasının nedeni, içsellik-dışsallık ayrılığının bilgi ve ışığa olanak tanımasıdır. Tamamen kendiyle dolu olan ve boşluğa ya da kırılmaya yer bırakmayan Var'ın anlamdan yoksun olmasının nedeni budur. Bilincin nesnelerle ilişkisinde, kendilerini ışık altında içselliğe veren nesneler, bilinç tarafından soğrulur. Çünkü ışık olarak bilgi, dıştan değil, içsellikten, bilinçten gelir. Böylece anlamın kaynağı aslında ben'in kendisidir. Bu nedenle Levinas'ın aşılması gerektiğini söylediği bu ilk anlam, aşkın olanın ya da dışsalın içsellikte özümsenip, başkalığından soyutlanmasına dayalı bir anlamdır. Keyif alma ve bilgi, nesneye yönelme arzusunun tatminiyle ben'in kendine dönmesini, kendini bulmasını ifade eder. Dünyaya bir gözlemci bakış açısından yönelen bilinç, akla dayalı genel ilkeler, yasalar ve kavramlar aracılığıyla, bilen bir ben olarak, öteki insan varlıklarını da içine alan yönelimin nesnelerini bir bütünlük içinde düzenleyerek kavramaya çalışır. Ben'in kendi bakış açısından düzenleyip, kavrayışa indirgediği dünya, sonuçta ben'in egemenliğine, bilgisine, iyeliğine sahip bir dünyadır. Levinas'ın idealizm olarak adlandırdığı bu yönelimsellik anlayışı ayrımı olumlar, ama ayrılığı değil. Ben şeylerden ayndır, ama evrensel aklın genelleştirici bilgisi aracılığıyla, şeylerle mutlak ayrımını olanaksız kılar. Aklın zaferi, ben'in kendine, kendi evine yazgısallığı olan yalnızlığını aşma önünde bir engeldir. İlk ahlak, ilk özgürlük, ilk feragat, aşkınlığın olanağını sezindirme anlamında önemli olmasına rağmen, tekbencilikten kurtarmaya, başkaya (autre) açılmaya yeterli değildir.

3. Ölümün Başkalığı

Levinas'ın etik öznelliğe, yani kişinin kendi olmayı sürdürürken aynı zamanda kendinde kendinden başkası olma olanağının nasıllığına, kendini gerçekleştirmenin otantik yolunun neliğine ilişkin yanıtı, başkasıyla (autrui) onun başkalığının indirgenemez açıklığında serimlenen bir ilişki içinde olma şeklindedir. Bu açıdan Levinas otantik kendiliği ve mutlak başkasıyla (autrui) etik ilişkiyi, ölümlülük ve ahlak arasındaki yadsınamaz bağlantılılık aracılığıyla açıklar; dolayısıyla Heidegger'in "ölüme-doğru-varlık" analizinin reddine dayalı bir ölüm açıklaması sunar.

Heidegger ölümü, kendi varlığında varlığı kendisi için bir sorun olan Dasein'ın, kendi varlığını anlama ve otantik olma olanağı olarak açımlar. "Ölüm kendini Dasein'ın en yakın, ilişkisiz ve aşılamaz olanağı olarak açığa çıkarır" (Heidegger 2001: 294). Ölüm, Dasein'ın sonudur ama Heidegger ölümü bir olay olarak değil, Dasein'ın varoluşsal bir fenomeni olarak düşünür. Ölüme-doğru-varlık olarak Dasein, ölüme doğru varlığında, kendi olanaklarının açıklığında daima kendi önünde olan, kendini yaratan bir varlıktır. Dasein'ın mutlak olanaksızlığının olanağı olarak ölüm (a.g.), her durumda Dasein'ın üstlenmesi gereken, kendininki kılması gereken bir olanaktır. "Ölüm her durumda benimkidir" (a.g., 284). Ölüm Dasein'ı olanak olarak açığa çıkarır. Bu açıdan kendinin önünde olan Dasein, ölümün açımladığı kendi olanaklarına ya da geleceğe doğru kendini yönlendiren bir varoluştur. Dolayısıyla Heidegger'in açımladığı ölümün fenomenolojik anlamı, son olmak değil, sona doğru olmaktır. Ölümün belli bir gelecekte olacak kaçınılmaz kesinliğinin farkındalığı, Dasein'ın otantik varoluşunun koşulunu oluşturur. Ama Dasein'ın en yakın olanağı olarak ölüm farkındalığı, Heidegger'in "Onlar" dediği gündelik inotantik varoluşta açığa çıkmaz. Gündelikliğinde Dasein, öleceğini bilir ama kendi ölüm olanağını 'henüz değil' olarak yorumlar. İnotantik Dasein için ölüm hep varolan ve daima başkalarının başına gelen bir olaydır. "Böylece benimki olan ve hiçkimsenin benim yerimi alamadığı ölüm, Onlar'ın karşılaştığı kamusal bir olaya dönüştürülür" (a.g., 297). İnotantik Dasein'ın ölümden kaçma tavrında gizlenen şey, ölümün ilişkisel olmayan, aşılamaz ve Dasein'a ait olanaklılığıdır. Kişinin kendine en çok ait olanağından kaçış, bu olanağın açımladığı Dasein'ın kendine ait diğer olanaklarının da farkındalığını engeller ve Dasein'ın kendisinin olmayan, Onlar'a ait olanakları benimseyerek 'düşmüşlük' (a.g.e, 299) içinde kaybolmasına neden olur.

Dasein'ı ölüm olanağıyla karşılaştıran ruh hali, endişedir (angst). "Ölüme atılmışlık Dasein'da endişe aracılığıyla kendini açığa çıkarır" (a.g., 295). Endişe, Dasein'ın kendi en yakın ölüm olanağını üstlenmesine ve sona doğru varlık olarak kendi varoluşunu sürekli bir kaygı içinde kendi varoluşunu gerçekleştirmesine olanak verir. Dasein'ın kendi varlık olanaklılığının karşısında duyumsadığı endişe, onun kendi varlığına yönelmesini, sürekli uyanık ve tetikte olmasını gerektirir. Ölümün açımladığı olanak, Dasein'ın gündeliklikte el altında hazır bulduğu bir olanaktan ziyade, Dasein'ın varlığının bir olanağıdır; en uç olanağıdır. Böylece Heidegger için Dasein, aşılamaz bir olanak olan ölüm karşısındaki endişe olarak, kendi varlığının

'olanaklılık' olduğunu fark eder. Ölümün en uç olanağı, ölüm öngörüsü aracılığıyla gerçekleşir. Öngörme, kendi önünde olan olarak Dasein'ın kendine ait olanakları açımlar. Ölümün öngörüsü, ölümün Dasein için bir olanak olduğunu, yani varoluşun bir bütün olarak olanaksızlığının olanağı olduğunun otantik farkındalığıdır. Böylece otantik Dasein, kendine en has olanağın ya da ölümün farkındalığıyla, her an kendine ait olanaklar içinde kendini gerçekleştirme kaygısıyla özgürce eyler. "Olanağın öngörüsü olarak ölüme doğru varlık öncelikle bu olanağı olası yapan ve olanak olarak onu özgürleştiren şeydir" (a.g., 307). Ölümü her Dasein'ın kendi varlığına ait bir olanak olarak gören Heidegger, Dasein'ın yalnızca kendi ölümünde açımlanabileceğini düşünür. "Ölümün Dasein'a aitliği, Dasein'ın ötekilerle ilişkisinin bozulmasına neden olur (a.g., 294) ve ölümün ilişkisel olmayan (non-relationalpossibility) karakterini açığa çıkararak Dasein'ı bireyselleştirir" (a.g., 308). Ölüm öngörüsü, 'Onlar' içinde kaybolan ve onlara ait olanakları benimseyen Dasein'ı özgürleştirir. Ölümün aşılamaz olduğu gerçeğinden kaçmadan, bu aşılamaz olanağı üstlenerek Dasein, olanağın açıklığındaki olanaklar arasında gerçekten kendisine ait olanakları benimser. Böylece ölüm öngörüsünün endişe aracılığıyla açığa çıkardığı Dasein'ın kendi varlık farkındalığı, onun ilgi ve çıkara dayalı gündelik dünyadalığından geri çekilmesini, Onlar tarafından belirlenmişlikten özgürleşmesini sağlar. Artık Dasein için temel soru, kendi varlık sorusudur. Varlığı kendisi için bir sorun olan otantik Dasein'ın ilgisi, dünya içre şeylerden ziyade, ölüme yönelmiştir. Çünkü yalnızca kendi en has olanağı olarak ölümü üstlenmesi aracılığıyla Dasein, şeylere gündelik yönelmişliğinin ve Onlar içinde kaybolmuşluğunun açığa çıkardığı anlamların ötesinde, varlığın anlamına açıklıkta otantik olur. Dolayısıyla Heidegger'de Dasein'ın varlığı ile varoluşu arasında otantik ölüm öngörüsünün olanaklı kıldığı karşılaşma, öteki Dasein varlıklarını içermeyen, salt tekil Dasein'ın kendi varlık belirlenimidir. Ölüm öngörüsüyle Dasein'ın sürekli bir 'kendisi olma', 'olmaya açıklıkta sürme' çabası, kendi varlığının yaratıcısı olma olgusu, varlığın unutulmuş anlamını açığa çıkarır.

Bununla birlikte Heidegger'e göre ölüme-doğru-varlık, kendi en has olanağı olarak ölümle yüzleşip, bu olanağı üstlenerek kendi varlığını gerçekleştirmede kararlı olmalıdır. Dasein'ın kendine ait olanaklar aracılığıyla kendi varlığının açıklığında, kendini olmaya bırakması, yaşam boyu devam edecek bir sürekliliği gerektirir. Bu nedenle Heidegger kararlılığın (resoluteness), "kaygının nesnesi olan ve kaygı olarak olası olan otantiklik olduğunu" söyler (a.g., 348). Kendi ölüm öngörüsünün açıklığında yaşayan yani kararlı olan Dasein otantik olur; dolayısıyla Dasein'ın kendini, ölüme-doğru-varlık olarak otantik kavrayışının kararlılığı, Dasein'in öteki Dasein'larla otantik ilişkilerinin olanağını oluşturur.

Levinas'ın ölüm açıklaması öncelikle, yalnızlığından kurtulmak için dünyadaki nesnelere yönelmiş öznenin, bu yönelmişlikte kendi varlık doluluğunu yeniden duyumsamasının neden olduğu ıstıraba dayanır. İhtiyacın belirlediği çabada, ıstırap ve

zahmette özne kendi yalnızlığının trajedisiyle yüzleşir. "Her türlü sığınmanın yokluğunun göstergesi olan ıstırap, varlığa doğrudan doğruya maruz kalmaya ve kaçmanın ve geri çekilmenin olanaksızlığına dayanır" (Levinas 2005: 95). Levinas ısdırabı yalnızca varoluşun doluluğun duyumsanmasının yarattığı bir duygu olarak sunmaz, aynı zamanda ölümün yakınlaşması olarak açıklar. Bu anlamda ölüm, bedenin çektiği fiziksel acı ve ıstırap içinde yakalanan bir olgudur: "Sanki ıstırabı oluşturan, geri çekilme boyutunun bütünüyle yokluğuna rağmen bir olayın olacağı serbest bir alan hala varmışçasına; sanki bir şeyden endişelenmeye hala lüzum varmışçasına; sanki ısdırapta örtüsü sonuna dek kaldırılmış olan olayın ötesinde bir olayın arifesindeymişizcesine" (a.g., 96). Fiziksel acıya maruz, ıstırap içinde özne kavranılamaz, bilinmez, gizemli bir olay olarak yaklaşan ölümü duyumsar. Ölümün mutlak olarak bilinemez olan bir gizem olarak duyumsanması, öznenin deneyime dışsal olan ve ışığa direnen bir ötede olanla ilişkisini açığa çıkarır. Özne gizemle ilişkidedir. Bu anlamda özne, kendi özgür bilinç etkinlikleri aracılığıyla kavrayamadığı ölüm olayı karşısında tamamen edilgindir. Hipostazın şimdisinde özgür özne, ışığın dolayımı aracılığıyla nesnesinin bilgisine ulaşarak onu aynıya indirger. Bilgi aracılığıyla şeyler üzerindeki bu hakimiyet öznenin aktifliğinin, yiğitliğinin ve iktidarının bir göstergesidir. Öznenin üzerinde hakimiyet kuramadığı bir olay olarak ölüm, öznenin yiğitliğin sonuna işaret eder. Fiziksel acı ve ısdırapta duyumsanan ölümün yakınlığı, hipostazın kendine yeterli öznesini güçsüz, yetersiz ve zayıf kılar. Bu, artık öznenin bir özne olmadığının göstergesidir. Ölümün yakınlığını duyumsayan, hasta yatağında ıstırap içinde öznenin edilginliği, artık özgür özne olarak üzerinde kendi gücünü uygulayamadığı ve kendi iktidarının göstergesi olan kendi varlık alanına dışsal olan bir olaya maruziyetini ifade eder.

Levinas'ın ısdırapta kendini duyumsatan ölüm çözümlemesi, Heidegger'in Dasein'ın kendine en has olanak olarak üstlendiği ölüm açıklamasından oldukça farklıdır. Heidegger için Dasein'ın son olanağı olarak ölüm, onun kendine ait diğer olgusal olanaklarını açımlayan bir olanaktır ve Dasein'ın ölüm olanağını yakalamasını sağlayan ruh hali endişedir. Oysa Levinas'da özne bedenin çektiği ıstırap ve acı deneyiminde ölümün yakınlığını duyumsar. Heidegger'de ölüm olanağının farkındalığını duyumsatan endişe, Dasein'ın gündelik dünyadalığını kesintiye uğratır ve ötekilerle ilişkilerini bozarak Dasein'ın kendine, kendi varlığına dönüşünü olanaklı kılar. Ölüme-doğru varlığında ölüm olanağını üstlenen otantik, kararlı Dasein, kendine ait olma potansiyelinin kavrayışıyla, varlık anlamının özgür yaratıcısına dönüşür. Levinas'a göre Dasein'ın son olanak olan ölümü kavrayışı, onun yiğitliğinin ve özgürlüğünün göstergesidir (Levinas 2005: 97). Varoluşun son olanağını üstlenen otantik Dasein, ölümü kavrayan, ölümün sunduğu kendine özgü olanaklan seçen ve bu olanaklara doğru kendini yaratan özgür bir varlıktır. Bu açıdan Heidegger'de ölüm, Dasein'ın aktifliğinin ve özgürlüğünün, dolayısıyla olanaksızlığın olanaklılığının göstergesiyken, Levinas'ta ölüm, öznenin edilginliğini ve 'olanağın olanaksızlığını' (Levinas 1969:235) açımlar. Olanak, '...e bilme' anlamında öznenin muktedirliğini,

şeye yönelik kavrayışını ve şeyi kendi bilgisinde içselleştirmeyi belirtir. Oysa Levinascı anlamda olanağın olanaksızlığı, özgürlüğün sonuna, öznenin mutlak dışsal olanla yönelimsel ilişkisinin olanaksızlığına ve onun karşısındaki edilginliğine gönderim yapar.

Ölüm karşısında öznenin edilginliği, ölümün hipostatik öznenin şimdisine mutlak aşkınlığını gösterir. Bu nedenle Levinas ölümün asla bir şimdi olmadığını, üstlenilemez bir gelecek olduğunu söyler (Levinas 2005: 98). Ölüm, şimdide eyleyen ve olasıya hakim olan yiğit öznenin kavrayamadığı, dolayısıyla yiğitliğinin olanaksızlığını gösteren bir olaydır. "Levinas için ölüm, olası bir geleceği kavramak ya da onunla yüzleşmek değil, daha ziyade bir geleceğin olanaksızlığıyla yüzleşmektir" (Cohen 2006: 30). Deneyim alanının dışında olduğu için, ölümün üstlenilemez geleceği, hiçliğin olanaksızlığını açığa çıkarır. Hiçleşmek, varoluşa hakim öznenin ölümü üstlenmesi anlamına gelir. Ama Levinas Hamlet'in ölümün üstlenilemezliğine tanıklığına gönderim yaparak (Levinas 2005: 100), ölümün aşkınlığı karşısında öznenin mutlak edilginliğini, projesizliğini vurgular. "Projesiz bir olay olarak ölüm, bir sürpriz olarak gelir ve tüm sistemi bozar ve totalizasyonu dağıtır" (Levinas 1999 : 155). Ölümle ilişki, mutlak olarak başka olanla, varoluşu başkalıktan oluşan bir şeyle ilişkidir. Dolayısıyla ölüm, hipostatik öznenin yalnızlığını kırıp, parçalayarak, öznenin varoluşunda başkaya yer açar. Başka, varoluşun çoğul olduğunu gösterir. Bu anlamda çoğulluk, varoluşuna bağlı şimdinin öznesinin, ölümde kendine yabancılaşmasını açığa çıkarır. Benimle ortak bir varoluşa sahip olmayan başkayla ilişki, onun başkalığını oluşturan gizemle bir ilişkidir.

Bununla birlikte ölüm öznenin hem kendi hakimiyetine son verir, yalnızlığını kırar hem de aynı zamanda özneyi ortadan kaldırır. "...böylece başka olduğu, varoluşumun yabancılaşması olduğu ilan edilen bir ölüm benim ölümüm müdür hala? Ölüm yalnızlıktan bir çıkış yolu açıyorsa, bu yol yalnızlığı, öznelliğin kendisini ezmeye varmayacak mıdır?" (Levinas 2005: 103). Levinas'ın sorusu, aşkınlıkta benin korunmasının nasıl olanaklı olacağına ilişkin sorudur. Mutlak başka olarak ölümle ilişki, aşkınlıkta öznenin yitimi olduğu için, bu ilişki ilişkisiz bir ilişkidir. Oysa Levinas'ın aradığı ilişki, öznenin ölümü bir olanak olarak üstlenmeksizin, ölüm olayı tarafından yok edilmeksizin, kendi olarak kalıp, aynı zamanda da ölümü üstlenmesi şeklinde bir ilişkidir. Öznenin yalnızlığını kıran, varoluşunu çoğaltan, aynı zamanda da özneyi ortadan kaldırmaksızın, onun öznelliğini koruyan başka, öznenin üstlenmediği, maruz kaldığı bir olay olarak gelir. "Ölümle ilişki radikal bir gelecek açar, ama ölümün sunduğu gelecek zaman değildir henüz" (a.g., 105). Oysa Heidegger'de ölümün sunduğu gelecek, otantik Dasein'ın ekstatik zamansallığında ölüm öngörüsüyle üstlendiği, tasarladığı ve kendinin kıldığı bir gelecektir. Olanaksızlığın olanağı olarak düşünülen ölümde, Dasein kendi ölümünü üstlenerek, ölümün açımladığı geleceği geçmiş ve şimdiyle ilişkilendirerek, kendi bütünlüğünü zamansallıkta olanaklı kılar. Levinas'ta ölümün geleceği, benimki yapılamaz, aşılamaz ve üstlenilemez arı bir gelecektir. Ölümün sunduğu geleceğin zaman haline gelebilmesi için, bu geleceğin

şimdi ile ilişki kurması gerekir. Mutlak başka olarak ölüm, şimdide mevcut özneye mutlak olarak dışsal, üstlenilmez bir gelecek olarak kaldığı için, öznenin bu başkalıkla ilişkisini olanaksızlaştırır. Bununla birlikte Levinas'ta ölümle ya da başkayla (autre) ilişki, başkasıyla (autrui) ilişkinin temelini oluşturur. "Yalnızlığın ıstırap tarafından büzülmesine ve ölümle ilişkiye varmış bir varlık yerleşebilir ancak, başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine" (a.g., 102). Dolayısıyla başkasıyla ya da geleceğin şimdi ile ilişkisini kuran, yüz yüze ilişkidir. Böylece şimdide eyleyen öznenin başkası olan gelecekle kurduğu ilişkide açımlanan zaman, öznenin tasarlamadığı, karşısında edilgin kaldığı bir geleceği, başkasının geleceğini üstlenmesi aracılığıyla ortaya çıkar. Bu anlamda Levinascı ıstırap içinde özne, ölümün aydınlatılamayan gizemli karanlığı karşısında olanağın sınırında duran, ölümün başkalığı tarafından yakalanmış öznedir. Dolayısıyla Levinas'ın öznenin artık özne olmadığının duyumsandığı edilginlik açıklaması, öznenin etik öznelliğe doğru aralanan aralıktan (ki bu, ışığın aydınlatmadığı karanlık bir aralıktır) dönüşümünün ilk işaretini verir. Öznenin edilginliği, kendi varlık doluluğu içinde yalnızlığa mahkum, hareketsiz öznenin kendi dışına çıkmasına, ötede olana doğru hareket etmesine olanak tanıyan bir edilginliktir. Başkanın dolayımının mümkün kıldığı hareket, mutlak anlamda bilinemez başkalığın açımladığı virtüel alanda, geri dönmeksizin evinden ayrılan öznenin öngörülmez aşkınlığının ve otantik kendilik yaratımının olanağını oluşturur.

4. Ölümün Geleceği

Levinas ölümün açımladığı geleceği, saf, virtüel bir gelecek olarak tasarlar. Ölümün geleceği, ebediyen gelecek olarak kalır ve her türlü ışığa dirençli bir gizem olarak duyumsanır. Aynı zamanda ölüm bir cinayet olarak gelir. "Ölümde ben mutlak şiddete, gecedeki cinayete maruz bırakılırım" (Levinas 1969:233). Ölümün açımladığı şiddet, şimdinin egoist öznesinin egemenliğine yönelik şiddettir. Bu şiddet özgür istenci felç ederek, edilginliğe dönüştürür. Ama aynı zamanda ölüm, bir erteleme zamanı sunar. Mutlak, ulaşılmaz bir gelecek olarak ölümün, özne ile karşılaşmasının ya da geleceğin şimdiyle ilişkisinin olanaksızlığından daha önce söz edildi. Öznenin kendi ölümüyle karşılaşması, öznenin artık özne olmadığı ya da var olmadığı anlamına gelir. Levinas geleceğin (ölümün), şimdi (özne) ile ilişkisini yeni bir anlam perspektifinden açıklamaya çalışır. Ölümün ulaşılmaz geleceği, öznenin dönüşümüne, etik anlamın yaratımına, zamanın açılımına olanak sağlar. Bu açıdan ölümün açımladığı zaman, bir ertelenme zamanıdır. "Zaman, şiddete maruz ölümlü varlığın tüm varoluşunun ölüm-için-varlık olmadığı, ölümün amansız yaklaşmasının ortasında ölümden önce bir geri çekilme yolu olan 'henüz- değil' olduğu gerçeğidir" (a.g., 224). Özneyi kendi ölümünden ayıran zaman, özgürlüğün ertelenmesidir. Bu şekilde ölümün ve de özgürlüğün ertelenmesi olarak zaman, öznenin hem ölüm-için-olması hem de ölüme-karşı-olması anlamında, öznenin başkasıyla yüz yüze ilişkisine olanak sağlar. "Ölümden önce daima bir son şans bulunur, kahraman bu şansı yakalar, ölümü değil" (Levinas 2005: 99). Ölüm yakalanamaz olandır, ama

son şansın farkındalığı, öteki-içine dönüşen öznenin kahramanlığıdır. Özne ile kendi ölümü arasında oluşan aralıktan sızan zaman, 'kendisi-için' öznenin 'öteki-içine' dönüşünü gösteren otantik anlamın gelişidir. Ölüm her türlü anlam kaybını temsil eder. Oysa virtüel geleceğin sunduğu ertelenmiş zaman, özgürlüğün şiddetini kırıp, ötekine arzuya yönelmiş bir istenci, ölümün yok edemeyeceği bir anlamı mümkün kılar.

Öteki-için-olmanın açımlandığı zaman, ertelenmiş sonsuz bir zamandır. Özgürlükten mahrum öznenin öteki karşısındaki edilginliğini Levinas 'sabır' olarak adlandırır (Levinas 1969:238). Ölüm karşısında istenç tüm egemenliğini ve özgürlüğünü kaybeder. Oysa sabırda öteki-için-olmaya dönüşen istenci, ölüm tehdit edemez. Ertelenmiş zamanda sabır olarak açığa çıkan özne, varlığının merkezi olduğu iddiasından vazgeçmiş, merkezsizleşmiş, dolayısıyla ölümün dahi sınırlandıramadığı bir arzu ve iyiliğe yönelmiştir. Edilginliğin sınırının bir göstergesi olarak sabırda, öteki-için-olmaya yönelik istencin aktif egemenliği söz konusudur. Böylece Levinas ölümün mutlak geleceğini, ötekine bir uyarış olarak, aşkınlıktan gelen 'ötekine-çağrı' olarak, öznenin etik öznelliğe dönüşümüne bir davet olarak, adaletle ilişkilendirir. Dolayısıyla ölümün geleceğinin şimdi ile ilişkisi, başkası aracılığıyla gerçekleşir ve bu ilişki sonsuz bir erteleme zamanı içinde açımlanan, ölümün ötesine uzanan bir anlamlı yaşam sunar.

Levinas şimdinin gelecekle ilişkisinin olanağını, öznelerarası ilişkide bulur. Zaman olarak açımlanan bu ilişkide ölümün anlamı açığa çıkar. Yalnız bir öznenin kendi ölümüyle ilişkide zamandan ve anlamdan bahsedilemez. Ama özne, ölüm karşısında mutlak başkalığa tanık olduğu için, varoluşun çokluğuyla yüzleştiği için, huzursuzdur. Ölümün radikal geleceğinin neden olduğu bu huzursuzluk, öznenin kendi varlığıyla özdeşliğinin, dolayısıyla ben'in bölünmüşlüğünün farkındalığını ortaya çıkarır. Ölüm aracılığıyla bir şiddet olarak açığa çıkan kendisi-içinin özgür istenci, kendinde yabancı bir istenç tarafından tehdit edilir. İstençteki bu ayrılma, öteki-için-arzuya, başkanın başkalığının geleceğine bu açılım, ölümün ele geçirilemez gelecekliliğinin anlamını oluşturur.

Levinas öznenin bölünmüşlüğü anlamında hem kendi olarak kaldığı hem de kendine-bir-öteki olduğu durumu veludiyet (fecundity) yoluyla açıklamaya çalışır. Ben kendi aşkınlığını, gelecekle ya da oğulla ilişkide elde eder. Ölüm karşısında ben'in artık ben olmadığı durumda yine de ben olarak kalması, babalık yoluyla, babanın kendi şimdisinde kendine dönen bir ben olmaksızın, oğulda ben olarak kaldığı bir durumda gerçekleşir. "Babalık, tümüyle başkası olduğu halde ben olan bir yabancıyla ilişkidir" (Levinas 2005: 120). 'Ben evladımım' ifadesinde bir sahiplikten ziyade varoluşun çokluğu, aşkınlık vardır. Babanın kendi varlığında aynı zamanda oğul olması, bir alter ego değildir; babanın oğuldaki varlığı, babanın dışsallığını içeren bir çoğullaşmadır. Burada ben'in mutlak ayrılmış varlığına ek olarak, ötekindeki aşkınlığı, kendine ötekiliği söz konusudur. "Bir güç olmayan, ama veludiyet olan ötekiyle, çocukla ilişki, mutlak gelecekle ya da sonsuz zamanla ilişki kurar" (Levinas

1969: 268). Hipostatik öznenin yalnızlığını kıran, öznede bir ikilik oluşturan veludiyet, ben'in çoğul varoluşa, aşkınlığa açılmasını sağlar. Böylece geleceğin şimdiyle ilişkisi, öznelerarasılık, zamanı açar. Ama burada açımlanan zaman yani babanın oğullun zamanında varlaşması, diyakronik zamandır. Babanın varlığında ortaya çıkan ikilik yani babanın şimdide kendiyle özdeş varlığı ve oğulun geleceğinde açımlanan kendine-öteki olarak aşkınlığı, zamansal olarak artsüremlidir. Zamanı oluşturan aşkınlık, ötekine doğru gider. Sevilen öteki olarak oğul, ben-sen ilişkisinin terimlerine indirgenemez bir başkalığa, sonsuzluğa sahiptir. Babanın oğula yönelik arzusu, oğulun tüketilemez başkalığı nedeniyle doyumsuz bir arzu olarak kalır. "Arzunun arzuladığı öteki, yine arzudur" (a.g., 269). Bu nedenle babanın oğulun geleceğindeki aşkınlığı ya da öteki-için oluşu, geleceğin sonsuz gelecekliliğine yönelen, sürekli yenilenen, asla tamamlanamayan, yaşlanmayan bir aşkınlıktır. Öteki-için olmanın tamamlanması, arzusun doyurulması anlamına gelir. Bu durumda ben'in kendi hipostatik özdeşliğine geri dönmesi söz konusu olur. Levinas öznenin öncelikli varoluş tarzını 'öteki-için olmaya' vererek, varoluştaki bu bölünme aracılığıyla özneyi, varlığın ötesindeki mutlak iyiye doğru anlamlı bir yaşama yönlendirir. Asla şimdileştirilmeyen virtüel bir geleceğin artsüremliliğine açımlanan öznenin, kendine ve ötekine ilişkin yargısı, sonsuzun iyiliğine tabi, etik bir yargıya dönüşür. Ölümün mutlak bilinemezliğinin açımladığı varoluşun çoğulluğuna ilişkin farkındalık aracılığıyla özne, kendinin temeli olamayacağını, kendi temelini varlığın ötesinde, ötekinin mutlak başkalığının başkalığında araması gerektiğini anlar. Bu nedenle Levinas özneyi başkasıyla yönelimsel olmayan yüz yüze ilişkide, başkasının hükmedilemez sonsuzluğu karşısında edilginleştirerek, ontolojiye, dolayısıyla varlığa öncel bir etiğin olanağını sağlar. Özne kendi özgürlüğünden, yönelimselliğinden, egemenliğinden ve kendisi-içinden önce, başkası-içindir, özgür değil, sorumludur, deneyime indirgenemez bir aşkınlığa maruzdur. Öznenin kendisi-içinden önce, öteki-için oluşu, ölümün anlamını ortaya koyar. Levinas'ın ölümde aradığı anlam, Heideggerci anlamda 'kendi-ölümü-için' olmaktan ziyade, 'başkasının-ölümü-için' olmak olgusunda temellenir.

5. Ötekinin Ölümü

Ölüm, öznenin varoluşunun çoğulluğunu açımlar. Ölüme yazgılı insan, mutlak bir başkayla ilişkidedir. Bununla birlikte özne, kendi ölümüyle karşılaşamaz, çünkü ölüm geldiğinde özne artık var olmayacaktır. O halde ölümün anlamı, başkasıyla yüz yüze ilişkide açığa çıkar. Ben tekil bir varlık değildir. Ötekini tanımak, bir açı tanımaktır; ötekini tanımak, vermektir (a.g., 75). Sosyal dünyada ben, daima ötekinin ele geçirilemez yüzüyle karşılaşır ve asimetrik, artsüremli bir ilişkide başkalığı duyumsar. Yüz, başka bir ben'e dönüştürülemeyen, mutlak başkalığın taşıyıcısı olan, benim olmadığım bir biriciktir. Yüzle karşılaşmak, onun özelliklerinin sergilendiği plastik formunun ötesinde, benim dünyam içinde, benden önce mevcut olmasının bana empoze ettiği şeyle karşılaşmaktır. Yüzle ilişki, güçsüzle, yoksulla, dulla,

yetimle, kendi çıplaklığında ölüme savunmasız maruziyeti içinde ötekiyle ilişkidir. "Öteki kendi ölümünü daima yüzünde taşır" (Levinas 1998a: 104). Yüzle karşılaşma dilin sözel ifadelerinden önce, yüzün konuşmasına tanık olmadır. Kendi savunmasızlığında öznenin bakışına maruz yüz, aynı zamanda özneye buyuran yüzdür: "Öldürmemelisin". Yüzün çelişik doğası: zayıflık ve otorite. Yüzün buyruğu, ben'in sorumluluğa çağrılmasıdır. Mutlak başkalığı nedeniyle ele geçirilemez sonsuzluğunda yüzün empoze ettiği sorumluluk, ben'in kendi ölümünün dahi ortadan kaldıramayacağı sonsuz bir sorumluluktur."Düşünüp taşınmadan önce gelen bir sorumluluk, benim kendimi adamamdan önce gelen bir sorumluluk" (Levinas 1999: 105). Yüz, düşünceye, kavrayışa, egemenliğe öncel bir dışsallık olarak ben'le karşılaşır ve onun kendi ontolojik dünyadalığını kesintiye uğratır. "Bu şekilde ben bilişsel bir insan olmadan önce, ahlaki bir ajanım; bir gözlemci, yorumlayıcı, anlatıcı olmadan önce sorumluyum" (Morgan 2007: 43). Hipostatik ben'in ontolojik dünyasında yüzle karşılaşmanın olanaksızlığı, yüzün görünür formunun ötesinde taşıdığı fazlalıktan kaynaklanır. Bu nedenle Levinas yüzle karşılaşmanın an-arşikliğinden söz eder. Yüz, ontoloji ve varlığa öncel, ilksel ve kökenseldir. Yüz, ben'in öteki-için olmasının bir tarzıdır. Yüz yüze etik ilişkide, yüzün dolayımı aracılığıyla ben soru içine yerleştirilir. Yüz 'öldürmemelisin' buyruğuyla, ben'in ötekini ele geçirme ve aynıya dönüştürme gücünün yarattığı cinayet ve şiddete direnir. Yüzün salt mevcudiyeti, söylemeden önce bu buyruğu ben'e duyumsatır. Yüzün mevcudiyetinin söylemi, ben'e bir çağrıdır, taleptir, ricadır. Ben ve başka arasında iktidara dayanmayan yüz yüze ilişkide ontolojik ben, ötekine uyanır. Ötekine uyanış, ben'in iyiliğe, adalete, etik öznelliğe dönüşümüdür. Ötekinin eleştirel mevcudiyetinin sorguladığı ben, kendi adaletsizliğinin farkındalığıyla, kendine ilişkin bir bilgiye ulaşmaktan ziyade, kendini bir zorunluluğa, adalete teslim eder. Yüzün başkalığının neden olduğu bu edilginlik, ben'in buyruğa tabiiyetidir. "Yüzün mevcudiyeti karşısında ben'in kendini sorgulaması, kendi üzerine teoriksel bir düşünmeden ziyade, utanç olarak elde edilir" (Levinas1969: 84). Utanç bilinci, ahlaki bilinçtir. Utanan bilinç, ötekinin açığa çıkardığı sorumluluğunun farkındalığıyla ötekine yanıt verir ve kendi iyeliğini ortaklığa dönüştürür. Dünya artık hem öznenin hem de yüzde açımlanan tüm ötekilerin dünyasına dönüşür.

Ölümün anlamının açımlandığı insanlararasılıkta öznenin 'kendisi-için'den', 'sorumluluğun-öteki-içinine' dönüşümü söz konusudur. Levinas'ta ölümün anlamı: "Ölüm benim için ötekini kendi yalnızlığına terk etmenin imkansız olduğu şeyin somutluğunda, bu terk etmeyle ilgili bana yöneltilen yasakla anlamlıdır"(Levinas1999: 25). Sosyal dünyada öteki insanın yüzü aracılığıyla açımlanan ölümün anlamı, öznenin öteki-için, onun ölümü-için korkusunda belirginleşir. Buradaki korku öznenin öteki için duyumsadığı kendi korkusudur. Oysa Heidegger'de ölüm karşısında ya da varoluşun hiçliği karşısında duyumsanan endişe, Dasein'ın kendi ölümü karşısında duyumsadığı bir duygudur. Dasein kendi en has olanağını üstlenerek, ölüme

doğru varlığındaki kararlılığı aracılığıyla kendi ölümünü anlamlandırır. Yani Heidegger'de ölümün henüz değili, Dasein'ın varoluş tarzına aittir (Chanter 2001: 104). Levinas için öteki-için-korku, Heideggerci Dasein ontolojisini aşan, etik bir uyanışı gösterir (Levinas 1999: 26). Ölümün anlamı, yanıtsız bir soruyu açığa çıkarmasına dayanır. Bu anlamda etik öznellik, kişinin kendini ötekinin ölümüne açmasıyla, sürekli yanıtsız bir soruyla meşgul olmasıyla, ötekinin yaşamı ve ölümünden mutlak sorumlulukla olanaklı olur. Dolayısıyla "ilksel soru 'olmak ya da olmamak' değildir; yaşama ve ölüme ilişkin sorular hakkında konuşmak, en acil sorular hakkında konuşmaktır" (a.g.,159-60). Öznenin kendi varlığından koparak, bu varlığa kayıtsız olması ve ötekinin yaşamı ve ölümüne karşı endişe duyması, ölümün açımladığı etik anlamdır. Levinas'ta etik özne, kendi ölümünden ziyade, öncelikle ötekinin ölümüne yönelik kaygıyla eyleyen bir düşünceyle olanaklıdır. "Ölüm yalnızca ötekinde mevcuttur ve yalnızca ötekinde ölüm beni acil olarak kendi son özüme, sorumluluğuma çağırır" (Levinas 1969: 179). Ölümün anlamının sonsuzluğu, ölümün ortaya çıkardığı sorunun yanıtsızlığını ve ölümün etik duygusunu ifade eder. Öznenin ötekinin yaşam ve ölümünden mutlak sorumluluğuyla açımlanan ölümün anlamı, öznenin kendiyle özdeşliğe geri dönmeksizin, varlık alanının ötesindeki virtüel alana, öngörülemez, kavrayışa indirgenemez saf geleceğe ve geçmişe yönelmesiyle açığa çıkar.

Yüzle karşılaşmak, yüzün talebine cevap vermektir. Ben buradayım demek, başkasını yaşam ve ölümünde yalnız bırakmamak, onun yaşaması için her şeyi yapmak, ona tümüyle kendini vermektir. Yüzün belirişinin uyandırdığı özne, yaşamın ölümlülüğüne kendi mevcudiyetiyle yanıt veren, dolayısıyla tüm ötekilerin ölümlülüğünden sorumlu olan, merkezini kaybetmiş bir öznedir. "Ötekinden sorumluluk benim yükümlülüğüm içinde, benim kararımda başlamaz; kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk özgürlüğümün diğer yanından, özün ötesinden, an-arşikten gelir" (Levinas 1998b: 10). Ötekiyle etik ilişkide bilincin öncelikli yerini kaybetmesi ve buyruk aracılığıyla insanlığa uyanması, bilincin kendi ontolojik güçlerinden ziyade, mutlak sorumluluğuyla insanlığa açılmasını olanaklı kılar. Burada yaderkliğin özerkliğe önceliği söz konusudur. Edilgin özne, ilk gelen ötekini karşılama zorunluluğuna tabidir. Bilincin merkezi konumunu kaybetmesi, ben'in varlığındaki 'kendisi-için' ve 'öteki-için' şeklindeki bölünme, öznelliğin anlamının kurucu öğesinin 'öteki-için' olması boyutunda edimselden virtüele, 'kendi olmaklığın' olanağını oluşturur. Mutlak sorumluluk, ben'in olduğu şeyden ya da kendini yaptığı şeyden başka bir şey olmasına olanak sağlar. "Ötekiler için sorumlu olma, kişinin kendinin bilinci ile öteki-için kontrol edilemez vicdanı arasındaki bölünmeyi derinleştirir" (Hutchens 2004: 23). Kendisi-içinin dünya algısı, bilgi, kavrayış ve tanıma aracılığıyla hep kendi içselliğine dönüştüğü için, öngörülemez olan virtüel alana açılamaz. Dolayısıyla kendi varlık doluluğuyla kendisi-içinin deneyim alanı içinde öteki, ulaşılmaz kalır. Deneyim alanının, varlık alanının ötesinde ötekinin ele geçirilemez başkalığıyla ilişkinin yolu, bilinçli kavrayıştan ziyade, edilgin alırlıkta, öteki-için endişeye, fedaya dayalı olan

ve sorumlulukta açığa çıkan duygusallıkla olanaklıdır. Öteki için korkmak, Levinas'ta ölümün anlamına ilişkin merkez temadır. Bu açıdan Levinas Heidegger'in 'ile-varlık' (mit-sein) düşüncesini eleştirir: "Heidegger'de 'öteki-ile-varlık' yalnızca dünya içindeki mevcudiyetin bir anıdır; merkezi bir yere sahip değildir. 'İle' daima 'den' sonra ya da '... nın yanında' olmadır" (Levinas 1998a: 116). Heidegger'de dünya içinde Dasein daima başkalarıyla birliktedir. "Dünya, benim daima ötekilerle paylaştığım bir dünyadır; Dasein'ın dünyası bir ile-dünyadır; içinde olma, ötekilerle olmadır" (Heidegger 2001: 155). Dasein'ın sosyal bir varlık olduğu düşüncesi, yüzle otantik karşılaşma değildir. "'İle varlık' her durumda kişinin kendi varlığının temel bir karakteristiğidir" (a.g., 157). Kendi dünyadalığı içinde otantik Dasein, öncelikle en has olanağının farkındalığıyla, kendi dünyasını özgürleştirmesi boyutunda ötekilerin dünyasını karakterize eder. Dolayısıyla ötekilerle otantik ilişkiler, Dasein'ın kendi varlık anlayışı içinde kazanılır. Dünya içinde nesnelere ve ötekilere yönelen yönelimsel, özgür bilinç, aynı zamanda kendinin bilincidir. Heidegger'de varlığın anlamı, orada, dünya-içinde Dasein'ın temel varoluş tarzında, ölüme-doğru varlığında kavranır. "Otantik Dasein'ın ötekilerle ilişkisi, dünya içindeki varlık tarafından, ontoloji tarafından, varlıkların varlığının anlaşılırlığı tarafından koşullandırılır" (Levinas 1998a: 213). Otantik Dasein'ın ötekilerle etik ilişkisi, Levinas'a göre öncelikli Dasein'ın benimkiliğine dayalı bir ontolojidir. Bu nedenle 'ile-varlık' Dasein'ın ötekilere yönelik kaygı, ilgi, endişe ve adaletini içerse de, tüm bu etik tutumlar, öncelikle Dasein'ın kendi varlık kavrayışından sonra ve bu kavrayış aracılığıyla gerçekleştirildiği için, ötekinin radikal başkalığına ulaşamaz. Levinas'ta kişinin kendi varlık kavrayışı, ötekilerle etik karşılaşmayı dışlar. Yüzle karşılaşma, öznenin varlık alanının dışına yönelimsel olmayan bir edilginlikle açılması aracılığıyla elde edilir. Ötekiyle otantik ilişki, düşünüm öncesi (pre-reflective), dil öncesi (pre-linguistik), kavramaya öncel (pre-understanding) bir edilgin bilinç aracılığıyla olanaklıdır. Bu nedenle Levinas Heidegger'in 'ile-varlık' düşüncesinin karşısında, öteki-için olmaya dayalı mutlak sorumluluğun açımladığı 'öteki-için-ölme' düşüncesini savunur.

Öteki-için korku, öncelikle yüzden ben'e gelen, ben'in yerindeliğine ilişkin sorgulamayı açığa çıkarır. "Benim güneşteki yerim, evim, dünya içindeki varlığım, benim tarafımdan aç bırakılan, üçüncü-dördüncü dünyaya sürgün edilen ötekilere ait yerlerin bir gaspıdır" (a.g., 144). Öteki için korku, ötekinin yerini işgal etme korkusu olarak duyumsanır. Bu korku, ben'in olma hakkı ya da varlık ısrarının, yüzün başkalığını özümseyip, kendi içkinliğinde yok ettiğinin farkındalığına ilişkin korkudur. Korku, 'ben dünyamı ötekilerle paylaşıyorum' ifadesinde içerilen iktidar söyleminin yarattığı cinayetten korkudur. Böylece bu korku, 'ben, benden önce varolan ötekilerin dünyasına geliyorum' ifadesinde açımlanan öteki-içine dönüşümün nedenidir. Bu dönüşümün sağladığı mutlak sorumluluk, ötekinin acısının ve ölümünün bir suç ortağı olma yazgısına ait bir sorumluluktur. Bu nedenle Levinas için ölüm, "ötekini onun yalnızlığına terk etmenin olanaksızlığının somutluğunda, bu terk etmenin bana yöneltilen yasağında bir anlama sahiptir" (a.g., 146).

Öznenin kendini içinde bulduğu sınırsız sorumluluk, varlığın, özgürlüğün, şimdinin ve özün ötesinden, aşkınlıktan gelir. Levinas öznenin tüm insanlara yayılan bu sınırsız sorumluluğuna "öteki-için-bir" der (Levinas 1998b: 135). Başlangıca öncel an-arşik sorumluluk, öznenin özdeş birliğini kırarak, onu edilgenlikte bir rehine dönüştürür. Rehin olmak, sorumluluğun özneden geri alınamazlığını, öznenin yerine geçilemezliğini ifade eder. Öznenin öznelliği öteki-için-bir olmaya dayandığı için, öznenin özgürlüğü bu tutsaklığa yanıt vermesiyle, ötekinin kefaretini üstlenmesiyle gerçekleşir. Öteki-için-bir olmak, deneyim dünyasına öncel bir anlamın açıklığında mevcut olmaktır. Bu anlam, öznenin ve ötekinin mekânsal olmayan yakınlığını açığa çıkarır. Sorumluluğun öznesi ötekine duyarlılık içinde yanaşır. Bu anlamda ötekine maruz olmak, ondan etkilenmeye açık olmaktır, çıplak kalmaktır (a.g., 138). Varlığa öncel olan ve yakınlıkta açımlanan öznedeki an-arşik iyilik, kendi yerini kaybetmiş, varlığın ötesine sürgün edilmiş, zulme, acıya, duyarlılığa, endişeye rehin olmuş tedirgin bir etik özneye tanıklık eder. Etik özne, kendi özgür eylemi aracılığıyla seçip, karar vererek kendini kendinin dışına göndermez; edilginliğin ötesindeki bir edilginlik tarzında ötekinin yerine geçer. Yerine geçme, öznenin tüm insanlığın sorumluluğunu, ötekiler için ve ötekilerin sorumluluklarından sorumluluk üstlenmesidir. Levinas sorumluluğun bu aşırılığını ve asimetrisini Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inden bir alıntıyla ifade eder: "Hepimiz başka herkesten önce herkese karşı suçluyuz ve ben ötekilerden daha fazla suçluyum" (a.g., 146). Özne, başka herkesin yerine geçebilir olmasına rağmen, hiç kimse sorumlu öznenin yerini alamaz. "Levinas için 'yerine geçme', zaten ötekiyle ilişkinin etkisini hissetmiş bir varlığın bilinç içindeki doğuşunu gösterir" (Bernasconi 2004: 245). Böylece Levinas anlamlı yaşamın olanağını, öznenin kendinden bir geri çekilmesine, kendi içselliğinde aynıya geri dönmeyen, bir aynıdaki ötekini içermesine, dolu ellerle daima ötekine vermek için tetikte olmasına dayandırır. Öznedeki aynı ile aynıdaki öteki arasındaki artsüremlilik, aşkınlığa açılan içkinliğin, aşkınlıkta kendini kaybederek, aynıya geri dönmemesini sağlar.

Levinas kişinin kendi ölümünden ziyade, ötekinin ölümüne odaklanır. Ötekiyle ilişki, onun yaşamından ve ölümünden mutlak sorumluluğu içeren bir ilişkidir. Bu anlamda ötekinin ölümünü deneyimleyen özne, bu ölmüş kişiyle yine de ilişki içindedir. Ölüm, öznenin ötekine sorumluluğuna son verir. Çıplaklığı içinde yüz, ben'e bir talep ve ricadır. Ben, yüzün talebine sınırsız yanıt verme yükümlülüğü altındadır. Ben'in bireyselliği, ötekinin çağrısına mutlak itaat ve sorumluluk aracılığıyla elde edilir. Ötekinin ölümüyle ilişki, ben'in sorumluluğunun açımladığı bir duygusallığa dayanır. Ölüm, bir yanıt yokluğu olduğu için (Levinas 2014:16), ötekinin ölümüyle ilişki, ben'in hayatta kalma suçluluğunda ortaya çıkar. "Ötekinin ölümü, bende aynı olanı kesintiye uğratmış olmakla anlam kazanır" (a.g., 17). Ölüm, varlığın sonudur. Ama aynı zamanda "ölüm, bilinmeze gidiştir, adres bırakmaksızın bir ayrılıştır, verisi olmayan salt bir sorudur" (a.g., 19). Öznenin bu bilinemezle ilişkisi, duygulanım, edilginlik olarak açığa çıkar. Duygulanımın kaynağı, bilinmeyen karşısında oluşan

bir rahatsızlıktır. Bilinemeze gidenin ardında kalan, yanıtı olmayan bir sorgulama, bir huzursuzluk içinde, başkalığa duygusallıkla yanıt verir. Heidegger ölüm karşısında deneyimlenen duyguyu, hiçlik karşısında duyumsanan endişe olarak düşünürken, Levinas'a göre ölüm karşısındaki duygulanım, hiçlikten değil, bilinmeyen, ama başa gelen şeyden kaynaklanır. Levinas Sokrates'in ölümüne dair Platon'un Phaidon'undan bir alıntı yapar:

> Bu ölümde umut nedenleri bulanlar da vardır, ama kimileri de (Apollodoros ve kadınlar) gereğinden fazla, haddinden fazla ağlarlar; sanki insanlık bu hadle aşılmamış, sanki ölümde zaten bir aşınlık yokmuş gibi. Sadece basit bir geçiş, bir gidiştir; ama yine de her türlü teselli gayretini boşa çıkaran bir duygulanma kaynağıdır (a.g., 12).

Apollodoros'un ağlama ve hıçkırıklan aşırıdır ve bu duygu aşırılığı, ölümün ya da bilinemezin aşırılığına ilişkindir. Ölümün bilinemezliği, ölüme ilişkin yönelimsel deneyimin olnaksızlığını gösterir. Ölümün özneyi etkilemesi bilgi niteliğinde değil, duygulanım tarzında gerçekleşir. Özne ölüm karşısında edilgin bir duygulanım içerisindedir. Bu açıdan ölüm bir yok olma değil, öznenin başkayla ilişkili kendini sorgulama zorunluluğudur. Ötekinin yaşam ve ölümünden mutlak sorumluluk, ölen kişinin arkasından hala hayatta olmanın suçluluğuyla yaşamayı, hayatta kalma sorumluluğunu taşımayı gerektiren bir sorumluluktur. Bu anlamda ötekinin ölümü karşısındaki duygulanım, ölümün özneye yönelttiği soruya yanıttır. Etik öznellik ya da biriciklik, öteki-için-olmaya ya da aynıdaki ötekinin mevcudiyetine dayandığı için, "ötekinin ölümü karşısındaki duygusallığın nedeni, aynıdaki ötekinin ölümüdür" (Purcell 1995: 532). Ölümün ötekine ilişkin sorumluluğa son vermesine rağmen, hayatta kalmanın sorumluluğu devam eder. Etik özne ölen ötekinin başkalığı karşısında edilgin ve duyarlıdır; ölmüş olmasına rağmen bu başkalık karşısında etkilenmeye, kırılganlığa maruzdur. Daha baştan ve daima ötekine maruz özne, ilişkinin açımladığı zamansallıkta ötekinin ele geçirilmez başkalığına yanıt vermeye yazgılıdır. Ötekinin kaybı, öznenin aynıya geri dönmesine yol açmaz. Zaten baştan ve daima ötekine rehin özne, tüm geçmiş ve gelecek insanlığın ölümünden/ölümlüğünden sorumluluk olarak varlığa öncel an-arşik iyilik (anlam) tarafından seçilmiş bir öznedir. Bu nedenle etik özne, geçmiş ve gelecek ölümlerin, acılann, zulümlerin sorumluluğunu taşıyan aynıdaki öteki olarak geri dönüşsüz bir yolculuğa adanmıştır.

6. Ölüm ve Zaman

Levinas için ölümün anlamı, öznenin ötekiyle ilişkisinde açımlanan zamansallık olgusunda belirginleşir. Ontolojik öznenin dünyayla ilişkisi, dünyadaki şeyleri görme, kavrama, ele geçirme ve kendine mal etme etkinliğine dayanır. Kendindeliği, kendinden başlayarak oluşturan öznenin dünya içinde eylerken sahip olduğu zaman, şimdidir. Çünkü kendinin temeli olma çabasında öznenin başlangıcı kendine

dayanır. Kendi başlangıcı olarak doğan öznenin bir tarihinden söz etmek mümkündür elbette. Ama bu tarih ya da zaman, geçmiş eylemleri ve gelecek olanakları daima şimdinin bakış açısından ele alan, dolayısıyla geçmiş ve geleceği şimdileştiren bir zamandır. Geçmiş eylemleri ve gelecek olanakları şimdiki eylem ve amaçlar açısından bir anlama sahip olan tekil öznenin zamanı, geçmişi hatırlayan, geleceği öngören ve şimdiyi algılayan bir zamansallıktır. Dolayısıyla böyle bir zamansallıkta geçmişin olayları ve geleceğin olanakları şimdiyle eşsüremliliğe indirgenir.

Levinas mevcudiyet metafiziğinin eşsüremliliğe dayalı bu zaman anlayışını reddederek, ötekiyle etik ilişkiye dayalı olan ve geçmiş ve geleceğin kendi anlamına sahip olduğu bir zamansallık düşüncesi sunar. Öznel ve nesnel zaman tasarılarının ötesinde zamanı aşkınlık olarak düşünen Levinas : "Ölümün anlamını zamandan yola çıkarak sorabilir miyiz? Başkasıyla ilişkimiz olarak ardışık zamanda yer almaz mı bu anlam?" diye sorar (Levinas 2014: 126). Başkasıyla ilişkinin koşulu, bir soru olarak ölümü araştırmaktır. Varoluş sorgulamasından önce gelen ölüm sorusu, öteki-için-mutlak sorumluluğa dönüşerek, kişinin kendini gerçekleştirmesini, ruhun kendisiyle etik diyaloğunu olanaklı kılar. Zamandan yola çıkarak ölümü anlamlandırmaya çalışan Levinas, ölümden yola çıkarak zamanı açımlayan Heidegger'e karşı çıkar. Heidegger'de varlık ve varlığın anlamı Dasein için temel sorudur. Dasein için var olmak, varlığın anlamını sorgulamak, var olmak zorunda olmaktır. Bu anlamda varlığın anlamını sorgulamak, benimkilik (jemeingkeit) tarzında, ona muktedir olmaktır (a.g., 31). Varlığı kendi varlığında soru konusu olan Dasein, varlığa ilişkin sorgulaması aracılığıyla var olmakta olan bir varlıktır. "Kendi en has varlık potansiyeline doğru varlık olarak Dasein, her durumda kendinin önünde olan bir varlıktır" (Heidegger 2001: 236). "Kendinin önünde olmak, bir dünya içinde olmak, zaten bir dünyaya atılmış olmaktır" (a.g.). Bir dünya içinde, kendinin önünde olmak, Dasein'in ilgilendiği dünya içinde el altında şeylerle yan yana olmasını, Dasein'ın düşüşünü içerir (a.g., 237). Bu nedenle Dasein'ın ontolojik yapısal bütününün varoluşsal bütünlüğü şu yapıda kavranır: Dasein'ın varlığı, dünya içinde karşılaşılan şeylerle yan yana varlık olarak, dünya içinde kendinin önünde olmak anlamına gelir. Bu varlık, kaygı (care) teriminin anlamını tamamlar (a.g.). Levinas'a göre kaygının yapısını oluşturan "kendinin önünde olmak, daha baştan ve daima dünyada olmak ve dünya içinde karşılaşılan şeylerin yakınlığında olmak" şeklindeki bu üç yapı, sırasıyla tasarı, geçmiş ve şimdiki zaman biçiminde Dasein'da yer alan ilişkilerden yola çıkarak betimlenen bir zamansallığa sahiptir (Levinas 2014: 38). Zamansallık, varoluşun, olgusallığın ve düşüşün birliğini olanaklı kılar. Dasein, gündelik yaşantısında şeylerle ilişkide kendini ve varlığı anlama odaklanmıştır. Kendinin önünde, olanaklara açık olan Dasein'ın kendi varlık bütünlüğüne ulaşması olanaksızdır. Heidegger'de Dasein ancak en has olan ölümle ilişkide, bu olanağı üstlenerek, zamansallık içinde bütünlüğe ulaşır. Dünya-içinde, orada Dasein ölüm olanağını üstlenerek, varlık karşısında kaygı duyar. Böylece insan varlığının ve orada ol-

masının bütünlüğü, herhangi bir biçimde ötekinin müdahalesi olmadan sadece Dasein'da dünyada olma olarak araştırılır (a.g., 45). Bu anlamda Heidegger için ölüm son olmak değil, varlık içinde sonlu olmayı üstlenme tarzıdır. Levinas Heidegger'in Dasein'ın olmak zorunluluğuna ilişkin ölüm düşüncesini, "olmak zorunda olmak, ölmek zorunda olmaktır" biçiminde ifade eder. Dolayısıyla burada açımlanan zaman, ölümden yola çıkılarak düşünülen zamandır. Ölüme-doğru-varlık olarak Dasein, kendi önünde olan olarak, en uç olanağını üstlenerek, kendinin kılar. Bir olanak olarak ölümle ilişkiyi Levinas, "istisnai bir 'e-olmak', istisnai bir 'için-olmak' şeklinde yorumlar (a.g., 54). Kendi önünde varlık, ölüm-için-olmak biçiminde somutlaşır. Ölümün Dasein'ın aşılamaz, en uç olanağı olması, ölümü 'benimki' olarak oluşturur. Ölümle zaman arasındaki ilişki, orada, dünya-içinde Dasein'ın bütünlüğü açısından bir kavrayışı olanaklı kılar. Dasein'ın en kendine özgü imkanı olan, onu bireyselleştiren, onun kendine ait diğer imkanları açamlayan bu ilişkisiz, aşılamaz, kesin imkan, Dasein'ın kendi yapılarını kaygı aracılığıyla bütünleştirip, varlığa muktedir olmasını sağlar. Heidegger'de olanağın olanaksızlığı ya da dünyada olmanın sonu olarak düşünülen ölüm, kaygı aracılığıyla, Dasein'daki soru halindeki varlığın önceden anlaşılırlığını gösterir. Yani Ölüm, Dasein'ın ölüme ilişkin kaygısında edilgenliği değil, yiğitliği açığa çıkarır. "Olmak, sorgulamada olmaktır; sorgulamada olmak, olmaya zorunlu olmaktır; olmaya zorunlu olmak, mümküne atılmak ve atılırken de bütünlüğü içinde orada-olma olmaktır" (a.g., 68). Heidegger'in kendi önünde olma açısından geleceği ön plana çıkaran zaman anlayışı, üç ekstazın bağlılığını kaygıda temellendirerek, olanaklarına açık olma anlamında Dasein'ın zamansallığını, ölümden yola çıkarak düşünür. Dolayısıyla ölümün anlamı, olmak ya da varlık açısından, Dasein'ın kendi varlık anlamına, zamansal olarak açımlanan varlık bütünlüğüne aittir.

Heidegger'in aksine Levinas ölümün anlamını ve ölümün açımladığı sorunun araştırmasını, ötekiyle etik ilişkide arar; dolayısıyla bu ilişkinin olanaklı kıldığı zamandan yola çıkarak ölümün anlamına ulaşmaya çalışır. Levinas'ta sonsuz olanla, mutlak anlamda öteki olanla bir ilişki olarak zaman, aynı içinde olan, ama aynı ile eşzamanlı olmayan öteki anlamına gelir (a.g., 25). Heideggerci benimkilik olgusunda açımlanan kendine yeter Dasein'ın aksine, Levinas'ta etik özne, başkasının ele geçirilemez başkalığında, bu başkalığı içselleştirmeksizin, aynıdaki öteki kimliğinde uyanan, öteki-için-sorumlu öznedir. Dasein ölümün başkalığını, kendini anlama anına indirger; dolayısıyla Levinas Dasein'ın kendini daima zaten endişenin olanakları içinde içerilmiş olarak bireyselleştirdiğini düşünür (Chanter 2001: 1619). Sonsuzla ilişki olarak ölümün anlamı, ele geçirilemez başkalıkla artsüremli ilişkide açımlanan zamandır. Başkası tarafından sorgulanan kendiliğindenlik, bu sorgulamada ya da sorumluluğa bu çağrıda, bilinçli kendiliğindenliğini sorgulamaya, ötekine ilişkin endişe ve kaygıya uyanır. Etik öznelliğin kurucusu olan başkalığın neden olduğu ben'in kendi bilincindeki bu bölünme, aynıdaki bu başkası, hiçbir zaman aynı olana tekrar dönmez. Fiil halindeki varlığın, ismin-i haline dönüşü hiçbir zaman

geriye yönelmez. Öznenin olma etkinliğini kesintiye uğratıp, onu varolmaktan varolana dönüştüren başkasının başkalığı, bu etik dönüşümün sonsuz arzusunun ele geçirilemez nesnesidir. Arzulayan öznenin arzuladığı şeyle upuygun olmayışı ya da artsüremliliği, zamanın kendisini oluşturur. Bu anlamda zaman, öznenin devredilemez olan, kaçışın olanaksız olduğu, hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir borç olarak ötekinden sorumluluğuna ilişkin sürekli bir sorgulama içinde olma tarzıdır. Böylece Levinas şimdide eyleyen ve geçmiş ve geleceği şimdinin bakış açısından yorumlayan öznenin eşsüremli zaman anlayışını zıt olarak, artsüremliliğe dayalı olan ve öznenin kendi varlığındaki bölünmesi aracılığıyla daima arzuladığına açık oluşuyla belirginleşen aşkınlığa dayalı bir zaman düşüncesi sunar.

Yüzle karşılaşma, öznenin seçim ve kararından önce, kendi özdeşliğine geri dönmeden önce öznenin adanmış olduğu bir sorumluluğu açığa çıkarır. "Buradaki 'önce', öznenin şimdisine indirgenemez olan ve ötekinden sorumluluğun önceliğinde açımlanan bir geçmişi ifade eder. Bu geçmiş, öznenin asla içine katılmadığı ötekinin/insanlığın geçmişidir ve hatırlanamaz bir geçmiş olarak özneyi ilgilendirir" (Levinas1998a: 170). Levinas'ta etik öznellik, öznenin sorumluluğun hatırlanamaz geçmişiyle ilişkide, sosyalliğin ve etiğin anlamlı yaşam için önceliğinde kazanılır. Etik özne ötekine yanıt vermeden önce, zaten verili bir durum içinde, ötekinden mutlak sorumluluk içinde kendini bulur. Öznenin kendi seçim ya da kararına dayanmayan, özneden önce olmuş olan olarak bu geçmiş, öznenin ötekine yanıt verirliğini açımlar. Ötekine yanıt verme ile kökensel sorumluluk arasında bir artsüremlilik vardır. Ötekiyle ilişkide özne, herhangi bir şey yapmadan önce, konuşmadan önce zaten yanıt vermeye çağrılmıştır; dolayısıyla ötekinin yaşam ve ölümünden sorumludur. "Köklü bir zorunluluk anlamında, herhangi bir buyruktan daha eski olan geçmiş, ötekinin yüzü kılıfında, ben'e buyuran buyrukta kendi anlamını üstlenir" (a.g., 172). Böylece özne varlığındaki bölünme aracılığıyla bir yandan, özgür kararından bağımsız olarak mutlak sorumluluğa tabidir, kendini bu hatırlanamaz geçmişe geri atar, diğer yandan şimdiki bakış açısından bu sorumluluğa yanıt verir. "Ötekinden sorumlulukta şimdinin bir reddi olarak artsüremlilik, bana buyurur, beni ötekine maruz bırakır ve ona yakınlaştırır...Benim tüm içselliğim bana rağmen öteki-için-olma tarzına dönüşür. Bu, mükemmel anlamdır" (Levinas1998b: 11).

Levinas ben'i ötekine bağlayan etik ilişkiyi 'sonsuz fikri' olarak adlandırır (Levinas 2003:140). Başkanın başkalığı, ben'in asla ulaşamayacağı bir fazlalık barındırır kendinde. Sonsuzu arzulamak, ötekinin kavranılamaz başkalığını yok etmeksizin, onunla ilişkiye girmektir. Sonsuza yönelen ben'in arzusunu tatmin etmesi olanaksız olduğu için, ben asla kendine geri dönecek zamana sahip olamaz. Ben'in kendine geri dönememesi, sorumluluktan kaçamaması, arzunun arzulanılırlığıyla özdeş olması anlamına gelir. Asla ödenemeyecek bir borcu ödemek için çabalamak, sorumluluğun sonsuzluğuna, artan borcun sürekliliğine maruz kalmak. Bununla birlikte yüzle ilişki, sonsuzla, çoktan geçip gitmiş olanla bir ilişkidir. Yüzün kendi dışından geldiği bu öteyi Levinas iz olarak adlandırır (a.g., 142). Ötekinin yüzü mutlak

bir yokluktan, burada olmayandan kaynaklanır. Burada olmayan, yüzde bir anlama sahiptir. Yüzün kendisi bu yokluk değildir; ama yüz tamamen eski olan bu geçmişin, illeity'nin (O'luk/illeite) izi içindedir. Sonsuzluk, bu hatırlanamaz geçmişin kaynağıdır. Yüzün kendisinden çıkıp geldiği öte, varlığın ötesindeki düzen, üçüncü kişidir, O'dur (a.g.). İlleity, her türlü ifşanın ve gizlenmenin dışında olan, kuşatılamaz, mutlak bir geçmişteki aşkınlığı ifade eder. Üçüncü kişi, karşılaşılamaz olandır. Özne bu mutlak saf geçmişle karşılaşamaz. Ama ötekinin yüzüyle etik ilişkinin koşulu, üçüncü kişi olarak mutlak geçmiştir. Öznenin ötekinden sorumluluğu ve ötekine karşı yükümlülüğü, bu etik ilişkiyi oluşturur. Bu anlamda illeity, ötekinin ötekiliğinin göstergesidir. Ötekinin mutlak başkalığı, özneyi, ona yanıt verme yükümlüğüne zorlayan bir yüksekliğe sahiptir. Dolayısıyla çoktan geçip gitmişin yüzdeki izi olarak illeity, özneyi başkanın başkalığına tabi olmaya çağıran bir vicdanın sesi olarak yankılanır. Bu anlamda illeity dünyanın düzenini altüst ederek (a.g., 144), özneyi sonsuza, başkaya zorlar. "Levinas sonuçta illeityi onun yüksekliği ve kutsallığıyla adlandırır ve illeity, ebediyen yok olan, asla şimdi olmayan şeyin bir izi olarak, ötekinin yüzündedir" (Morgan 2007:189). Levinas'ın illetye ilişkin düşüncesi, çoktan geçip gitmiş birinin geçmişine değil, varlık düzenini altüst eden bir Tanrı'ya gönderim yapar. Tanrı'yla karşılaşmak, yüzün dolayımı aracılığıyla gerçekleşir. "Varlığın ötesindeki illeity'nin bana doğru gelişi, benim komşuya doğru hareketimi elde etmemi olanaklı kılan bir kalkış noktasıdır" (Levinas 1998b: 13). Tanrı'nın izi ötekinin yüzünde olduğu için, ötekinin başkalığına yanıt vermek, onun yaşamına ve ölümüne kayıtsız olmamak, onun yakınında ve ona rehin olmak, Tanrı'yla karşılaşmanın tek yoludur." O'na doğru gitmek, bu izi izlemek değil, izde bulunan başkalarına doğru gitmektir" (Levinas 2003: 146).

Levinas'da zamanın artsüremliliği yalnızca hatırlanamaz bir geçmişi içermez. aynı zamanda öngörülemez ve ele geçirilemez bir geleceği de içerir. "Benim ölümüme rağmen ve ölümümün ötesinde bir otoriteye, yükümlülüğe tabiyim" (Levinas 1998a: 173). Ama burada açımlanan gelecek, öznenin öngörülebilir olanaklarını içeren bir gelecek değildir. Öznenin ölümünün dahi sonlandıramayacağı sonsuz bir yükümlülüktür ve öznenin şimdisini ilgilendirir. Levinas'a göre geleceğin bu buyruğunda kişi, Tanrı'nın sözü olan bir buyruğu duyumsar: "Tanrı'nın anlam içine düşmesi olarak geleceğin gelecekliliği" (a.g.). Geleceğin gelecekliliği, öznenin öngörülebilir olanaklarının gerçekleşmesi anlamında gelecek (to come) olan bir gelecek değildir. Geleceğin gelecekliliği, öznenin ötekine yönelik sonsuz sorumluluğunda. kendi ötesindeki bir gelecek için sorumluluğunda açımlanır. Böylece öznenin sosyal varoluşu, ötekinin acısına ve ölümüne engel olmak için, kendisine yöneltilen buyruk aracılığıyla, onun ölümüne yöneltilmiş bir gelecektir (Morgan 2007: 224). Dolayısıyla Levinas'ın gelecek zamana ilişkin düşüncesi de, öznenin bölünmüş varlığının bir göstergesidir. Bir yandan öznenin kendi eylemleri aracılığıyla, olanaklara ilişkin sahip olduğu bir gelecek vardır. Ama aynı zamanda öteki-için-varlık olarak öznenin

kendisine ait olmayan, öngörülemez, ele geçirilemez bir gelecek anlamında, başkalığın geleceği var. Varlıktaki bu bölünme, öznenin sonsuzun geleceğinin bu gelecekliliğine açık olduğunu ve öznenin ölümünün bu geleceğin gelecekliliğini tüketemeyeceğini gösterir. Aynı'nın kendi geleceği ile Öteki-için-sorumluluğun öznesinin geleceği arasındaki artsüremlilik, bir kez daha öznenin aynıya geri dönüşünün olanaksızlığını gösterir. Etik özne, buruğun yükümlülüğü altında geleceğin gelecekliliğinden de sorumlu olan bir öznedir. "Öteki insandan sorumluluk, ötekinin ölümüne yanıt verebilir olma, kendini artık tasarımın yetki alanı içinde olmayan bir başkalığa adar; adanmanın bu yolu, zamandır" (Levinas 1998a: 173).

Ötekinin yüzü öznenin hatırlayamayacağı bir geçmişi ve öngöremeyeceği bir geleceği özneye açar. Ötekiyle ilişkide özne, yüzün açımladığı bu ele geçirilemez zamanı, kendi zamanıyla birleştirip, nesnelleştiremez. Öznenin hatırlanamaz bir geçmişe ve öngörülemez bir geleceğe uzanan tarihi, kendiyle özdeş öznenin eşsüremliliğe dayalı zaman algısını parçalayarak, öznenin bir ucunda virtüel geçmişi, diğer ucunda virtüel geleceği içeren aşkına, sonsuza tanıklığının zamanıdır. Levinas'ın zamana ilişkin düşüncesi, kökensiz, sonsuz, mekandan bağımsız bir zamansallığa dayanır. Böylece tasarımın öznesinin benimki kıldığı ekstatik zamansallık anlayışının aksine Levinascı etik özne kendi zamansal açılımında, insanlık tarihinin kavranılamaz, öngörilemez, artsüremli geçmiş-gelecek ve şimdileriyle birliktedir. Dolayısıyla bu virtüel zamansallığa açıklıkta özne, geçmiş ve gelecek tüm insanlık tarihinden mutlak sorumluluk içinde, zamanın efendisi olma rolünü oynayamaz. Anlamlı yaşam, her tekilliğin, bilinemeyen ve öngörülmeyen birçok tekillikler içinde dallanmasının ve her bir dallanmanın başka birçok dallanmayı içerdiğinin, dolayısıyla dallanma sürecinin eşsüremlileştirilemeyecek bir sonsuzluğu barındırdığının farkındalığına sahip olarak yaşanan bir yaşamla olanaklıdır.

7. Ölüm ve Adalet

Öznenin öteki-için-olma tarzı, onun yaşamından ve ölümünden mutlak sorumluluğu, ölümlülüğün ve etik varoluşun anlamını ortaya koyar. Ama tekil özne ile tekil öteki arasındaki biricikliğe dayalı etik ilişki, sosyal varoluşun tüm anlamını içermez. "Eğer başkasıyla yalnız olsaydım, ona her şeyi borçlu olurdum; oysa üçüncü kişi var" (Levinas 2003: 328). Sosyal varoluş daima ben ve öteki yanında bir üçüncüyü/üçüncüleri açığa çıkarır. Üçüncü taraf, Levinas'ın yüz yüze ilişkiden politik alana girişini gösterir. Yüz yüze ilişkide özne, ötekine yakınlıkta karşılıksız bir sorumluluğa tabii olarak, öteki-için ölerek, bir kurban olarak, etik özne olarak doğar. Ama Levinas için etiğe dayalı bir adalet oluşturulmadıkça, etik yetersiz kalır. Dünya içindeki sosyal yaşam yüz yüze karşılaşmayla birlikte toplumsal normlar, yasalar, kurumlar, dil, kavramlar, düşünce ve felsefeyi içerir. Her yüz yüze ilişki aynı zamanda üçüncülerle birlikte ve bu evrenseller içinde meydana gelir. Başkanın başkalığıyla ilişki, varlıktan başka olana, öteye, aşkınlığa yönelir ve bu anlamda etiği olanaklı kılar. Ama bu etik karşılaşma, yan yana olan ötekiler içinde meydana gelir.

"Dünyada hep bir üçüncü var. O da benim başkam, benim yakınım. Bundan sonra bunlardan hangisinin benim için öne geçtiğini bilmek önemlidir" (a.g., 242). Üçüncü parça yüz yüze ilişkiyi kesintiye uğratır ve bu kesinti aracılığıyla adalet sorusu ortaya çıkar. Bu açıdan üçüncü parça sorumluluğun sınırını gösterir. Başkasıyla ilişkisinde özne, ona karşı çıkar gözetmez bir sonsuz bir sorumluluğa sahiptir ve bu asimetrik ilişkide, başkası koşulsuzca önce gelendir. Üçüncüyle karşılaşmada özne, ona yönelik sorumluluğunu tam olarak üstlenemez, herhangi bir sorudan önce ona tamamen yanıt veremez (Levinas 1998b: 157). Öznenin mutlak sorumluluğunun sınırlanmasının nedeni, sosyal dünyada öznenin karşılaştığı üçüncülerin, ondan sorumluluk talep etmeleridir. Bu durumda özne, aç, yoksul, yetim, suçlu ve masum olan bu üçüncüler arasında, onların ihtiyaçlarını göz önüne alarak bir karşılaştırma yapmak durumunda kalacaktır. Etik ilişkide karşılaştırılamazların asimetrik bir ilişkisi söz konusuyken, adalete dayalı ilişkiler karşılaştırılamazlar arasında karşılaştırmayı gerektirir. Burası, yargıya ve kıyasa dayalı adaleti gerektiren kurumların ortaya çıktığı yerdir.

Sosyal yaşam dünyasında adaletin zorunluluğu, bilinçli varoluşun açımlandığı alanda kendini dayatır. "Böylece adalet, birlikte varoluşu, biraradalığı, eşsüremliliği. temalandırmayı, yüzlerin görünürlüğünü, yönelimselliğe ve akla dayalı bir sistemin anlaşılabilirliğini ve eşit bir ilişki üzerinde ortak mevcudiyeti olanaklı kılar" (a.g.). Levinas etik alanı, her türden dilsel ifadelere, kavramlara, temalaştırmaya, eşsüremliliğe, görünürlüğe, karşılaştırmaya öncel olan, varlık alanının ötesindeki aşkınlığa ait, mutlak sorumluluğa dayalı kişisiz bir alan olarak düşünür. Oysa adalet alanında Levinas etik özneyi varlık alanına geri götürür ve bilinçli varoluşu olanaklı kılar. Bu durum Levinas'ın düşüncesindeki bir çelişkiyi göstermez. Levinas, etiği adaletle tamamlama çabasındadır. İnsan varoluşu kendi gerçekliğini salt aşkınsal alanda kalarak elde edemez; dolayısıyla öznenin ontolojik alana zorunluluğu, sonsuzun ya da İyi'nin somutlaşmasına olanak sağlar. Üçüncünün mevcudiyeti etik alandaki artsüremli, asimetrik ilişkiyi ve sorumluluğu kesintiye uğratmasına rağmen, aynı zamanda adaletin doğumuna yol açar. Levinas etik ve adalet arasındaki bağıntıyı, etiğin izinin adalete yansıması aracılığıyla kurar. Levinas düşüncesinde daima baki kalan etiğin önceliği, adalete anlam verir ve onu denetler. "Anlam, adaleti gösterir: adaletin kendisinden ve adaletin ifade ettiği eşitlikten daha eskiyi gösterir; Adalet. kendisi için bir rehin olduğum ötekiyle ilgili eşitsizliğimdeki, ondan sorumluluğumdaki adaletin yanından geçer" (a.g., 158). Etik öznenin illeity ile an-arşik ilişkisini bozan adalet, aynı zamanda illeity ile yeni bir ilişkiyi açımlar. Artık özne de ötekiler için bir ötekidir, toplumun bir vatandaşıdır. Sosyal bütünlük, tüm bireylerin biricikliğinin korunduğu, etiğin denetiminde eşitler arasındaki ilişkinin olanaklı olduğu, başkalığın korunduğu bir bütünlüktür. Çünkü: "Karşılıklı ilişki, illeityde, aşkınlığın izinde beni ötekine bağlar" (a.g.). Yasa ve kurumlarıyla tüm adalet sistemi etik öznenin sorumluluğunu sınırlandırsa da, öznenin etik varoluşu yani sonsuz sorumluluğu, bu

kurumların anlamını ve amacını oluşturur; etik, adaletin varlık nedenidir. "Kişilerarası ilişkinin olanaksız olduğu, Devlet'in kendi gerekirciliğiyle önceden yönlendirildiği bir Devlet, totaliter bir Devlet'tir" (Levinas 2003: 243). Dolayısıyla etik tarafından denetlenen, etik farkındalığa sahip bireylerin düzenlediği bir bütünlük, adaletin gerçekleşme olanağını sağlar. Sosyal dünyada adalete dayalı bütünlük, birbirine eklenmiş, biricikliklerinden izole bireylerinden oluşan, akla dayalı empirik bir bütünlük değildir. Aksine etik farkındalığa sahip, biricik özgürlüklerin tüm ötekilere mutlak sorumlulukları temelinde, logosa dayalı yasalarla oluşturduğu bu bütünlük içinde, herkesin herkes için ölmesi olgusu adalet tarafından garantilenir. "Burada kardeşlik, bir cinsin çokluğundan önce gelir" (Levinas 1998b: 159). Etik öncelik, öznenin ötekine yakınlığında onun tüm ötekilerle ilişkisine anlam verir. Varlığın ötesinde açımlanan etik ilişki zaten adaleti gözetir. Böylece Levinas bireyleri izole, birbiriyle değiştirilebilir, yüzsüz, genellikler olarak tasarlayan totaliterci bütünlüğün aksine, salt soyut yargıya indirgenemez olan, yakınlık içindeki bireylerin adalete dayalı ilişkileriyle somutlaşan bir bütünlüğü düşünür. Adalete dayalı toplumda herkes eşittir; ama ben'im ötekilere ilişkin sorumluluğuma dayalı görevlerimin fazlalığı, eşitler arasındaki eşitsizliğimi açığa çıkarır. "Kendini unutma, adaleti harekete geçirir" (a.g.). Ben ve öteki arasındaki yakınlık, üçüncünün girişiyle başka bir yakınlığa dönüşür. Adalet alanına ait varlık ve düzen, bu yakınlıkta, etiğin yarattığı anlamın açıklığında üretilir. Adalete dayalı toplumda özne, diğerleri gibi bir vatandaştır ve herkes gibi tüm görev ve haklar bu özneye dayanarak ölçülüp, hesaplanır. Ama aynı zamanda özne her şeyden önce 'öteki-için-bir' olma tarzını sürdüren, yani öteki-için-ölen bir birey olmaya devam eder. Levinascı adalet ancak bu şekilde olanaklı olur. "Adalet, söylemenin anlamlılığının söylenmişin eşsüremliliği içine girişidir" (a.g., 160). Dil, kurumlar, devlet, bütünlük ve adalet söylemin ya da etik sorumluluğun kontrolündedir. Bu anlamda etiğin temellendirdiği ve denetlediği adalet ile etiği kesintiye uğratan ama aynı zamanda etiğe tabii olan adalet birbirinden izole alanlar değillerdir. Etik ve adalet arasında bir öncelik, sonralık ilişkisi yoktur. Adalet ve merhamet (etik), birbirini izleyen aşamalar olarak ortaya konulduğunda birbirine yabancı görünebilirler; oysa gerçekte, ayrılamaz ve eşzamanlıdırlar (Levinas 2003: 245). Levinas varlık alanına ait dil, düşünce, temalaştırma, adalet v.b. olguları, etiğin hizmetine adayarak, hem tekil öznenin hem de varlığın varın anonimliğinden çıkış yolunu gösterir. Özne, kendi etik anlamını varlığın ötesindeki aşkınlıktan, öteki-için-ölme ısrarından alır. Varlık alanına ait adalet ise kendi varlık anlamını ve gerekçesini yine bu mutlak İyi'den alır. Sonuçta öznenin ve varlığın selameti, aynı şeye, çoktan geçip gitmiş artsüremli Sonsuz'a yönelik arzuda bulunur.

Ölümden önce ertelenmiş zaman içinde meydana gelen anlamlı yaşam, öteki-için-ölme'de açımlanan mutlak edilginliğe, dolu ellerle vermeye dayanır. Ama etik adalet tarafından tamamlanmalıdır. Etik öznelliğin kendisine dayandığı mutlak verme, ötekiler söz konusu olduğunda, hak sorusunu açığa çıkarır. Böylece vermeyi

sınırlandıran suç ve masumiyete dayalı adalet, öznenin ötekiler için ölme tavrı temelinde, oluşturulan yasal kurumlar aracılığıyla bu ertelenme zamanı içinde etiğin mutlak buyruğunu dünya içinde uygulama gerekliliğidir. Bu nedenle anlamlı yaşam, öznenin kendi ölümünden önce ötekinin ölümüne, kendi zamanını aşan geleceğin gelecekliliğine adanmış bir yaşamda olanaklı olur. Etik ve adalet arasındaki bağlantılılık, Levinas'ın öznelliğin bağrındaki düğümü vurgulamasının bir başka tarzıdır. Kendi varlığında bölünmüş özne, bir yandan ve en temelde hem 'sorumluluğun-öteki-içini'dir, hem de 'kendisi-için'dir; diğer yandan hem aşkınsal alana ait 'etik bir varoluştur' hem de aynı zamanda varlık alanına ait 'ötekiler için bir ötekidir'. Bu şekilde anlaşılan öznellik 'aşkınlık ve olgusallık', 'zorunluluk ve özgürlük' arasındaki bir salınım olarak belirginleşir. Bununla birlikte Levinas öznelliğin kurucu yapısını, başkalığa ya da dışsallığa dayandırır. Sonsuzu arzulayan özne, arzuladığı bu sonsuza yaklaştıkça sonsuzun sonsuzlaşmasıyla, borcun artışıyla yüzleşir. Öznenin aşkınlığa ulaşmasını ve kendiyle çakışmasını olanaksızlaştıran zamansal artsüremlilik, öznenin kesintisiz hareketinin ve 'yolda olmaklığının' koşulunu oluşturur. Dolayısıyla Levinas'ın olanağın olanaksızlığı olarak düşündüğü ölüm, etik öznenin, sonsuz bir zaman aralığında kendi şimdisiyle, kendine ait olmayan, sahiplenilemez, kökensiz, virtüel bir geçmişe ve geleceğe uzanan ve ölümün asla sonlandıramadığı anlamlı yaşamında, böyle bir adanmışlıkta, kendi anlamına sahip olur.

Kaynakça

BERNASCONI, Robert (2004) "What is the question to Which 'substitution' is theanswer?", *The Cambridge Companion to Levinas*, Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, pp. 234-251, Cambridge University Press.

CHANTER, Tina (2001) *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger*, Standford, California, Standford University Press.

CHOHEN, A. Richard (2006) "Levinas: Thinking Least about Death: Contra Heidegger", *International Journal for Philosophy of Religion, Vol.60, No.1/3, Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, (December, 2006), pp.21-39.

HEIDEGGER, Martin (2001) *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell Publishing Ltd.

HUTCHENS, B.C. (2004) *Levinas: A Guide For The Perplexed*, New York-London, Continuum.

LEVINAS, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity An Essay On Exteriority*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania.

LEVINAS, Emmanuel (1978) *Existence and Existents*, Translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, TheHague.

LEVINAS, Emmanuel (1998a) *Entre Nous Thinking Of The Other*, Translated by Michael B. Smith and Barbara Harshaw, Columbia University Press, New York.

LEVINAS, Emmanuel (1998b) *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania.

LEVINAS, Emmanuel (1999) *Alterity and Transcendence*, Translated by Michael B. Smith, The Athlone Press, London.

LEVINAS, Emmanuel (2003) "Başkanın İzi", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk,

Erdem Gökyaran, ss.129-146, İstanbul: Metis Yayınları.
LEVINAS, Emmanuel (2003) "Varolansız Varoluş", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss.50-57, İstanbul: Metis Yayınlan.
LEVINAS, Emmanuel (2003) "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss.241-259, İstanbul: Metis Yayınlan.
LEVINAS, Emmanuel (2003) "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss.295-344, İstanbul: Metis Yayınlan.
LEVINAS, Emmanuel (2005) *Zaman ve Başka*, çev: Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınlan.
LEVINAS, Emmanuel (2014) *Ölüm ve Zaman*, çev: Nami Başer, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınlan.
MORGAN, L. Michael (2007) *Discovering Levinas*, New York, Cambridge University Press.
PURCELL, Michael (1995) "The Mystery of Death Alterity and Affectivity in Levinas", *New Blackfriars*, Vol.76, No: 899, (December, 1995), pp. 524-534.

5. ÖLÜME KARŞI REALİST BİR TUTUM: BERTRAND RUSSELL

CENGİZ İSKENDER ÖZKAN[1]

Bertrand Russell (1872-1970) mantık, felsefi mantık, matematik felsefesi ve bilgi teorisi alanlarında yaptığı katkılarla 20. Yüzyılın önemli filozofları içinde, özellikle Analitik felsefenin önde gelen kurucu isimleri arasında sayılır. Yalnızca felsefi yazılarıyla değil aynı zamanda siyasal, ahlaki ve toplumsal konularda yazdığı popüler yazılarla da bilinen ve çoğu zaman savaş karşıtı tutumuyla öne çıkan Russell yaşamı süresince çok sayıda kitap ve yazı yazmıştır. Yapıtlarında matematiğin mantıksal ilkeler temelinde kurulacağını göstermeye çalışarak mantıkçı (realist) yaklaşımı savunan Russell özellikle *On Denoting*[2] başlıklı yazısında ortaya koyduğu "betimleme teorisi" ile analitik felsefenin kurucu isimleri arasına girmiştir. Ortaya koyduğu mantıkçı atomculuk olarak bilinen felsefe yaklaşımıyla 20. Yüzyılda çok sayıda düşünürü etkilemiştir. Kendisi bilgi kuramsal olarak mantıkçı ve deneyci yöntemleri savunup felsefi görüşü olarak da bilimsel ve realist yaklaşımları benimsediğinden metafizik düşünceleri reddetmiştir. Bu yüzden de yaşam, ölüm, sonsuzluk, ölümsüzlük ve din gibi konularda yazdığı popüler yazılarında da bu türden konulan yine realist ve bilimsel dünya görüşüyle ele almıştır. Bu yazıda Russell'ın daha çok popüler yazılarında ortaya koyduğu yaşam, ölüm, ölümsüzlük, ölümden sonraki yaşam ve din gibi konulardaki düşünceleri onun felsefi düşünceleriyle ilişkilendirilerek ele alınacaktır.

Eskiçağlardan itibaren felsefe, şiir, sanat ve mitlerde insanın ölüm karşısında hayranlıkla karışık korkuyu ifade eden temalarla sıkça karşılaşılmıştır. İnsan, ortaya koyduğu ürünlerde ölüm karşısındaki çaresizliğini kendi varoluşunu ortaya koyarak aşmaya çalışmıştır. Yaşamın sınırını gösteren ölüm kavramı insan varoluşunun da dünyadaki anlamı için anahtar bir kavram olmuştur. Günümüzde insanın hayatını belirleyen şeyin yitip gitme kaygısı olduğunu söyleyen Critchley'e göre asırlardır "felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir" tümcesi felsefenin asıl görevinin insanı ölüme hazırlamak, ölümden sonraki hayata dair sözler vermeden yok olma korkusuyla yüzleşen bir tutum geliştirmemizi sağlamaktır (2014: 15). Critchley bu bağlam içinde "nasıl ölüneceğini öğrenerek nasıl yaşanılabileceğini öğretebiliriz" (a.e., 18) demektedir. Ölümün yaşamın sınırı olması yaşamı olanaklı kılması bu iddia bağlamında değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle ölüm yaşamı anlamsız kılacak bir şey

---

[1] Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

[2] "Gönderim Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*.

olmaktan çok yaşama anlam ve değer katan bir şey olarak görülmelidir. Burada ele alınacak Russell'ın ölüm ve yaşama ilişkin düşünceleri, bu çerçeve içinde bakılırsa, kendi felsefesinin Russell'a ölüm ve yaşam karşısında nasıl bir tutum takınması gerektiğini öğretmesi sonucu ortaya çıkmıştır denilebilir.

Russell'a göre metafizik ya da düşünme yoluyla evreni tümüyle kavrama çabası insanı bir yandan mistisizme diğer yandan da bilime götürmüştür ama Herakleitos ve Platon gibi kimi filozoflarda bu iki eğilim bir uzlaşı içinde durur (1972: 5). Parmenides ile başlayıp Hegel ve izleyicilerinde doruğa ulaşan mistik eğilim dünyanın çokluğunun arkasında yatan nihai bir tek hakikati varsayarken evreni bölünmez bir bütün olarak ele alır. Russell bunun evrenin tek ve bölünmez bir bütün olduğu anlayışına, bütünün kısımlarının ise salt görüntüden başka bir şey olmadığı sonucuna götürdüğünü söyler (a.e., 30-31). Bu da sonraki çoğu metafizik sistemin de temeli olan vegörünen dünyanın ötesinde bir gerçeklik bulunduğu düşüncesini doğurmuştur. Başka bir deyişle insan varoluşunu mistik bir varoluşun içine yerleştiren bir düşünce ortaya çıkmıştır. Bu tür mistik eğilimler taşıyan metafizik sistemlerin çoğu duyulur dünyayı, her türlü oluşu ve değişmeyi bir yanılsama olarak ele adığından "zamanın gerçek olmadığı bir çok metafizik sistemlerin baş öğretisi" olmuştur (a.e., 34). Zira bu tür düşüncelerde gerçek olan değişmezdir ve zamandan bağımsızdır. Kuşkusuz Russell gibi realist bir düşünür bu tür felsefeleri hatalı bir mantığın ürünü sayar. Russell'a göre Darwin'in teorisi insan ile bitkiler ve hayvanlar arasında durağan ve değişmez bir ayrım olmadığı anlayışını getirmiştir.

Ölüm "yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır" (Mounier 2007: 84) demek yaşamın sonluluğu ile anlamsızlığı arasında bir ilişki kurmak, ölümün varlığından dolayı yaşamın ve doğmuş olmanın saçmalığını ileri sürmek Russell gibi bir düşünür için kabul edilebilir bir düşünce değildir. Yaşamın anlamlı olması gerektiği ön kabulünden hareketle metafizikçiler her ne kadar ruhun ölümsüz olması gerektiğini ileri sürmüştür; amaRussell'a göre insan ölümden korkmasaydı ölümsüzlük düşüncesi de, ruhun ölümsüzlüğü gibi metafiziğin ele aldığı inançlar da olmazdı (Russell 2004a: 5). Dolayısıyla dini dogmaların temelinde de korkunun özellikle de ölüm ve yitip gitme korkusunun olduğunu düşünür. Russell ölüm ve ölümsüzlük konusunda neye inandığını şu sözlerle dile getirir:

> Öldüğüm zaman çürüyeceğime, benliğimden geriye yaşayacak hiçbir şey kalmayacağına inanıyorum. Genç değilim ve yaşamayı seviyorum. Buna rağmen yok olma düşüncesinden dehşete düşmeye alayla bakarım. Mutluluk sona erecek olsa da yine de mutluluktur, düşünce ve aşk sonsuz olmasalar bile değerlerinden bir şey yitirmezler (Russell 2004a: 7)

Böylece Russell yaşamın sona erecek olmasının, insanın sonluluğunun yaşamı anlamsız kılacak, mutluluğu ve aşkı ortadan kaldıracak bir şey olmadığını düşünür. Sınır düşüncesi, ölümün yaşamın sınırı olması, yaşamın ve varoluşun sonunu ortaya koyan bir düşünce olarak değil de yaşamanın ve varoluşun anlamını olanaklı

kılan bir düşünce olarak anlaşıldığı sürece pek çok filozof için olduğu gibi Russell'ın düşünceleriyle de tutarlı olacaktır. Birçok insan ölümün aslında bir son olmayıp yeni bir başlangıç olduğuna inanmaktadır (Russell 1997: 182). Eğer ölüm yaşamın anlamını ortadan kaldıracak bir son olarak görülürse, bu ön kabul yaşamın anlamlı olması gerektiği ön kabulüyle bir arada ele alındığında ölümün bir son olmaması gerektiği düşüncesine, buradan da ölümün mutlak anlamda var olmadığı sonucuna götürür. Russell'a göre ise ölüm korkusu insanda dış güçlerin kölesi olduğu duygusunu uyandırır ama köle zihniyetinden hiçbir olumlu sonuç çıkmaz (a.e., 183). Ölüm korkusuna cesaretle karşı koymanın yollarından biri stoacı yaklaşımdır. Stoa felsefesinin yaşamın olumsuzluklarına cesaretle göğüs germe anlayışı ölüm korkusuyla başa çıkma yolları içinde belki de en iyisidir (a.e., 187-188).

Russell'ın ölüm, ölümsüzlük, ruhun tözsel varlığı ve ölümsüzlüğü ve yaşamın anlamı konusundaki görüşleri onun genel felsefi yaklaşımı bağlamında ele alınırsa daha iyi anlaşılacaktır. Analitik felsefe geleneğinin ve çağdaş realist tutumun temsilcisi olarak Russell Frege tarafından geliştirilen modern mantığı Whitehead ile birlikte yazdığı *Principia Mathematica* adlı eserde daha da geliştirmiştir. Russell'ın varlık ve dünyaya ilişkin anlayışı da onun yeni mantık anlayışı temelinde görülmelidir. Zira genel olarak geleneksel metafizik, özel olarak da Hegelci metafizik[3] özne-yüklem çözümlemesine dayalı Aristotelesçi geleneksel mantık ile sıkı sıkıya ilişkilidir[4]. Buna göre gerçeklik hakkındaki önermelerimiz (tümcelerimiz) niteliklerin taşıyıcısı olan bir özne ile bu öznelere nitelik olarak yüklenen yüklemlerden oluşur. Önermeler bu türden özne-yüklem analizine dayalı bir yapıda kurulu olduğundan bu önermelerle temsil edilen gerçeklik de var olan tözler ve bu tözlerin özsel olarak taşıdığı yüklemlerden oluşur diye tasanmlanır. Russell'a göre gerçekliği betimlemek ve açıklamak için özne-yüklem analizine dayanan önerme yapısı yetersizdir. Gerçeklik tözlerden değil, süreçler ve olgulardan meydana gelir. Russell'ın mantıksal atomculuk öğretisinin özünü bu düşünce oluşturur. Buna göre gerçeklik varlıksal anlamda süreçler ile bu süreçlerin yapısal unsurları olarak atomik olguların bir ürünüdür. Bu düşüncede gerçekliğin yapısal unsuru ya da özneler olarak tözlere yer yoktur. Var olan yalnızca olgular ve olgusal süreçlerdir. Russell bu felsefi yaklaşım temelinde Kartezyen düalist yaklaşımı da toptan reddeder. Çağdaş fizik bize madde

---

[3] Hegel felsefesi Tin'in mutlak olduğu kabulüne dayanır ve fiziksel gerçekliği Tin'in görünüşleri olarak ele alır. Buna göre asıl gerçek olanın Mutlak Tin olduğu savını ileri süren Hegel felsefesi Tin'i bütün yüklemlerin taşıyıcısı olan özne olarak kabul etmektedir. Bu konudaki tartışma için bkz. Russell, B. (1996) ss. 41-43.

[4] Geleneksel metafizik ya da töz metafiziği Platon'dan beri yapılan bir ayrım dâhilinde de ele alınabilir. Buna göre var olan değişen görünüşler ve değişmez tözsel biçimler olarak ayrılır. Bu Platon sonrası metafizik öğretilerde bir düalizm olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan Aristoteles ontolojisini takip eden metafizik öğretilerde ise bütün değişen nitelikleri taşıyan değişmez bir töz anlayışı kabul edilir. Russell'ın eleştirdiği metafizik öğretiler görünüşlerin taşıyıcısı olan ve asıl gerçeklik olarak değişmez bir töz varsayan, bütün değişen görünüşleri de bu gerçek tözün nitelikleri olarak kabul eden öğretilerdir.

diye bir şey olmadığını, çağdaş fizyologlar ise zihin diye bir şey bulunmadığını söylemektedirler (Russell 1997: 195). Zira dünya zamanda kalıcı olan nesnelerden değil, aralarında nedensel ilişkiler bulunan olaylardan meydana gelmiştir ve sürekli değişen özelliklere sahiptir (a.e., 197). Zamanda bir süre dayanan her cisimsel nesne aslında olaylar ve süreçlerin bir örgütlenişinden başka bir şey değildir. Bu da bizi Russell'ın bilgi kuramına getirir.

Bilgi kuramında Russell iki tür bilgiden söz eder: Doğrudan olan tanıma yoluyla bilgi (*knowledge by acquaintance*) ve dolaylı olan betimleme yoluyla bilgi (*knowledge by description*) olarak. Doğrudan doğruya tanıdıklarımız yalnızca duyumlarımız ve Russell'ın "tümeller" olarak adlandırdığı (Russell 2017: 65) soyut ideler ile zihin içeriklerimizdir[5]. Dolayısıyla fiziksel nesneleri doğrudan tanımadığımız gibi – çünkü yalnızca onların duyusal görünüşlerini tanıyoruz –aynı şekilde "ben" dediğimiz şeyi de doğrudan tanımayız. Kendi benliğimize ilişkin bilgimiz geçmişte bir takım duyguları ve duyusal verileri tanıyan bir şeyi tanımamızdır. Russell'ın "öz-bilinci" dediği kendimizin bilinci değil, tikel duygu ve düşüncelerimizin bilincidir (a.e., 66). Anlaşılacağı üzere Russell'ın hem gerçekliğe ilişkin varlık görüşü hem de bilgi görüşü zihin ya da ruh diyebileceğimiz bir nesneyi kabul etmeye olanak tanımamaktadır. Aslında Russell'ın insan yaşantısı üzerine düşünceleri bütünüyle yaklaşıma bağlıdır. Nasıl ki Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki düşüncesi onun idea öğretisinden yalıtılamazsa aynı şekilde Russell'ın zihnin tözsel ve zamanda kalıcı bir varlığı olmadığı ya da ruhun bedenle birlikte ölümlü ve sonlu bir varlığı olduğu hakkındaki düşünceleri de onun varlık ve bilgi görüşüyle tutarlı bir bütünlük göstermektedir. Russell'ın yaşam, ruh (zihin), ölüm ve ölümsüzlük hakkındaki görüşleri bu çerçevede ele alınmalıdır. Kendi içimize baktığımızda her zaman tikel bir düşünce ya da duyguya varırız, yoksa düşünen ve duyan tözsel bir "Ben"e değil. Ayrıca zihin dediğimiz varlık bedenden ayrı bir varlık olarak düşünülemez çünkü Russell'a göre insan ruh ve bedenin tözsel olarak ayrı ayrı ele alınabildiği bir varlık olmaktan ziyade bütün olarak doğal gerçekliğin bir ürünüdür. İnsan yaşantısı doğaya yabancı ve doğadan başka bir varlığın tecrübeleri olmaktan uzaktır. Ruh ile beden arasında yapılan düalist ayrım Hıristiyan metafiziğinde ve Descartesçı sistemlerde yaşamaya devam etmiştir (Russell 2002b: 176) ve geleneksel metafiziğin görünüş ile gerçek arasında yapmış olduğu ayrımın da temelini oluşturmuştur.

Russell'a göre Hıristiyan ahlakı ruhun üzerinde durarak ve bedensel yaşantıyı küçümseyerek son derece bireysel bir ahlak haline gelmiştir ve bu da insanları doğanın yarattığı haline göre daha bencil kılmıştır. Bu bireycilik düşüncesinin de bi-

---

[5] Russell'a göre yalnızca bir şeyleri tanımakla kalmaz bir şeyleri tanıdığımızın da farkına varırız. Söz gelişi haz ya da acı duyduğumuzun ya da zihnimizde ortaya çıkan olayların da farkına varırız."Öz-bilinci diyebileceğimiz bu tür tanıma, zihinsel şeyler üzerine bütün bilgilerimizin kaynağıdır". Russell'ın bilgi kuramının detayları için bkz. Russell, B. (2017) ss. 63-82.

reysel ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini ortaya çıkardığını söyleyerek Hıristiyan ahlakını eleştirir. Zira ruh bu dünyadan ayrılınca ya sonsuz mutluluğa kavuşur ya da sonsuz acı içinde yaşar. Bununla birlikte bu iki sonucun koşulları hiç de ahlaki olarak değerlendirilemez. Zira Meksika ve Peru'daki İspanyollar yerli bebekleri önce vaftiz edip sonra beyinlerini parçalamışlardır, böylece bebekleri cennete gönderdiklerine inanmışlardır. Bu bağlamda bakılacak olursa ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin ahlak üzerinde son derece kötü etkileri olduğu gibi ruh ile bedenin metafizik ayrılmasının da felsefe üzerinde yıkıcı etkileri olmuştur (a.e., 177).Russell bu dünyanın ahlaki anlamını öte dünyada aramanın sakıncalarına değinmektedir. İyi, kötü ya da adalet gibi kavramlarımız bir öte dünya kurgusu ya da Tanrı inancı olmadan da bu dünya dâhilinde felsefi olarak ele alınabilir, alınmalıdır da. Ahlaki bakımdan sakıncalı olan anlayış dünyaya adalet gelmesi için Tanrının varlığını şart gören anlayıştır (Russell 2002a: 83). Dolayısıyla yaşamımızın anlamlı olması, mutluluk bir öte dünya anlayışına dayandırılsa da Russell bunu ahlaki bakımdan sakıncalı görerek bu dünyadaki adalet için çabalanması gerektiği düşüncesini savunur.

Yukarıda da belirtildiği gibi Russell insanı doğaya karşıt bir varlık olarak görmez, tersine doğanın bir parçası olarak görür. İnsanın düşünceleri ve bedensel hareketleri yıldızları ve atomları betimleyen aynı yasaları izler (Russell 2004a: 1). İnsanı bütün olarak doğanın parçası olarak gördüğünden "zihinsel fenomenlerin de maddi yapıyla ilişkili olduğu görünüyor" der ve bireyin düşüncesinin, yani zihinsel varlığının ölümden sonra varlığını sürdüremeyeceğini ileri sürer; çünkü beyin ölünce düşünce varlığını sürdüremez (a.e., 2-3). Bu yüzden de Hıristiyan dininin merkezi dogmaları olan Tanrı ve ölümsüzlük fikirlerinin bilimden destek bulamadığını düşünür. Russell (2004a)'e göre Tanrının var olmadığı ya da şeytanın bir hayal ürünü olduğu kanıtlanamaz. Hıristiyan tanrısı var olabileceği gibi eski Mısır'ın, Olimpos'un ve Babil'in tanrıları da aynı şekilde var olabilir. Ne var ki bu varsayımların hiçbiri de diğerinden daha olası değildir ve olasılıkları da olası bilgi alanının ötesinde yatmaktadır.

Russell bireysel ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine karşı şöyle bir argüman ortaya koyar. "Bir su damlası ölümsüz değildir, oksijene ve hidrojene ayrıştırılabilir. Dolayısıyla bir su damlasının sahip olduğu sululuk niteliğinin ayrıştırıldıktan sonra da devam edeceği söylenseydi kuşkuyla karşılama eğiliminde olurduk" (Russell 2004a: 3-4). Bu benzetmeden hareketle Russell zihinsel yaşantının da beyin yapısına ve bedensel enerjiye bağlı olması sebebiyle bedenin ortadan kalkmasıyla zihinsel yaşantının da son bulacağını kabul etmenin akla uygun olduğunu savunur. Bu yüzden de ölümsüzlük inancına sahip olanlar beden ve ruhu birbirinden ayırmakta ve ruhun bedene bağlı olmayan tözsel bir varlığı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu ölümsüzlük inancının da, öte dünya ve din dogmalarının da temelinde ölüm korkusu vardır (a.e., 5) ve aşılması gereken bu korkudur. Russell felsefede, bilimde ve popüler düşüncede klişeleşmiş olan zihin ve madde ayrımının dini bir kökeni olduğunu ve beden-ruh ayrımı şeklinde ortaya çıktığını ileri sürer (Russell 2012: 254). Dinin insanı günümüzde etkileme yolları arasında ölümsüzlük inancı

vaadi oldukça belirleyicidir. Zira Russell (2004b)'e göre çağımız yaşantısının getirdiği güçlükler ve zahmetler karşısında insan ölümü arzular hale gelirken din insanlara bu güçlük ve zahmetlerden bağımsız sonsuz bir yaşam vaat etmektedir. Bu da bu dünya için emek vermekten insanları alıkoyan, güçlüklerle mücadeleyi engelleyen bir tutuma neden olmaktadır. Ölüm düşüncesi ölümsüzlük inancı nedeniyle bu dünya yaşamını değersiz ve anlamsız kılmaktadır. Oysa başta da belirtildiği gibi ölüm yaşamı anlamsız kılmak yerine anlamlı ve değerli kılmalıdır, eğer kılmıyorsa Russell'a göre bunun arkasında dinin dayattığı ölümsüz öte dünya inancı vardır. Bu konu oldukça önemlidir, çünkü doğa insanın değerlerine karşı ilgisizdir. Evrende amaç, anlam ve değer bulunmamaktadır. Dünyayı ancak kendimiz için değer ve anlam ile doldurabiliriz. Dünyanın akıllı bir amaçla tasarlanmış ve yönetilmekte olduğu iddiası yüzünden doğanın bilimsel araştırılmasına ahlaki ve estetik değerler karışmıştır (Russell 2005: 45). Sözgelişi dairenin en mükemmel eğri olmasından dolayı göksel cisimlerin daire şeklinde devinmeleri gerektiği, Tanrı yalnızca mükemmel olanı yaratacağından ve bu nedenle gelişmeye gerek olmadığından türlerin değişmemesi gerektiği, günahlarımız yüzünden gönderilmesi nedeniyle salgın hastalıklara karşı mücadelenin yararsız olduğu düşünülmüştür. Evrende bir amaç belki vardır ama böyle bile olsa bizim amacımızla bu evrensel amaç arasında hiçbir benzerlik yoktur (a.e., 45).

İnsanoğlu evreni, doğayı tarih boyunca teleolojik bir şekilde ele almıştır. Sözgelişi insanın ortaya çıkması amacıyla dünyanın mevcut koşullara sahip olduğu inancı böyle bir düşüncedir. Bununla birlikte dünya mevcut koşullara sahip olduğu için insan ortaya çıkmış şeklinde bir açıklama da yapılabilir. İki açıklama tarzı arasındaki perspektif farkı vardır. İlki teleolojik bir açıklama biçimiyken ikincisi mekanik bir açıklama tarzıdır. Russell evrenin bir amacı olsa bile bunun bizim amaçlarımızla örtüşmek zorunda olmadığını, olsa bile bunu bilemeyeceğimizi düşünürken modern bilimin mekanik açıklama tarzından hareketle teleolojik açıklama biçimlerini eleştirmektedir. Aynı şekilde dünyada bir anlam kendi başına bulunsa da bu bilme yetilerimizin ötesinde kalan bir anlam olacaktır. Dünya bizim değerlerimizden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte insan varoluşunun ya da insan yaşamının anlamdan ve değerden yoksun olduğunu söylemekten de uzak durur. Dünya da aşkın veya içkin bir anlam olmasa da kişiler kendi yaşamlarını ve dünyalarını anlam ve değerle doldurabilirler. Ölüm bunu ortadan kaldırmaz tersine bunu olanaklı kılan bir sınır çizer yaşamlarımıza.

Russell "A Free Man's Worship" yazısında Mephistopheles'in Dr. Faust'a anlattığı dünyanın yaratılışıyla ilgili hikayeden alıntı yaparak başlar ve burada şunları aktarır:

> ... düşünme gücüyle, iyi ve kötüye ilişkin bilgisiyle, tapınmaya olan susamışlığıyla insan doğar. İnsan bu çılgın, acımasız dünyada her şeyin geçici olduğunu, her şeyin ölümün acımasız hükmünden önce, bedeli ne olursa olsun bir kaç kısa anı yakalamk için çabaladığını gördü. Bunun üzerine insan 'Gizli bir amaç var

> ama bunu anlayabiliriz ve bu amaç iyi bir amaçtır. Çünkü bir şeylere saygı göstermemiz gerekir ama görünen dünyada saygı göstermeye değer olan hiçbir şey yoktur' dedi. Ve insan Tanrı'nın insanın çabasıyla kaostan bir uyum çıkarma niyetini çözerek mücadeleyi bıraktı. Tanrının kendisine yırtıcı hayvan olan atalarından aktardığı içgüdüleri takip ettiğinde de günah dedi yaptığına ve Tanrı'ya onu bağışlaması için yalvardı. Ne var ki, adil bir şekilde affedileceğinden, Tanrı'nın öfkesini yumuşatacak ilahi bir plan bulana kadarkuşku duydu. Şimdinin kötülüğünü görüp gelecek daha iyi olabilsin diye onu daha da kötü bir hale getirdi (Russell 2010: 38-39).

Amaçsız dünyada amaç arayan insanın bu hikayesinde olduğu gibi Russell (2010)'a göre bilim de bize amaçsız ve anlamdan yoksun bir dünya resmeder. Böyle bir dünyada ideallerimiz için bir yer bulmak gerekir. İnsan sonucu kestirilemeyen sebeplerin ürünüdür, insanın kökeni, gelişmesi, umutları ve korkuları, sevgileri ve inançları aslında atomların rastlantı eseri bir araya gelmesinin bir sonucudur (Russell 2010: 39). Russell mezarın ötesinde bireysel yaşamın olanaksız olduğunu, insanlığın ve çağlar boyunca geliştirdiği bütün ürünlerin, emeklerinin sonunda güneş sisteminin ölümüyle yok olmaya mahkum olduğunu belirterek tüm insanlık tapınağının yıkılmış olan evren enkazının kalıntıları altında kaçınılmaz bir şekilde gömüleceğinin kesin olduğunu, bunları yadsıyan bir felsefenin ayakta kalamayacağını söyler (Russell 2010: 39). Ona göre insan ruhunun yaşayacağı yer ancak bu hakikatin ve yıkılmaz umutsuzluğun sağlam temeli üzerinde güvenle inşa edilebilir.

Russell bir benzetmeyle, böyle acımasız ve anlamdan yoksun doğa "sonunda ... görüş yeteneğiyle donatılmış, iyiye ve kötüye ilişkin bilgisi olan, düşünmeyen annesinin bütün eserlerini yargılayabilecek yetenekte bir çocuk meydana getirdi" (a.e., 39) diyerek doğanın düşünmemesine, yargılamamasına ve değerlendirmemesine rağmen bu yeteneklere sahip olan insanın bu kör ve anlamdan yoksun dünya içinde doğduğunu belirtir. Russell'a göre asıl anlaşılmaz olan gizem de budur. Eğer bir gizemden söz edilecekse bu, saklı bir evrensel amaç değildir, düşünmeyen ve değerden yoksun doğanın nasıl oluyor da kendisinden düşünen, yargılayan ve değerleri olan bir varlık çıkardığı gizemidir. Kaldı ki evrende böyle bir gizli amaç ya da gizemli bir plan olsa bile bu insan aklının bilme sınırlarının ötesinde bulunacaktır. Filozofların çoğu dinin temel dogmaları, evrenin akla uygunluğu, kötülüğün gerçekdışı olması gibi konular hakkında a priori kanıtlamalar yapılabileceğini düşünmüşler ama Russell'a göre bu umut boş bir umuttur[6] (Russell 2017: 143), çünkü "neyin var olduğunun bilgisi deneyden ne öğrenebildiğimizle sınırlıdır" (a.e., 149).Doğanın damga ve mührü olan, yani bir sınır olarak ölüme rağmen insan

---

[6] Zira Russell'a göre metafizik bir varlık olarak kurulan bir şey dogamatik bir şekilde gerçek olarak varsayılabilir ama hem gerçekliğine ilişkin hem de gerçekliğine karşı olanaklı hiçbir kanıtlamaya sahip olmadığımız görülebilir. Aymtı için bkz. Russell, B. (2015) s. 147.

yine de sınamak, eleştirmek, bilmek ve imgeleminde yaratmak bakımından sınırsızdır. Böyle bir özgürlüğe bu dünyada sahip olan yalnızca insandır. Dolayısıyla insan değerden ve anlamdan yoksun dünyadaki bu kısa yaşamında yine de kendi değerlerini yaratabilir. Ne var ki bu da yine insana doğanın bahşettiği bir yetenektir.

Russell (2010)'a göre insanın bu yabancı dünyada bütün güçsüzlüğüne rağmen kendisinde Güçten daha fazla saygı duyduğu hiçbir şey yoktur; Vahşi bir kişi de Güçten daha fazla değer vereceği bir şey bulamayınca, tapınmaya layık olup olmadıklarını sorgulamadan Tanrılarının önünde diz çökmek ister. Henüz idealleri bağımsız olmadığı için güce tapmak isteyebilir. Ama yine de zamanla ahlaklılığın gelişmesiyle ideal dünyadan özlemle söz etmek olanaklı hale gelecektir. Ne var ki Russell'a göre, dindar olanlar olgu dünyasının aslında idealler dünyasıyla uyumlu olduğunu iddia ederler. Böylece "insan olanın ve olması gerekenin mistik birliği olarak, mutlak güç sahibi ve mutlak iyi olan Tanrıyı yaratır" (Russell 2010: 40). Ama kölelik gibi kötü unsurlar içeren bir olgu dünyasında iyilik bulunmaz. Russell şöyle devam eder:

> Sonuç olarak olgu dünyası iyi değildir ve onunla ilgili yargı verirken düşüncelerimizden atmamız gereken bir kölelik unsuru vardır. Zira her şeyde insanın onurunu yüceltmek ve onu insan-dışı Gücün tiranlığından olabildiği ölçüde kurtarmak iyidir. Gücün büyük ölçüde kötü olduğunu, iyi ve kötü bilgisine sahip insanın bu bilgiden yoksun bir dünyada sadece çaresiz bir atom olduğunu anlayıncaseçim yine bize sunulur: Güce mi tapınacağız, yoksa İyiliğe mi? Tanrımız var ya da kötü mü olacak, yoksa vicdanımızın yaratması olarak mı tanınacak? (Russell 2010: 40).

Russell'a göre bu sorunun yanıtı mühimdir ve bütün ahlaklılığımızı önemli ölçüde etkiler. Zira güce tapınma düşmanca bir evren karşısında kendi ideallerimiz gerçekleştirememenin bir sonucudur. Hakikat, güzellik ve hayatın ulaşmamıza izin vermediği mükemmellik ideali saygı duyulacak şeyler olsa da bu şeylerin hiçbiri bilinçsiz evrenin onayını almaz. Bu yüzden de Russell her türlü otorite kötüyse, kendimizi bu otoritelerin buyruğundan kurtarmak gerektiğini, insanın hakiki özgürlüğünün burada yattığını ileri sürer. Zira insan eylemde ve zorlamayla dış güçlerin tiranlığına maruz kalsa bile düşüncede ve özlemlerinde özgürdür, "hatta yaşadığı sürece ölümün tiranlığı karşısında bile özgürdür" (a.e., 41). Bu yüzden de her türlü otoriteye rağmen, hatta ölümün otoritesine rağmen insan yine de özgür olabilir, yapması gereken bu otoritelerden bağımsız düşünmek ve korkmamaktır. Ölüm insanı korkutabilir ama insan bu korkunun esiri haline gelmemelidir. Burada önemli olan düşünsel anlamda bağımsızlık ve özgürlüktür.

Russell'a göre kendi yarattığımız ideallere tapmak için bir tapınak inşa etmemiz herhangi bir otorite önünde diz çökmekten daha iyidir. Bu tapınağın gölgeleri imgelem alanında, müzikte, mimaride, aklın krallığında ve şiirde karşımıza çıkar, olgu dünyasında gerçekleştirilemeyen şey burada gerçek olur. Böyle bir tapınağa girmek

için bencillik ve aç gözlülük dışarıda bırakılmalıdır. Böylece bilinçsiz evreni dönüştürüp yeniden biçimlendirmek olanaklı olacaktır. Böylece zihin düşünceden yoksun doğa güçleri üzerinde hâkimiyet kuracaktır (a.e., 42). Ama insan bunu geçici istekleri, bencil arzuları ya da önemsiz şeyleri önemseyerek yapamaz. Gerçek bilgelik ruhun dış dünyayla olan korkunç karşılaşmasından doğacaktır. Kişinin dünyanın acımasızlığıyla karşılaşmasından korku da doğabilir cesaret de. Böyle bir karşılaşmada insan korkuya esir de olabilir, cesaretle göğüs de gerebilir. Kuşkusuz insanın yaşamı doğa güçlerine kıyasla küçük bir şey olarak görülebilir. Russell'a göre köle olan kişi zamana, kadere ve ölüme tapmaya mahkûmdur, çünkü bunlar kendinde bulduğu her şeyden daha büyüktür. Russell insan yaşamının karanlık ve soğuk evrendeki parıltısını karanlık bir okyanus üzerinde sallanan salın ışıltısına benzetir. İnsan varoluşunun ölüm karşısındaki kaygısı da dışarıdaki geceden sığınamıza giren esintinin ürperti vermesi gibidir. Evrenin soğuk karanlığı ve ölüm karşısında insan yaşarken bu ürpertiyi sık sık hisseder. Bir insanın bu ürpertiyi, bu yalnızlığı hissetmesi sanki bütün insanlığın yalnızlığının bu kişide toplanması gibidir. Zira ölüm, değişme, geçmişin geri döndürülemezliği ve evrenin karanlık boşluğu karşısında insanlık güçsüz ve yapayalnızdır. İnsan bu yalnızlığı hissedince bütün geçici heveslerinin, aç gözlüğün ve önemsiz arzularının önemsizliğinin farkına varır. İnsan düşüncesini bu şeylere köle ederek bu şeylerin onu yiyip bitirmesine neden olur. Bu da insanın bu güçlere karşı olan korkusuna ve esaretine yol açar. Kişisel mutluluk ve geçici istekler için mücadeleden vazgeçmek kurtuluştur ve Russell buna "özgür insanın tapınması" der (Russell 2010: 44). Zira ruh kaderin egemenliğinden böyle kurtulabilir. Bu kurtuluş için kader hakkında düşünmek ve onu akıl yoluyla bastırmak gereklidir.

Russell insan yaşamının, onun ve ırkının üzerine yavaşça ve emin bir şekilde çöken acımasız ve karanlık yazgı karşısında kısa ve güçsüz olduğunu söylemekle insanın bu yazgının gücünden kendisini kurtaramayacağını anlatır. Zira her şeye gücü yeten madde iyiyi ve kötüyü bilmez, insanın bugün sevdiklerinin yarın da kendisinin karanlığın kapısından geçecek olduğu yıkıma aldırış etmeden amansız yolunda yuvarlanmaya devam eder (a.e., 45). Ama yine de insan maddenin bu yıkıcı gücü karşında kendi küçüklüğünü yüceltecek soylu düşünceler ortaya koyabilecektir. Bilinçsiz olan doğa güçlerinin yıkıcı ilerleyişi karşısında kendi ideallerinin biçimlendirdiği dünyayı tek başına taşıyacaktır.

Russell'ın bu düşünceleri bir tür gizemcilik değildir, zira o kendi gizemcilik karşıtı realist bakış açısından insanın ölümlü dünyadaki varoluş sorununa değinmiştir. Ona göre yaşama bilimin ışığında bakmak insanı, ölüm ve varoluş konularına dinsel anlamda gizemciliğin getirdiği sorunlardan bağımsız kılacaktır. Ölüm insan yaşamı ve varoluşu için bir sınır olmakla bu dünyaya aşkın bir şey olarak kalır. İlkel insanın bu gizem karşısındaki kokusu onu güce tapmaya yöneltmiştir. Ölümden sonra bir yaşam düşüncesi bilimsel anlamda insan için kavranılmaz kalır. İnsanın ölümden sonraki yaşam için uğraşmak yerine bu dünyadaki gerçek varoluşu için mücadelesi

insanın kurtuluşu olabilir ancak. Zira insan varlığı evrenin karanlığında yok olma korkusuyla ölümsüzlüğü aramış ve bu arayışını dinlerde bulmuştur. Ne var ki Russell dinlerin getirdiği ahlak anlayışını sakıncalı bulur. Ona göre evrenin karanlığında insanın yalnızlığına ve ölümün acımasızlığına karşı tek çıkar yol herhangi bir güç için tapınma değil kendi insan varlığımızın ve türümüzün iyiliği için mücadele etmektir. Olgu dünyasında iyilik yoktur ama insan kendisi için kendi dünyasını idealleriyle biçimlendirebilir.

Russell'ın mantıksal atomcu felsefesi dünyayı mantıksal atomlar olarak temel olgulardan meydana gelen bir süreçler bütünü olarak ele alır. Böyle bir dünyada geleneksel anlamda tözlere yer olmadığından tözsel zihin ya da tözsel ruh anlayışı da Russell için kabul edilemezdir. Zihin ya da ruhun metafizik bir özne ya da töz olarak ortadan kalkması ruhun ölümsüzlüğü sorununa da bir çözüm önerir. Zihin bir töz değil de fiziko-kimysal süreçlerin ürünüyse bu süreçler sona erdiğinde bedenin ölümüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla ölüm insanın benliği için, varoluşu için bir sondur. Bununla birlikte sona erecek olması insan yaşamını anlamsızlaştırmaz. İnsanın ölümlü yaşamın varlığını anlamsız olarak görmesi onu, ölümsüzlük uğruna yanlış bir ahlaksallığa ve gizem öğretilerine yöneltmiştir. Öyleyse Russell'a göre dünyanın içinde bir anlam olmadığı için bu anlamı dünyanın dışında aramak doğru değildir. Kabul edilebilir bir anlamlılık insanın kendi geleceğini inşa etmesinde aranabilir. Ölümün yaşam için bir son ve sınır olması bu anlamda yaşamı anlamsızlaştıran ve değersizleştiren bir sınır değil de sınırın dışını, ötesini anlamsızlaştıran ama sınırın içini de bu sayede anlamlı kılan bir şey olarak anlaşılmalıdır.

Bertrand Russell'ı yaşamı ile yaşama ilişkin düşünceleri arasında hep bir tutarlılık olmuştur. O yaşamı süresince kendi idealleri için düşünsel anlamda her türlü çabayı göstermiş, üstelik savaş karşıtı tutumu dolayısıyla üniversiteden uzaklaştırılmış ve hapis yatmıştır. Nükleer silahsızlanmadan Vietnam savaşı karşıtı tutumlara kadar pek çok politik mücadele içinde bulunmuştur ve yaşamının sonuna doğru Filistin sorununa İsrail'in saldırgan politikalarını eleştiren bir bildiri de yazmıştır. Yazdığı bu son bildiri Kahire'de toplanan Uluslararası Parlamenterler Konferansı'nda okunacatır (Çitil 2012: 57). 1950 yılında düşünce özgürlüğü ve insanlıkla ilgili barışçıl ideallerinden dolayı kendisine Nobel Ödülü verilmiştir.

Kaynakça

CRITCHLEY, Simon (2014) *Ölü Filozoflar Kitabı*, çev. Talip Kabadayı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

ÇİTİL, A. Ayhan (2012) *Çağdaş Felsefe-I*, ed. Semiha Akıncı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AOF Yayınları.

MOUNIER, Emmanuel (2007) *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar R. Kırkoğlu, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (1972) *Mistisizm ve Mantık*, çev. Ayseli Usluata, İstanbul: Varlık Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (1996) *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

RUSSELL, Bertrand (1997) *Aylaklığa Övgü*, çev. Mete Ergin, İstanbul: Cem Yayınevi.

RUSSELL, Bertrand (2002a) "Why I am not a Christian", *Russell on Religion*, ed. L. Greenspan – S. Andersson, pp. 77-91, London: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2002b) "Has Religion Contributed to Civilization?", Russell on Religion, ed. L. Greenspan – S. Andersson, pp. 169-185, London: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2004a) *What I Believe*, London: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2004b) *Bilimin Toplum Üzerindeki Etkileri*, çev. Devrim Doğan Yüzer, İzmir: İlya Yayınevi.

RUSSELL, Bertrand (2005) "Do We Survive Death?", *Why I am not a Christian?*, ed. P. Edwards, pp.42-47, London: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2010) "A Free Man's Worship", *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. R. E. Egner – L. E. Denonn, pp. 38-44, London: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2012) *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

RUSSELL, Bertrand (2015) *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çev. Dilek A. Çil v.d., İstanbul: Alfa Basım Yayım.

RUSSELL, Bertrand (2017) *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Say Yayınlan.

6. ANALİTİK FELSEFECİ WITTGENSTEIN KENDİ ÖLÜMÜNÜ DENEYİMLEDİ Mİ?

"Ölüm bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz."

SERDAL TÜMKAYA[1]

Wittgenstein açısından "insanın sonlu olmasının gerçekliği" hiçbir gizem içermeyen sıradan bir durumdur (krş. 6.4311).[2] Ona göre insan sonlu değil de bengi olsaydı herhangi bir gizem çözülmeden kalırdı. Çünkü ortada çözülecek bir gizem yoktur. Analitik felsefenin beş kurucusundan biri olarak kabul edilen Wittgenstein bilebildiğim kadarıyla insanın "var olma serüvenini betimleme, anlama, yorumlama ve öneride bulunmayı" aklından hiç geçirmemiştir.[3] Fenomenolojik, varoluşçu ve hermeneutik anlayışlar hakkında bilgisi veya onlara dair bir ilgisi olmayan Wittgenstein, insan varlığının sonlu olmasını "insanın kendi ölümünü yani varlığının sonunu deneyimleyemeyeceğini" söyleyerek geçiştirmiştir. Çağımızın önemli ve en ünlü filozoflarından birisi olan Wittgenstein, "yaşam ve ölüm diyalektiğinin varoluşçu ve

---

[1] Orta Doğu Teknek Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

[2] Bu yazımı baştan sona okuyarak birçok yazım hatasına dikkatimi çeken Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünden sevgili dostum araştırma görevlisi Emir Özer'e çok içtenlikle teşekkür etmek istiyorum.

[3] Bu makale genel olarak analitik felsefecilerin ölüm ve yaşam üzerine olan görüşlerine dair değildir. Özel olarak Wittgenstein, hatta onun sadece, tek basılı eseri olan, Tractatus adlı kitabının son kısmı üzerinedir. Fakat aynı zamanda o kısımda bile Wittgenstein'ın sorunu diğer felsefi problemlere baktığı biçimde yani analitik-pozitivist tavırla ele aldığını göstermek istiyorum. Bu bölümün yazan olarak ben de aslında analitik *stil* denilen tarzda çalışıyorum ve o şekilde yazıyorum. Dolayısıyla aşağıda söyleyeceğim hiçbir şey mantıksal pozitivizm veya genel olarak analitik felsefeye dair toptan bir karşı çıkış olarak yorumlanmamalıdır. Benim itiraz ettiğim şey sadece bir şeyin, sürecin veya durumun "mantıksal yapısı" diye belirsiz bir kavrama yaslanılarak, "mantıksal analiz yapıyorum sloganı" altında sergilenen kolaycılıktır. Ölüm ve yaşam birbirini dışlar demek hiçbir şey dememekle eşdeğerdir. Yaşam, ölüm, deneyim, deneyimleyen şey ve dışlama kavramlarını incelenmeden bırakmak analitik felsefenin kavram analizi idealine sırt çevirmektir.
Wittgenstein'ın diğer eserlerini göz ardı ediyorum, çünkü burada analitik felsefede ölüm meselesine yaklaşım beni ilgilendiriyor. Geç dönem Wittgenstein'ın yazılarını dileyen yine de analitik felsefe olarak görebilir ama ben bu konuda Russell'a katılmadan edemiyorum (Kıta'ya dahil eden Başaran, 2014; analitik geleneğe dahil eden Glock, 2004). Russell, geç dönem Wittgenstein için son derece ağır eleştirilerde bulunmuştur, ama bu zaten çok iyi biliniyor.

hermeneutik irdelemesi ve yorumunu" yapmak şöyle dursun, özellikle bu ikisinin birbirini mantıksal olarak tümüyle dışlamasından yola çıkarak ölüm ve yaşam hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Bu makalemin amacı, yaşayan varlık olarak insanın kendisini var etmesinde sonlu/ölümlü olmasının rolünün erken dönem Wittgenstein'daki karşılığını ortaya koymak ve onun yaklaşımını disiplinler arası bir bakışla incelemektir.

Wittgenstein Tractatus'ta değeri olan bir şeyler varsa onların dünyanın, yani olup bitmelerin dışında olması gerektiğini savunur (2013, 6.41). Hayatın anlamı sorusu onun için değer yüklü bir sorudur. Ölümün anlamı da öyle olsa gerek. Dünya ise olup bitmelerden ibaret:

> Dünyanın anlamı, dışında yatsa gerek. Dünyanın içinde herşey[4] [*sic*] nasılsa öyledir, herşey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; içinde hiçbir değer yoktur—olsaydı bile, hiçbir değer taşımazdı. Değer taşıyan bir değer varsa, bütün olup-bitmenin, öyle-olmanın dışında yatsa gerek. Çünkü bütün olup-bitme, öyle-olma, rastlantısaldır. Onu rastlantısal-olmayan kılan, dünyanın içinde yatamaz, çünkü öyle olsaydı, bu da yeniden rastlantısal olurdu. Bu, dünyanın dışında yatsa gerek. (6.41)

Etik ve benzeri alanlara dair bu tavır onları küçümsemek üzerine kurulu değil. Wittgenstein bu alanlarda (teknik anlamda) "önerme" yoktur diyor. Yani söylenen şeyler doğruluk değeri alamıyor. İddiası böyle bakıldığında son derece alçak gönüllüdür. "–Dır"dan "-malı" çıkmaz demek gibi bir şey. Ama tabii böyle söylenince sanki yaşam veya ölüm hakkında nesnel, güvenilir bir bilgiye varılamaz ve bu konuda sağlam argümanlar sunulamazmış izlenimi doğmaktadır. Ülkemizde özellikle analitik felsefenin karşıtları onu nesnellik saplantılı olarak resmettikleri için nesnel olması doğasına aykırı olan bu alanlarda onların bir sözü olmayacağını ve onların ölüm-yaşam gibi konuları felsefeden tasfiye etmeye çalıştıklarını varsayar. Durum böyle değildir.

Nitekim büyük oranda analitik gelenekte oluşturulduğu kabul edilen Stanford Felsefe Ansiklopedisi "Ölüm" başlıklı gayet uzun bir maddeye sahiptir. Yazarı Steven Luper şu anda Teksas eyaletindeki Trinity Üniversitesinde çalışmakta olan bir bilgi kuramcısı ve etik uzmanıdır. Harvard doktoralıdır. Harvard son seksen senedir dünyada analitik felsefenin amiral gemilerinden biridir. Whitehead, C. Lewis, Quine, Davidson, Putnam ve Kripke gibi öncü isimler buradan çıkmıştır. Ülkemizde çok yaygın ve bir o kadar da yanlış şekilde analitik ve Kıta felsefesi akımları konu ayrımlarına paralel sanılmaktadır. Bu kesinlikle ve kelimenin her anlamında yanlıştır. Analitik stilde çalışanlar etik, estetik, Afrika felsefesi, antik felsefeler, Kıta felsefesi, İdealizm, Kant, siyaset teorisi, ortaçağ felsefesi ve hukuk felsefesine gayet büyük bir

---

[4] Kullandığım çeviri metin ısrarla "her şey" yerine "herşey" ifadesini kullanıyor. Düzeltmeden bırakıyorum.

ilgi göstermişlerdir. Bu ilgi alanlarını doğrudan Harvard University Department of Philosophy internet sayfasındaki "Department Interests" başlıklı sekmeden derledim (https://philosophy.fas.harvard.edu/people). "Harvard istisnadır" diyenler, diliyorlarsa tüm Sarmaşık Ligi üniversitelerinin felsefe bölümlerini kendisi inceleyebilir. Felsefe okulları inceledikleri konuların kapsamıyla değil ama onları nasıl ele aldıklarıyla birbirinden ayrılırlar. Yaşıtım olan genç meslektaşlarıma tuhaf gelebilir ama Türkiye'nin en analitik yönelimli bölümleri olarak bilinen Bilkent, ODTÜ ve Boğaziçi felsefe bölümleri etik, feminizm, felsefe tarihi ve siyaset teorisi çalışan öğretim üyeleri ve doktora öğrencileri ile dolup taşmaktadır. Çok şaşırtıcı geldiyse üç bölümün internet sayfalarındaki bölüm elemanlarının bilgilerini kontrol edebilirsiniz. Bitirilmiş doktora tezlerini ve bölümlerdeki seminer listelerini incelemek de dediğim şeyin kesinlikle doğru olduğunu gösterecektir. Dolayısıyla analitik yönelimlilerin *hep* bilimle ilgilendiği, bilim felsefesi yaptıkları ama Kıta yönelimlilerin *sadece* ölüm, yaşam, sevgi, kaygı, politika, etik ve estetik ile ilgilendikleri çağımızın en büyük yalanlarından biridir.[5] Dahası Tractatus bilim ile felsefe arasına kesin ayrım koymuş, psikoloji veya evrimin felsefe ile önemli bir ilişkisi olamayacağını kesin şekilde bildirmiştir (bkz. Wittgenstein, 2013, 4.11, 4.112 ve 4.1121). Wittgenstein psikoloji veya evrim kuramıyla değil ama mistik olanla ilgilenmiştir. Ama bunu da analitik denilen bir tarzla yapmıştır. Mistik olandaki gizemi, gizemli bir mantıksal analiz ile eritmeye çalışmıştır.

İşte bu nedenle Wittgenstein için ölüm ve yaşam arasındaki ilişki kırmızı ve yeşil renklerinin görüş alanımızın tek bir noktasında aynı anda yer bulamaması ve birbirini dışlaması ilişkisi gibidir.[6] Her iki karşıtlık da mantıksaldır:

> Nasıl yalnızca mantıksal bir zorunluluk varsa, aynı şekilde yalnızca mantıksal bir olanaksızlık vardır. Örneğin, iki rengin görüş alanı içinde aynı anda aynı yerde bulunmaları olanaksızdır; hem de mantıksal olarak olanaksızdır, çünkü bu, rengin mantıksal yapısı yoluyla dışarıda bırakılmıştır. (6.375&6.3751)

Ölüm ve yaşam da kendi mantıksal yapılan dolayısıyla birbirlerini dışlar. Daha sezgisel bir biçimde de olsa Epikür de aynı şeyi söylemiştir: "Ölüm bizi kaygılandırmaz çünkü biz varken ölüm yoktur ve ölüm varken artık biz yokuzdur." Ama gerçekten burada bir mantıksal dışlama ilişkisinin olduğunu sağlam bir argümana dayalı olarak gösterebilir miyiz? Evet, ölüm yaşamın sonlanmasıdır (Luper, 2016) ama bir şeyin sonu o şeyin içine dâhil değil midir? Buna cevap verebilmek için ölüm ve yaşam kavramlarımızı açmak zorundayız. Bu kavramlara göre sorumuzun cevabı belki bulunabilir. İkisi birbirinin zıddıdır demek bir tanım vermek değil ama tanım

---

[5] Bu cümlenin önceki hali hatalıydı. Buna dikkatimi çeken editörümüz Prof. Dr. Abdulkadir Çüçen'e çok teşekkür ediyorum.

[6] Ben bu sorunun eleştirel bir analizini daha önce başka bir yerde yapmıştım. İlgili okur o çalışmama bakabilir (Tümkaya, 2017).

ihtiyacını görememektir.

Anlamaya çalıştığımız ikilik "ölüm" ve "yaşıyor olmak". Bu ikiliği bir derece açarsak "ölmek" ve "yaşamak" gibi biraz daha açık bir dualite elde edebiliriz. Şimdi gelin bunu biraz daha belirgin kılmaya çalışalım. Örneğin daha yaygın bir tanım olan "beyin ölmesi ölçütünü" kullanalım. Beynin ölmüş olmasına karşı "beynin halen yaşıyor olması" biçiminde bir karşıtlık görüyoruz. Fakat beynin yaşaması ifadesi biraz kulak tırmalıyorsa "beynin işlevinin devam etmesine" karşı "beynin işlevini yitirmiş olması" ikiliği daha işe yarar olabilir. Beyin ne zaman işlevini yitirir? Bunun cevabını vermek aşırı zor. Çünkü makinenin fişini çekmezseniz beyin hiçbir zaman *tümüyle* çürümeyecektir. Burada hangi aşamadan sonra fiş çekilirse, ne olursa olsun, beynin geri dönülemeyecek şekilde bozunmuş olacağını kendinize sorunuz. İlk bakışta bu oldukça basit bir soru gibi gözüküyor: Belirli bir aşamadan sonra beyin iyileştirilmesi mümkün olmayan bir şekilde bozulmuş olacaktır. Burada büyük bir sorun belirecektir. Teknolojinin hangi aşamasında olduğumuz bu geri döndürülemez nokta hakkındaki değerlendirmelerimizi neredeyse kesin olarak belirleyecektir. Tek sorun bu da değildir. Bugünkü teknik seviyemizde beynin hangi noktadan sonra düzeltilmez derecede bozulmuş olacağı sorunundan daha önemli bir problem söz konusudur: Yarın teknolojinin nereye varmış olabileceğini kestirmek neredeyse imkansızdır. Öyleyse "ölüm, ölen tarafından yaşanmaz" şeklindeki aforizmayı yazarken Wittgenstein'ın son derece yüzeysel davrandığını rahatlıkla öne sürebiliriz. Aslında bu analitik felsefenin büyük bir kısmının genel problemidir. Mantıksal analiz aracılığıyla "kolayca" çözüldüğü ve artık bir gizem-sorun olmaktan çıkarıldığı söylenen birçok şey gibi ölüm-yaşam diyalektiği de analitik felsefenin beş kurucusundan biri olan Wittgenstein tarafından hiç de mantıklı olmayan bir yüzeysellikle bir kenara itilmiştir.[7] Elbette ölüm ve yaşam ilişkisi hakkında düşünmek ölüm karşısında bir kaygı duymayı gerektirmez. Ama geçtiğimiz yüzyıl bu kaygıyı resmen kuramsal bir biçime sokmuştur.

Yirminci yüzyıl ilginç bir şekilde ölümlü olduğumuz olgusu karşısında hem pratik hem de kuramsal-varoluşsal kaygılar yaşayan bir yeni felsefeciler neslini getirmiştir. Bu tür kaygıların daha çok Kıta felsefecilerinde olduğunu David West'in söylediğini Erdinç Sayan aktarmıştır:

> [Kıta felsefecileri] olağan sağduyunun felsefecinin işinin önemli unsurları olduğu düşüncesini asla terketmediği [sic] birtakım varoluşsal, ahlaki ve estetik soruların üzerine eğilmeğe devam ederler. Bunlar öncelikle ... var olmanın tabiatı ve

---

[7] Analitik felsefenin beş kurucusu derken aklımdaki isimler geleneksel olarak sıralanan isimlerdir: Frege (d.1848, Almanya), Russell (d.1872, İngiltere), Wittgenstein (d.1889, Avusturya), Whitehead (d.1861, İngiltere) ve Moore (d.1873, İngiltere). Bu isimler genelde matematik veya mühendislik kökenlidir. Moore istisnadır. O baştan beri felsefecidir. Ülkemizde bu beşi arasında en çok okunanı Wittgenstein ve en az okunanı Whitehead olmuştur. Frege ve Russell ise az okunmuş ama isimleri sürekli zikredilmiştir.

> yaşamın anlamıyla ilgili sorular, doğru ve yanlışla ve sanat ve güzelliğin anlamıyla ilgili sorulardır. (Sayan, y.y., böl. I) (Köşeli parantezi ekleyen Sayan'dır.)

Erdinç Sayan kendisi West'e katılmaz. Ona göre bu türden konular Kıta felsefecilerinin tekelinde değildir ve örneğin ölüm felsefesi konusunda analitik stilde yazılmış kitaplar bulunmaktadır (a.y. ve ayrıca dipnot 3). Analitik felsefe stilinde böyle kitaplar yazılmış olsa da Wittgenstein bu konuda kafalardaki analitik felsefeci imgesine bire bir uymaktadır. Tractatus'un Wittgenstein'ı sadece ölümün değil ama yaşamın kendisinin anlamı hakkında da son derece pozitivisttir:[8]

> Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabiî o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt da tam budur. Yaşam sorununun çözümü, bu sorunun yokolmasında [sic] görülür. (Bu yüzden değil midir ki, uzun şüphelenmelerden sonra yaşamın anlamının açıklık kazandığı insanlar, sonradan bu anlamın nede bulunduğunu söyleyememişlerdir.) (2013, 6.52&6.521)

Burada bir sorun olmadığını söyleyen Wittgenstein kesinlikle yalnız değildir. En ünlülerden örnek verirsem Epikür ve Spinoza da ölüm sorunu hakkında Tractatus tarzı bir yaklaşımı benimsemiştir. İlki "ölüm varsa ben yokum, ben varsam ölüm yoktur" derken ikincisi "ölüme kafa yoranlar aslında hayat hakkında düşünmektedirler" demiştir. Fakat meseleye tarihsel bakarsak şunu hatırlarız: Dirimselcilik (*vitalism*) fikri terk edilene kadar yaşam olgusu son derece gizemli gözüküyordu. Yaşam, ölü olan cansız maddelerin bir türevi olamazdı. Onu mümkün kılan özel bir töz-öz (veya *power*) lazımdı. Bu kadar özel bir anlam yüklenmesi boşuna değildir. Birçok hayati önemde olan pratik, sosyal ve felsefi problem yaşam ve ölümü nasıl tarif ettiğimize sımsıkı şekilde bağlıdır. Bunlara örnek olarak kürtaj, etik, kadın hakları, metafelsefe, felsefe tarihi, ötenazi, trans-hümanizm ve hayvan hakları sorunu örnek verilebilir. Bunların her biri soluğu doğrudan epistemoloji ve zihin felsefesi tartışmalarında alacaktır. Dirimselcilik güç kaybetti, yaşam fiziko-kimyasal süreçlerle açıklandı. Yaşam gücü denen özel şeyin/kuvvetin yerini basbayağı fiziksel ve kimyasal süreçler almıştı. Ama böyle olunca yaşam denilen olgunun tarifini yapmak daha doğrusu belirli bir tarifte evrensel uzlaşma yakalamak kolaylaşmamış, aksine çok zorlaşmıştır (bkz. Weber, 2015). Weber aynı yerde, felsefede geleneksel olarak

---

[8] Pozitivist sözcüğünü kötü anlamda kullanmıyorum. Daha çok, "Wittgenstein ölüm ve yaşam problemine tasfiyeci tarzda bakmıştı" deseydim belki de daha doğru olurdu. Burada ilginç olan şey onun dalga geçtiği "tüm bilimsel kısım çözüldükten sonra hala devam edecek gibi gözüken" ifadesinin aynısı bugün analitik zihin felsefesinin tam kalbine yerleşmiş olan içnitelik tartışmasında tekrar karşımıza çıkar. İç-nitelik günümüz analitik zihin metafizikçileri için aynı Kıta felsefecilerinin bir kısmına ölüm-yaşam probleminin gözüktüğü gibi gözükmüştür. Buradaki ironinin ülkemizde gözden kaçıyor olması son derece acıdır. Analitik felsefenin kurucularından Wittgenstein'ın öldürmeye yeltendiği şeyin ruhu şimdi tam da *öldürmek isteyenin* torunlarında can bulmuştur.

üç major yaşam nosyonu olduğunu belirtir: Aristoteles, Descartes ve Kant. Kendisinin de kabul ettiği dördüncü yaklaşım basitçe kompleks sistemlerin belirli türlerinin beliren (*emergent*) özelliği olarak yaşamı tanımlamaktır. Şimdi ölüm ve yaşam kavramlarını, onlar için verilen tanımları ve kavramları ölçülebilir hale getirmeye çalışan ölçütleri inceleyelim. Bunu yaparken de en azından analitik felsefecilerin sıklıkla söylediği gibi, ölüm kavramı ve ölüm tespitine yarayan ölçütlerin ayrılabilir olması ihtimalini de göz önünde bulunduracağım (krş. Luper, 2016).[9]

Ölüme çok disiplinli bir bakış

"Bir insanın kendi ölümünü tahayyül etmesi zordur, dünya ve deneyimin sona ereceğini düşünmek zordur. Mutlak hiçlik veya mutlak son deneyimimiz içinde gözükmemektedir. Başka birisinin ölümünde biz onun dünyasının değiştiğini söyleyebiliriz. Onun değiştiğinin bilincindeyizdir" (Shibles, 1974, s. 69).[10] İyi ama ölümü deneyimleyen veya deneyimleyemeyen tam olarak nedir veya kimdir? İnsan diyebilirsiniz, ama ne anlamda dediğimiz üzerine iyice kafa yormalıyız. Bedenimiz, beynimiz, bilincimiz, ruhumuz, zihnimiz veya benliğimiz ilk akla gelecek cevaplar arasındadır. Örneğin Türkçede "ruhu şad olsun!" der birçok kişi öldüğüne inandıkları için. Yani kabaca söylersem "ruhu mutlu (huzurlu) olsun" anlamına gelir. Ruhun nerede huzura kavuşmasının umulduğu ayandır: ahiret. Yanlış anlaşılmak istemem. Benim burada tartıştığım şey kesinlikle ölümden sonra bir yaşamın varlığı değildir. Derdim dünya üzerinde binlerce yıldır milyarlarca insanın ölüm kavramında "deneyimleyen ölü" gibi şeylerin epistemik tutarsızlık hissedilmeden içerilmiş olmasıdır. Ahiret inancını düşünelim. Türk Dil Kurumu sözlüğü şöyle diyor: "Dinî inanışa göre, insanın öldükten sonra dirilip sonsuza dek kalacağı ve Tanrı'ya hesap vereceği yer, öbür dünya, öteki dünya" ("Büyük Türkçe Sözlük", y.y.). Yani aslında ölen kişi bir bakıma ölümsüzlüğe kavuşmuş oluyor. Ruhumuz neyin ölümünü deneyimler veya neyin ölümünü deneyimleyemez? Burada kötü edebiyat yaptığım ve metaforik konuştuğum düşünülebilir. Ama durum bu değildir. Gerçekten de dünyada milyarlarca kişi buna benzer inançlara sahiptir.[11] Ruh, bedenden ayrıldığında yani beden öldüğünde ruh artık sonsuzluk âlemine dâhil olur. İşte o sonsuzluk dünyasında yerini

---

[9] Bu aynma ben şahsen çok şüpheyle yaklaşsam da analitik felsefenin en sevdiği ayrım tipinin bu (kavram vs. ölçüt) olduğunu söylesem yeridir. Aynmı kabul etmem konusunda bastırarak bu noktaya dikkatimi çeken sevgili dostum Tolgahan Toy'a teşekkür etmek isterim.

[10] Bu makaleyi bulup bana gönderen editörümüz Prof. Dr. Abdulkadir Çüçen'e çok teşekkür ediyorum.

[11] Ben sadece İslam dininin şu veya bu mezhebinden bahsetmiyorum. Tüm İslam dini, diğer tek tanrılı dinler ve her türden dünya dini inanç sistemini kastediyorum. Burada ölüme, ölüm sonrası yaşama ve yeni bir vücutta hayata devam etmeye dair son derece büyük bir çeşitlilik gösteren inançlar kümesi ile karşılaşıyoruz. Ölmek ve yaşamak kavramlan son derece zengindir. Aynı şekilde var olma ve var olmama da son derece girift kavramlardır. Özellikle Hindistan'daki yaygın evrenin ve yaratıcının başlangıcına dair çok şaşırtıcı inanışlannı göz

alan ruhun sevinçli, mutlu, huzurlu olmasını dileriz. Ölüp yeniden dirilen ruh mudur yoksa o ruhun önceden bağlı olduğu beden midir? Bu dini bir tartışma gibi gözükse de fazlasıyla entelektüel bir karakter taşımaktadır. Yine TDK "ruhu şad olsun!" sözü hakkında bize şunu söyler: "ölüler, sevinsin, mutlu olsun' anlamında kullanılan bir söz."[12] Biraz kafa karıştırıcı olduğunu kabul etmeliyim. Sevinebilmek, mutlu olabilmek için yaşıyor olmak gerekir. Sevinmek çok tipik bir deneyim türüne işaret eder: deneyimleyen ölü! Demek ki ölülerimiz hem yaşıyor hem de ölü! İlk bakışta sonra derece keskin bir mantıksal çelişki durumuyla karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Ama belki de öyle değildir. Ölen bedenken ölüler dünyasında huzur bulacak olan ruhumuz ise çelişki yumuşar.[13] Tabii bu durumda yeni bir sorunla karşılaşır gibi gözükmekteyiz. Mezara gömdüğümüz dostumuz öldü mü yoksa ölmedi mi? Mezara gömdüğümüz şey nedir? Gerçekten ve geri döndürülemeyecek şekilde öldüklerine inanıyorsak neden binlerce yıl boyunca mezarlarına yemek ve günlük kullanım eşyaları koyduk? Neden insanlar abdestli şekilde şehit olmak ister? Sadece *bedense* ölen, neden "*kişi* öldü" diyelim ki? Kişi (*person*) sözcüğü zaten benliği (*self*) içeriyor diye varsayıyoruz normalde, hem gündelik hayatta hem de felsefede. En azından inanan milyarlarca birey için ruhun olmadığı yerde bilinç, zihin, deneyim veya benlik olabilir mi? Mesele sadece ruhun varlığına inananlar için boy göstermez. Aslında ateistler için de bir problem var. Eğer ölümle birlikte bilinçli deneyim de sona eriyorsa bizim geriye dönük bilinçli deneyimin sadece maddeye bağlı olduğunu da kabul etmemiz gerekir mi? "Bilinçli deneyimin nitel karakteri" söz konusu olduğunda, pek çok analitik zihin felsefecisi indirgemeci türden bir fizikalizme son derece mesafelidir. Aşağıda tartışacağımız üzere, şu anda tıp dünyasında kabul edildiği şekilde, ölümün tekil bir olay-edim değil de adım-adım gelişen bir süreç olduğunu biz zihin felsefecileri de kabul edersek buna bağlı olarak bilincin de kademeli bir şey olduğunu kabul etmek zorunda kalmayacak mıyız? Fakat bu kabulün bir sonucu bilinç denen şeyin yekpare karakterini reddetmek olabilir. Ölüm dereceli ise ölüm deneyimi de dereceli olabilir. İnsan yaşarken bu deneyimi yaşayabilir. Wittgenstein ölümün veya bilinçli deneyimin dereceli olabileceğini hiç düşünmemiştir tahminimce. Ona göre nasıl görüş alanımızdaki belirli bir yüzey aynı anda

---

önünde bulundurunuz.

[12] Dini bilgisi zayıf olanlar için çok şaşırtıcı olabilecek olan bu açıklamayı kontrol etmek isteyenler için tam linki veriyorum: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=269005

[13] Arkadaşımın babaannesi ona, "öldükten sonra kendisinin mezanna gittiklerinde kendi ruhunun orada olacağını ve mezara gelenleri göreceğini söylüyor." Dahası şunu ekliyor: "Mezann özellikle baş değil ayak tarafında dikilin ki sizi daha iyi görebileyim." Ninesinin ruhu bir şeyin ölümünü kesinlikle gözlüyor ve muhtemelen deneyimliyor, ama tam olarak ney, neyi görmüş oluyor? Bu sorunun cevabı benim donanımımı çok aşıyor. Bu makalenin konusu ile doğrudan ilişkili bu hatırasını benimle paylaşan sevgili iş arkadaşımın adını vermiyorum ama ona çok teşekkür etmek isterim.

yeşil ve kırmızı olamazsa ve bunun nedeni renklerin mantıksal yapısıysa ölen kişi de kendi ölümünü deneyimleyemez, çünkü ölüm ve yaşam mantıksal olarak birbirini dışlamaktadır. Fakat ölümün veya yaşamın tanımını herkesi ikna edecek şekilde vermek neredeyse imkânsızdır. Bu tanımı kesin şekilde vermeden ölüm ve yaşamın birbirini kesin olarak dışladığını bilemeyiz. Şimdi aşağıda "tanımlama problemini" tartışacağım.

Tomasz Sahaj "felsefecileri, teologları, hukukçuları ve doktorları aynı oranda tatmin edecek bir ölüm tanımının bulunmadığını" belirtir. Yani ölüm bir tanım, uzlaşım işidir. Hem de en zorundan bir uzlaşım meselesi. Birçok uzlaşım üzerine kurulu tanım gibi burada da pratik olmakta fayda var. Örneğin modern tıpta en yaygın olduğu söylenen Harvard Ölüm Tanımını kullanabiliriz. Ama daha önce Sahaj'ın dikkatimizi çektiği bir noktayı özetlemek istiyorum. Ona göre şu anda tıp âleminde ölüm tekil bir edim olarak değil ama birçok özelliği olan bir süreç olarak algılanır. Sahaj ek olarak, "burada ölüm anının bir kurgu olduğunu, ama çok yararlı ve pratik bir kurgu olduğunu görüyoruz" der (2000, s. 37). Bu süreç adım adımdır. Ölümün tanımını vermenin zorlukları olgusal olan herhangi bir şeyin tanımını vermek kadar büyüktür. Tanım sonuçta gerçekten var olan ve bazen de var olması mümkün olan örneklerin hepsini veya büyük çoğunluğunu kapsamayı, onlar için doğru olmayı hedefler. Eski örnekleri kapsamak için yeni bakış açılarının önerilmesinin yanında yeni gözlenen örnekler, tanımın sürekli yenilenmesini gerektirmektedir. Sahaj'ın yine aynı sayfadaki derlemesine göre bilinen farklı ölüm tanımı tiplerinden bazıları şöyledir:

1. Genetik
2. Quantum
3. İşlevsel
4. Sistematik
5. Görünüş
6. Göreceli
7. Mutlak (doku)
8. Klinik ölüm
9. Fizyolojik ölüm
10. Organların ölümü
11. Hücrelerin ölümü
12. Klinik
13. Beyin ölümü
14. Hücresel ölüm

En yaygın yaklaşım beynin ölmesine dairmiş. İyi ama beynin ölmesi ne demektir? Bir noktadan sonra beynin artık düzeltilemez yani geri döndürülemez derecede bozulması demektir. Geri döndürülemez beyin ölümü ne anlama gelir? Tanımını veririz, olur biter diyemeyiz. Analitik felsefe dünyasında tanım vermek sıklıkla sorunları çözmekten çok hasıraltı etmekle sonuçlanır. Felsefede kullanıldığı şekliyle,

pragmatik olmayan analitik tanımlar yanlış bir güven hissi yaratmaya son derece müsaittir. Sözlüğe, ders kitabına bakabiliriz, uzmanların ortak yargısına veya sezgimize güvenebiliriz. Bilimsel tanımlar tipik olarak pratik yönelimli olduğu ve genellikle "gerek ve yeter koşulları veren analitik tanımlar" olmadığından *analitik* felsefecilerin birçoğu açısından yararsız görülebilir. Analitik felsefecilerin arzu ettiği türden *analitik* tanımlar ise *çözümsellik* kavramına yaslanmak durumunda olacaklarından *eş anlamlılık, yer değiştirebilirlik* ve yine *analitik tanım* gibi kavramların oluşturduğu kapalı çukura çekilecektir. Quine'ın (1951) çözümsellik kavramına yönelttiği eleştiriler haklıysa "geri döndürülemez bir noktadan" kavramsal çözümleme yoluyla bile bahsetmek sağlıklı olmayabilir. Teknoloji geliştikçe, şu an için geri döndürülemez olan bir durum artık geri döndürülebilir hale gelemez mi?

Ölüm aktivite mi, süreç yoksa bir durum mu?

Ölüm yaşamın kaybıdır ama bir yaşam olayı mı yoksa yaşamın bitmesi durumu mudur? Luper ölüm sözcüğünün her ikisine de göndermede bulunabileceğini bize hatırlatır (2016, böl. 1.1). Makineye bağlı yaşayan ve fişi çekildiğinde kesin olarak ölecek olanlar, evet, canlı bir organizmadır ama peki onlar hala insan mıdır? (Sahaj, 2000, s. 37). Tümüyle makineye bağlanıp önümüzde yatan şey canlı mıdır yoksa ölü mü? Sadece bir organ yığınından ibaret bir şey midir, insanın varlığı organların toplamına mı indirgenmiştir?[14] Acaba ona "işlevini yitirmiş, feshedilmiş" (*defunct*) ama yapay bir yaşama sahip insan diyebilir miyiz? Peki ya "ölümü muallakta kalan veya askıya alınan" insan diyebilir miyiz? Sahaj bu özel durumlar için kullanılan "teknik yaşam" diye bir ifadeyi de not etmiştir. Ama yaşamın teknik olanı olabilir mi? Yaşam organik ve kendiliğinden bir süreç değil mi? Ölüm bir süreçse insan yaşarken deneyimler, ölümünü de deneyimler, deneyimlemenin bittiği an ölüm sonrasıdır. (Gerçi aslında birçok tıbbi durumda insan kesin olarak yaşıyorken deneyim imkânı tükenmiştir: koma ve benzeri sayısız durum). Yoksa deneyimin bitmesi ölüm ile mi başlar? Son derece zorlu bir soruyla karşı karşıya olduğumuz açık olmalıdır.

Beyin-vücut dondurulursa veya bakteri permafrosttan alınırsa ne olur? Tekrar aktive edilen bir beyin ölü halini acaba hatırlayacak mıdır? Bunların cevabını ancak empirik olarak verebiliriz. Bu empirik cevap geleceğin biliminin işidir. Şu anda ölüm olgusuna aslında folklorik yaklaşıyoruz: "Ölüm ve yaşam kavramlarının kendisi de aslında folk bir kuramın kavramlarıdır."[15] Belki bizim mevcut sezgisel ölüm anlayışımız Kutsal Kitap ölüm biliminin (*scriptural concept of death*) kavramlarından büyük oranda beslenmiştir. Kutsal Kitap ölüm bilimi dediğim şey Kutsal Kitap fiziği,

---

[14] Bu soruları Sahaj, tümör bilimci Bréhant'ı alıntılayarak sıralamıştır (s. 37).

[15] ODTÜ Felsefe Bölümü araştırma görevlilerinden yakın dostum Tolgahan Toy ile kişisel iletişim, 3 Ekim 2017. Ölümün yaşamı mantıksal olarak dışlayıp dışlamadığını benimle tartışan aynı bölümden diğer meslektaşlarım ve arkadaşlarım olan Nesil Aytemir, Berk Yaylım, Aysun Şen ve Sedef Beşkardeşler'e de buradan çok teşekkür etmek isterim.

kimyası, biyolojisi veya jeolojisine paralel bir açıklama çerçevesidir. Birçok insanın gündelik hayatında ölümü algılayışını etkileyen çok etmen olsa da dini metinler ve inanışlar da son derece etkilidir. Pek çok insan yüz milyonlarca yıldır donmuş toprakta "yaşayan" bakterilerin bulunduğunu bilmez. Bunlara "ölmemiş bakteriler" denmesi için haklı nedenler bulunmaktadır. (Virüs denilen şeyin yaşayıp yaşamadığı ise çok daha karmaşık bir sorudur.) Yakın zamanda kafası dondurularak yüz yıl belki de daha uzun zaman sonra tekrar uyandırılacak insanlar göreceğiz. Hatta bu köpekler için denenmiş bile olabilir. Ya bir beyni ölen bir vücuttan alarak başka bir bedene nakledersek ne olacak? Bilimkurgu filmlerinden fışkırmış gibi gözüken bu sorular aslında göründüğünden çok ama çok daha derindir. Çoğu zaman bilincimizi bedenimize kilitlenmiş, üniter karaktere sahip gizemli bir şey olarak varsayarız. Ama bu varsayımlarımız sorgulandığında verebilecek çok az bilimsel veya felsefi cevabımız vardır.

Doktorlar, cerrahlar ve anestezi uzmanları ölüm hakkında konuşurken doğru (accurate) bir dilin eksikliğini çekerler (Sahaj, 2000, s. 36). Felsefeciler için ise durum çok daha karmaşıktır. Wittgenstein ise doğru bir ölüm dili geliştirme ihtiyacının farkına varmayı bile başaramamıştır.

Sonuç

Bu yazımda analitik felsefenin kurucu figürlerinden olan Ludwig Wittgenstein tarafından yazılan Tractatus adlı kısa eserin en son bölümünde yer alan, ölüm ve yaşam ikiliğine dair diyalektik olmayan görüşü eleştirel bir tahlile tabi tutmaya çabaladım. Ülkemizde birçok kişi, analitik felsefecilerin ölüm ve yaşam türünden sorulara karşı tümüyle ilgisiz olduğunu düşünür. Bu doğru değildir. Kestirmeci veya yüzeysel olsa da Wittgenstein bu konuda kendi sözünü söylemiştir. Bu söz onun genel mantıksal atomculuğunun bir yansımasından ibarettir. Kendi ölümü karşısında, "onlara söyleyin, harika bir hayat yaşadım" diyebilen, yani ölüm karşısında herhangi bir varoluşsal kaygı duymayan Wittgenstein açısından ölüm hiçbir gizeme sahip olmayan basit bir olaydır. Ölüm varsa o yoktur ve o varsa ölüm yoktur. Kimse kendi ölümünü deneyimleyemez. Başkalarınınkini izleyebiliriz. Bu sayede ölümün nasıl bir şey olduğuna dair bir izlenim edinebiliriz. Ölüm ölen dışındakiler tarafından deneyimlenebilir ve onları dönüştürebilir, ama öleni değil. En azından Tractatus çizgisinde kalırsak böyle düşünmeye daha eğilimli oluruz. Öldüğümde ben olmayacağım diyesim geliyor benim de ama "ben" neyim veya kimim? Ölen ben miyim, yoksa bedenim mi? Ölmek benliğimin deneyimlediği bir olay mı yoksa onun özgürlüğüne kapıyı açan bir beden durumu mu? Kim bilir.

Kaynakça

Başaran, A. (2014). How to Read Wittgenstein's Later Works with Gada-merian Ontological Hermeneutics on the Subject of Learning Color Concepts? *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, *4*(2), 49–62. doi:10.18491/bijop.83370

Büyük Türkçe Sözlük. (y.y.).*Türk Dil Kurumu (Online)*. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts adresinden erişildi.

Glock, H.-J. (2004). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, *35*(4), 419–444. doi:10.1111/j.1467-9973.2004.00329.x

Luper, S. (2016). Death. (E. N. Zalta, Ed.)*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/death/ adresinden erişildi.

Quine, W. V. O. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, *60*(1), 20–43.

Sahaj, T. (2000). The Philosophical Aspects of Death in Contemporary Medicine. *Lingua ac Communitas*, (10), 35–40. http://www.lingua.amu.edu.pl/Lingua_10/SAHAJ_10.pdf adresinden erişildi.

Sayan, E. (y.y.). Kıta Felsefesi — Bilim ve Akla Muhalefet Çabasındaki Bir Felsefe Geleneğinin Eleştirisi. file:///C:/Users/Serdal Tümkaya/Downloads/KITA_FELSEFESI_BILIM_VE_AKLA_MUHALEFET_C.pdf adresinden erişildi.

Shibles, W. (1974). Wittgenstein. *Death. An interdisciplinary analysis* içinde (ss. 69–80). Whitewater, Wisconsin: The Language Press.

Tümkaya, S. (2017). The Tractatus, Logical Space, and Zombies. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, *Bahar*(23), 291–306.

Weber, B. (2015). Life. (E. N. Zalta, Ed.)*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/life/ adresinden erişildi.

Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico Philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.) (7. bs.). İstanbul: Metis.

7. POSTMODERN FELSEFEDE YAŞAM VE ÖLÜM

SİNAN KILIÇ[1]

Giriş

Postmodern düşünmede yaşam genel anlamda üç ide çerçevesinde şekillenir: çokluk, yaratım ve oluş. Bu nedenle postmodernitede yaşam ve ölümün kavranması, anlamlandırılması bu üç ide temelinde birbirine karşıt iki ayrı gerçeklik içerisinde değil, birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirilir. Postmoderniteye göre yaşam ve ölüm iç içedir ve bu iç içelik nedeniyle ayrılmazlık ve bilinmezliği taşırlar. Bu bilinmezlik yaşam ve ölüm üzerine fikir yürütmeyi bilimsel bir içerikle kavramayı olanaksızlaştırdığından, iki konunun yorum ve yaratıcı bir bağlamda ele alınmasını zorunlu kılar. Bu nedenle yaşam ve ölüm problemi, hermenutik bir bağlamda filozofların metinlerinin değerlendirilmesiyle olanaklıdır. Bu yazıda Jacques Derrida, Gilles Deleuze ve Michale Foucault'nun felsefi terimlerinin yaşam ve ölümle olan ilintisi çokluk, yaratıcılık ve oluş çerçevesinde yorumlanacaktır.

Derrida, Deleuze ve Foucault ikinci dünya savaşı sonrası Kıta Avrupa felsefe geleneğinin en önde gelen üç filozofudur. Bu üç filozofun ortak yönü özne merkezli bir yaşam kavrayışını reddederek, yaşam merkezli bir özne kavrayışından öznenin yaşam içerisindeki konumunu irdelemeleridir. Bu nedenle Derrida, Deleuze ve Foucault ilgilendikleri konuları, ideleri özne üzerinden değil; öznenin yaşam içerisindeki konumunu içkinlik düzleminden değerlendirirler. Burada önemli olan nokta özneyi yaşamda etkin konuma yükselterek aşkınlaştıran modernist yorumun terk edilerek, öznenin içkin olan yaşam içerisinde etik ve politik alanlarda nasıl oluştuğunun kavranmasıdır. Yaşam her üç filozofta da çokluklar, heterojenlik, fark, içkinlik, yaratım ve güç ilişkileri bağlamında ele alınır. Aynı zamanda bu filozoflar öznenin yaşam içerisindeki konumu bağlamında etik ve politik bir kaygı taşırlar. Bu ortak kaygı çerçevesinde yaşamı aşkın ve sabit bir merkezden değil, içkinlik düzleminde oluş ve yaratım problemi içerisinde ele alırlar.

Yaşamın değişim ve oluş içerisinde değerlendirilmesi içkinlik düşüncesiyle bağlantılıyken, bir sabitlikten veya tek merkezden değerlendirilmesi aşkınlık kavrayışıyla ilişkilidir. Aşkın, teolojik ve tinsel bir anlama sahipken; içkin, değişim ve oluşum anlamına sahiptir. Bu iki terim ise birbirine karşıt iki terim olmayıp, yaşamın farklı iki yorumudur. Bu anlamda her iki terimde karşıt değil, görecelidir. Felsefe tarihinde bu terimlerle ilişkili üç alan vardır: öznellik, ontoloji ve epistemoloji (Daniel W. Smith

[1] Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

2003: 47). Yaşamın özne merkezli kavranışı veya başka bir anlamda yaşamın anlamının belirlenmesinde özneyi merkeze alan düşünme yapısı aşkındır. Yaşamın aşkınlık düzleminde kavranışının da düşünce tarihinde iki modeli vardır. Bunlardan birincisi vahiy merkezli dini yorum ve bir diğeri özne merkezli modernist yorum. Vahiy merkezli yorum yaşamın anlamının belirlenmesinde, bireyin yaşamla kuracağı anlam ilişkilerinde hakikat olarak vahiyi temel alırken; özne merkezli yorum, yaşamın nasıl anlam kazanacağının, biricik hakikat olan özneye bağlı olduğunu söyler. Kıta Avrupası'nda milattan sonra altıncı yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar, vahiy ve tek Tanrı merkezli hakikat anlayışı yaşamın gerçekliğini belirlerken; on altıncı yüzyıldan itibaren hakikatin kendisi olarak, özne yaşam üzerinde mutlak bir belirleyiciliğe sahip olur. Bu kapsamda örneğin hem Kant'ın aydınlanma tanımı hem de Sartre'ın varoluşçuluğu öznenin yaşam üzerindeki mutlak erkini gösteren iki özne merkezli felsefedir. Özne ile başlayan bir felsefe ise daha çok post-kartezyen felsefenin devamıdır ve aşkınlığa referans eder.

Aşkın olan felsefe, merkezli bir yapıya sahiptir ve deneyimin ötesinde gider. Örneğin Kant'ın öznenin ne olduğunu belirleyen Saf Aklın Kategorileri aşkındır, çünkü deneyimden bağımsız olarak özneye verilidir ve özne de bu kategoriler üzerinden yaşamını inşa eder. Özne merkezli felsefe geleneğinde yaşam özneyi inşa etmez, özne yaşamın inşa edici gücüdür. Bu nedenle özne etik ve politik çerçevede iyi özneler ve kötü özneler olarak kodlanır. Örneğin, vahiy temelli düşünmede vahiye uygun yaşayan kişinin yaşamı olumlanırken, tersi olumsuzlanır. Özne merkezli felsefede ise akıl ve özgürlük temelinde özne olumlanırken, tersi olumsuzlanır. Kartezyen sonrası felsefede özneyi inşa eden iki güç akıl ve özgürlük olması nedeniyle başarı ve başarısızlığın sorumluluğu yaşamın bilinemez dinamikliğine değil, özneye yüklenir. Oysa içkinlik temelli postmodern düşüncede ise özne yaşamın içerisinde olaylara bağlı olarak oluşur, değişir ve dönüşür. Özneyi, iyi veya kötü olarak değerlendirebileceğimiz bir merkez söz konusu değildir. Bu nedenle yaşamın dinamikleri içerisinde yer alan delilik, cinsellik, otorite, devlet yeniden anlaşılmaya çalışılır. İçkinlik ontolojisinde yaşam vahiy veya özne otoritesinden değil, olanaklar, şans, çokluklar ve oyun bağlamında olaylarla ilişkili değerlendirilir. Bir başka anlamda yaşamda başarı veya başarısızlık rasyonel olma ile ilgili olmayıp, yaşam oyunu içerisindeki dinamikliğe bağlı olan şans veya zar atımı ile ilintilidir. Onda yaşam bir oyun gibidir, nasıl ki bir oyunda belirleyici olan tekil bir özne olmayıp, oyun içerisinde oluşan dinamiklerken; yaşamda aynı şekilde özne merkezli değildir, kendine özgü önceden belirlenemeyen bir dinamikliği içerir; farklı dinamiklerin birleşimiyle oluşan, şansa ve değişime bağlıdır.

Aşkınlığın temel ontolojik kategorilerinde hakikat birdir ve varlığa üstün olarak dahil olur veya üst ilkenin belirlenimi olarak. Onda bir, varolanların ötesindedir; varlığa aşkındır, çokluk yoktur. Bu kapsamda Derrida aşkınlığın yapısökümünü, Deleuze şizoanalizini, Foucault ise arkeolojisini gerçekleştirir, yaşamı içkinlik düzleminde yeniden olumlayabilmek için. Deleuze aşkınlık alanında işleyen metafiziğe

geçmenin felsefenin ölümü olduğunu ifade ederken, Derrida aşkınlığın yapısökümünü yapar. Derrida metafiziğin onun yapısal kapanışı tarafından belirlendiğini ifade eder ve yapısöküm bu kapanışın dağıtılması anlamındadır (Simith 2003: 48). Derrida metafiziğin dışarıdan yenilmesinin olanaklı olmadığını, onun içeriden değiştirilebileceğini ifade eder. Bir başka anlamda hem Derrida hem de Deleuze metafiziğin içinden bir içkinlik düzlemi kurmaya çalışır. Metafiziğin içinde içkinlik, aşkınlığın formel yapısının dönüştürülmesidir. Derrida aşkınlığın bu formel yapısını differance kavramı ile; Deleuze, difference/fark kavramı ile; Foucault ise iktidar ilişkilerinin arkeolojisi veya soykütüğü ile yapar.

He üç filozof da içkinliğin ve yaşamın olumlanmasının filozofları olarak görülür. Derrida farkı *differance* terimi ile ifade eder. Derrida, varolanlar ve varlıkla bağlantılı bir fark arar ve bu tam olarak *differance*'tır. Ona göre fark, varlık ve varolanlar arasındaki ontolojik farktan daha çok düşünülmemiştir. Deleuze ise içkinlik içerisinde işleyen ontolojik farkın bir yorumunu sunar. Her iki düşünürün bu fark kavrayışının oluşmasında Heidegger'in özdeşlik ve fark yorumunun izleri görülür. Heidegger'in ontolojik farkı herhangi bir şeyle ilişki içerisinde değildir; o, kendinde farktır. Oysa özdeşlik veya hakikat kendinde bilinemez, bir şeyle ilişkisi içerisinde bilinebilir. Örneğin, öznenin modernitede akıl ve özgürlükle kavranması, tek Tanrılı dinlerde vahiy temelli kavranması gibi. Oysa postmodernitede bu türden bir merkez veya aşkın hakikat olanaklı değildir, çünkü merkezi bilebileceğimiz bir şey yok elimizde. Derrida bu merkezin yokluğunu differance terimi ile açıklar.

I. Jacques Derrida

Derrida'nın yaşam ve ölüm ile ilgili düşünceleri, onun iki temel kavramı bağlamında ele alınıp yorumlanabilir: *differance* ve *yapısöküm*. Filozofun felsefesi özellikle bu iki kavram çerçevesinde ele aldığı problemlerin çözümlenmesiyle bağlantılı olduğundan, yaşam ve ölüm teması da bu çerçevede Batı metafizik geleneği ile ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Derrida için de felsefenin amacı aşkın bir hakikat değildir, tam tersine başka hakikatlere de yer açmak için kurulmuş hakikatleri, kurumları yıkmak ve hareketlendirmektir (Patton 2003: 16). Yaşam ve felsefe geleceğe yönelik politik birer aktivitedir ve gelecek ancak şimdiden farkı ile anlaşılabilir. Bu da yerleşik kurumların parçalanması ile olanaklıdır. Yerleşik kurumları, metafizikleri yıkmanın birbiriyle ilişkili iki terimi ise yapısöküm ve differance'tır.

Derrida felsefesinde *differance* yazma ile ilgilidir. Yazmak ise yaşam ve ölüm arasında hayatta kalmak için en iyi eylemdir. Yazmak yaşamla olumlu bir anlamda bağ kurmaktır, yaratıcı bir eylem anlamında çarpışmaktır baskın anlatılarla. *Differance* bu anlamda yaratıcı bir eylemdir; buna karşın yapısöküm ise saklananı ortaya çıkarma, gösterme eylemidir. *Differance* içkinlik düzlemindeki kişisel olmayan güç alanıdır. O ne varolmayandır ne de hiçliğin varlığıdır, varlık ve varolmayan arasındaki ayrımın ötesindedir. *Differance* kategorik düşünme sınırlarının ötesine geçmektir. Bu anlamda o, kategorisiz düşünmeyle ilgili olduğundan yaşamla da pozitif bir bağ

kurmayı olanaklı kılar. Yaşamla ise dil düzleminde bağ kurulur, dil de sonsuz bağlantılar ağına sahiptir. Bu nedenle, Derrida dil içerisinde eylemde bulunduğumuz sürece, sonsuz kavramlar ağı içerisindeyizdir der. Çünkü her bir kavram bir diğer kavram ile bağlantılı olduğundan, kavramlarla oluşan ifadelerin sonsuz referansı vardır, asla tek bir referansı olanaklı olmaz. İfadelerin de kendi formları vardır, kavramlarla ifade edilemeyecek şeyler vardır; bu şeyleri de beden hareketleriyle, dansla, ritüellerle anlatırız. Daha temelde bu türden bedensel hareketler de birer ifade sistemi olması bakımından dilseldir. Bir gülümseme, bir bağırma, kahkaha, el sallama veya utanma doğrudan ifadelerdir. Jest ve mimiklerle yapılan, kelimelerle söylenebilen, merhaba, selam, selam adamım, kızgınım gibi sesli ifadelerin yerini tutar. Bu türden bedensel ifadeler kavramsal ifadelerden çok daha geneldir. Derrida bu ifade sistemlerinin ikili yapısını yapısöküm ile dönüştürür ve gösterilmeyeni gösterir. Bu nedenle *differance* daha çok yaratıcı bir yazma stratejisiyken, yapısöküm onunla bağlantılı olarak metnin okunması ve ikili yapısının kırılması ile ilgilidir.

Yapısöküm yaratıcı bir düşünme eyleminden başka bir şey değildir. Yapısöküm hem düşünmede hem de yaşamda sadece tek anlam kazanan bir terimin, bu anlamının mutlak olmadığının, terimin diğer anlamlarını da açığa çıkararak baskılanan anlamları göstermektir. Bu nedenle yapısöküm yaşamın majoratif olan ögelerinin parçalanmasıdır. Bir başka anlamda yapısöküm geçmişi değiştirmek ve geleceği daha farklı formlarda olumlamaktır. O, kavram icat etmek değildir; kavramları tanımlamanın yeni anlamlarını bulmaktır. Bu nedenle yapısöküm varolan kavramlara uygulanır; örneğin adalet, demokrasi, arkadaşlık, konukseverlik, bağışlamak vb. Yapısöküm olumlu bir düşünme eylemidir ve iki stratejiye dayanır: Birincisi, verili bir kavramın diğer kavramlarla bağlantıları ile birlikte yorumlanması ve tarihinin soykütüksel çalışılması. Örneğin, yasa kavramının, doğru, hak ve adalet gibi farklı kavramlarla ilişkisi çerçevesinde soykütüksel bir analizi yapılır. İkinci aşamada, kavramın yeniden başka anlamlarla yorumlanması gerçekleşir. Buna göre kavram her bir defasında yeniden yorumlanmalıdır (Patton and Protevi 2003: 16). Yapısöküm bağlamında yaşam da töz kategorisi içerisinde sabitlenmek yerine, onun farklılaştırıcı kavramları oluşturulur. Bu nedenle Derrida özellikle Batı felsefesinin mevcudiyet metafiziğini eleştirir, yaşamı veya düşünmeyi dogmatikleştirmesi nedeniyle. Oysa tam tersine yaşamın dinamik bir gücünü aşkın olan tümelin içerisinde değil, içkin olan tekilin içerisinde oluşturmak önemlidir.

Derrida yapısöküm içerisinde analiz ettiği terimlerin (hediye, açıklık, demokrasi vb.) pek çoğunun Kant felsefesindeki anlamıyla aşkın idelere benzeyen bir statüye sahip olduğunu ifade eder. Örneğin O, saf bir hediyenin olanaklı olmadığını söyler. Çünkü her hediyede aynı zamanda bir borç ve değişim ekonomisi söz konusudur. Derrida her ne zaman biz bir şeyin "saf" veya "mutlak" veya "sonsuz" olduğunu konuşursak, aşkın olanın gerçekliği içerisindeyizdir der. Biz asla "saf-yalın" olan ile karşılaşmayız. Bu nedenle yalın hediye, mutlak sorumluluk, sonsuz öteki yaşam içerisinde olanaklı değildir (Simith 2003: 57). Yaşam içerisinde aşkın düşüncede

olduğu gibi asla saf bir ide ile karşılaşılmaz. Bu nedenle Derrida için yaşam asla aşkın bir içeriğe sahip olmaz. Örneğin hediye kavramı deneyimlenen yaşamda asla yalın değildir, onda hediye kavramı bir borç ilişkisi içerisinde anlam kazanır. Bu nedenle Derrida için yaşamda yalın olan hiçbir ide söz konusu değildir; asla yalın bir adalet, yalın bir demokrasi, hatta yalın bir yaşam ve ölüm kavrayışı da olanaklı değildir. Yalın olan aşkın olanla ilişki içerisindedir, fakat yaşam alanında ise asla bu türden bir durumla karşılaşılmaz. Çünkü deneyim alanında bir ilişki durumu söz konusudur ve terim anlamın bu ilişki içerisinde kazanır.

Yaşam da bu anlamda bir ilişkiler ağı içerisinde şekillenir, önceden kurulmuş yapılar ve ideler üzerinden değil. İlişkisiz bir yaşam bile basitçe hiç kimsenin yaşamı değildir, öznenin veya bireyin yaşamından daha az değildir; ilişkisiz yaşam da birinin yaşamıdır, ilişki içerisinde veya birisiz birinin dışında; o, x'si x ile ilişkili olan, yaşamdan kendisini özgürleştiren yaşamdır. Bu, yaşam ilişkili olmayan ilişkili yaşamdır (Arsic, 2003: 156). İlişkisiz bir yaşam da bu anlamda ilişkili bir yaşam formuna dönüşür. Yapısöküm yaşamın ilişkili olduğu terimlerle ilgilidir. Bu anlamda yapısöküm teorik bir kavramdan diğerine geçiş değildir. O daha çok dayatılan içeriği bozmanın bir ürünüdür, aynı zamanda kavramsal düzenle meydana getirilmiş kavramsal olmayan bir düzendir (Nealon 2003: 163). Yapısökümle bağlantılı olarak Derrida, mantıksal bağlantılar hakkındaki kesin ideler, anlamın inşası problemi, hakikat kriteri, tutarlılık talebi, anlam ve anlamsız arasındaki ayrımın tanımı, göstergeler arası bağlantı, yazı ve konuşma arasındaki farkla ilgilenir (Mjaaland 2008: 9).

Derrida'nın yazılarında mantıkçı ve yapısal pozitivizmin çeşitli formları içerisinde yer alan metafizik karşıtı ve metafizik sonrası düşünmeye karşı açıkça polemik niteliğinde yazılar vardır. Derrida metafiziğin eleştirilmesi yoluyla dilin anlaşılması, dil ve yazı arasındaki ilişkinin nasıl kullanılacağını gösterir. O, metafiziğe bir yol verir. Metafizik ve diyalektikle konuşmanın zorunluluğunu, felsefe tarihi ve metafizik eserlerinin metafizik bir tarzda çalışılmasının zorunluluğunu görür. Çünkü yalnızca bu şekilde çalışıldığında metinler içerisindeki karşıtlıklar görülebilir. Bu yöntemle o, metin üzerinde oluşmuş spesifik anlamların kırılmasıyla aynı metin üzerinde farklı bir yorumun da olanaklılığını ifade eder. Böylece Derrida'nın yapısökümü ile metafizik yeniden felsefi yönteme dahil olur (Mjaaland 2008: 12). Bu anlamda yapısöküm her türlü metnin sabit anlamını bozan bir metafizik yöntem olarak değerlendirilebilir.

Derrida için felsefi metinler yoruma açık olmaları nedeniyle aynı zamanda birer edebi metindir. Felsefi metinlerin retorik ve edebi niteliğini, özellikle metaforların kullanımını, metnin anlamının inşasındaki antitezleri inceler. Bir başka anlamda metindeki örtük izleri takip eder. İzleri takip etmek ise metnin sabit bir anlamının olmadığı düşüncesine dayanır. İz, metnin içerisindeki fark olarak anlamdan sonra gelir. Yazmak da metin içerisinde izler bırakmaktır. Buradan karşımıza, önemli olan bir ayrım çıkar; yazı ve ses ayrımı. Yazı sesten türemez, yazı izler bıraktığından bırakılan izler yeniden farklı bağlamlarda okunabilir. Yazarın ölümü olarak adlandırılan

yapısöküme dayalı bu okuma stratejisi, metnin sabit bir anlamını olanaksızlaştırarak metnin yeniden tekrar eden farklı üretimlerini olanaklı kılar. Yapısöküm dört aşamada metnin anlamını yeniden oluşturur. Birincisi, metinleri onların iç mantığına göre okumak, analiz etmek ve yorumlamaktır. İkincisi, metni eleştirel bir görüş noktasından değerlendirmektir. Üçüncüsü, derinde yer alan problemleri değerlendirmek, izler takip etmek ve yeniden değerlendirmektir. Dördüncü aşamada, metnin veya problemin ikili yapısını yapısökümeuygun hale getirmektir. Derrida'nın yazma stratejisindeki ana unsur da yazıdaki hiyerarşik unsurların kırılmasıdır. Bu hiyerarşik unsurların kırılması khora ile bağlantılıdır.

Derrida'ya göre khora tanımlanamaz, fakat en temel özelliği farklılaştırıcı bir yapısının olmasıdır. O, bir söylemin içerisindeki farklı hareketlerin kökenidir. Khora ne ontolojik ne epistemolojik ne de mantıksal olarak tanımlanamaz olandır. O, herhangi bir düzene veya yere ait değildir ne bir kavramdır ne de retorik bir figürdür. Metin içerisindeki gizil olan ama her defasında metni yorumlamayı olanaklı kılan iz gibidir. O, varlığın düzenini içeriden farklılaştırır. O metin içerisinde farklılaştırıcı bir unsur olarak yer alır. Bu nedenle hiçbir şey kendisiyle özdeş kalamaz; varolanlar ve varlık değişir, çözülür ve her zaman yeniden yapısökümeuğrar (Mjaaland 2008: 72). Bu tarihsel bir süreç olarak da düşünülebilir. Fakat Derrida onun izini metnin içerisinde arar. Khora, bir anlamda Batı felsefe tarihindeki varlığın yazıda ve dildeki içsel değişimidir. Bu nedenle o yalnızca felsefi metinlerde değil, dini, edebi ve teolojik metinlerde de meydana gelir. Belki de khora felsefi metinlerden daha çok dini metinlerde açığa çıkar, yaşamla ilişkisi bağlamında. Bu, Batı teolojisinin temel kavramı Tanrı ile daha açık kavranabilir. Tek Tanrılı dinlerdeki Tanrı, varolan her şeyin kökeni, temeli ve yaratıcısı olarak tanımlanır; fakat bu tanımın ötesinde bir yapı vardır, o da Tanrının öteki olduğu gerçeğidir. Tanrı öteki olması nedeniyle tanımlanamaz, açıklanamaz olandır. Tanrı kavramı yaşam ve ışıkla bağlantılı olmasına rağmen, Tanrı kavramı karanlık ve ölüm deneyimi ile birlikte doğar. Tanrı yaşamın dışında ve farklı olandır; ötekidir. Çünkü o yaşamın dışında ona aşkındır.

Derrida'ya göre her bir öteki benden ayrı, farklı olandır. Her bir insan her bir hayvan o kadar farklıdır ki benden; her bir öteki olan, benden farklı olan aynı saygıyı eşit olarak hak etmektedir. Bir başka anlamda yaşam içerisindeki her bir öteki Tanrı kadar saygıyı hak eder (Mjaaland 2008: 110). Benim dışımda olan herkes ve her şey ötekidir ve ben ötekinden sorumluyumdur. İnsan veya hayvan, bitki veya cansız nesne fark etmeksizin hepsinden sorumluyumdur. Bu düşünce Derrida'nın öteki kavramını yapısöküm çerçevesinde tekil bir gönderimden kurtararak, çoğul bir alana açması ile bağlantılıdır. Ötekine karşı sorumlu olmak, ötekini ben'e kurban etmemektir. Oysa her zaman kurban edilen bir öteki söz konusu. Yaşama yönelik bu etik ilke, bir şeyin bir erek uğruna kurban edilmesinin önüne geçer. Öteki yaşamın her bir yerindedir, fakat o bir olanaktır, negatif bir unsur değildir. Tanrı ile benim aramdaki boşlukta da öteki vardır. Komşunu sev ilkesi, bu türden bir boşluğun dol-

durulmasıdır. Derrida'ya göre, "Tanrı, içeriden görülebilen fakat dışarıdan görülemeyen bir sırrı tutuğum olasılığın adıdır." (Derrida 1995: 108). İbrahim peygamberin oğlunu kurban etme nedeni de sırrın arkasında gizlidir. Sır nedir? Sır sessizliktir. Sessizlik ise bütün problemleri kuşatır. Sessizlik ölümü kuşatır ve ölümü düşünmeye zorlar; birinin hem kendi ölümünü hem de ötekinin ölümünü düşünmeye zorlar. Sessizliğin sırrı, İbrahim peygamberin oğluna verdiği yanıtta gizlidir: "Tanrı sessiz değildir, o cevap vermeden cevap verir" (Derrida 1995: 108). Tanrı konuşmaksızın konuşur, ki bu sessizlik sırdır.

Bu okuma çerçevesinde Derrida Batı metinlerindeki vahiy dilini (gelecekten haber verme ve vaaz) inceler. On dokuzuncu yüzyıldaki aydınlanma dili içerisinde bu dil yapısı güçlenmiştir, aynı dil yapısı seküler dil içerisinde de açığa çıkar. Marks'ın tarihsel materyalizmi, Freud'un psikanalizi ve Nietzsche'nin eschatolojisi-kıyamet bilimi, Heidegger'in egzistansiyal felsefesindeki rahatsız edici ters anlamlar aynı dil yapısı ile bağlantılıdır (Mjaaland 2008: 78). Vahiysel dilin en temel özelliği, aydınlık ve karanlık, bugün ve gelecek arasında bölünmesidir. Vahiysel dilin bir diğer özelliği de bir şeyin üstünü örterek nesneyi açıklamasıdır. Derrida yapısökümde bu vahiysel dilin yapısını parçalayarak, örtük olanı açığa çıkarır. Bu anlamda filozof felsefi dil ile teolojik dil arasında benzerlik görür, anlamın saklanması bakımından. Yapısöküm bu saklanan anlamı veya yukarıda ifade edildiği şekliyle ötekini sormaktır. Ötekini veya öteki anlamı sormak ise Batı felsefesindeki logos merkezliğin veya ben merkezliğin kırılması bakımından önemlidir. Yaşam karşısında ölümün sırrını ve ötekiliğini sorgulamak. Bu bağlamda yaşam ve ölüm ilişkisi de filozof tarafından bir metin okuma içerisinde değerlendirilir.

Onda, ölüm felsefi dilde durgun bir gösterge olmayıp; daha çok bir kavram ve eşit olmayan tanımlardan kaçan bir gerçekliktir. Derrida için yazmak bir ölüm ekonomisidir ve ölüm ekonomisi varoluşun anlamını sorgulamada, yazınının anlamını tanımlamada ve onun kendi yönelmişliğinin bilgisinde vardır. Bu nedenle ölüm ve ölüm ekonomisi göstergelerin içini açan uzamla yakından bağlantılıdır. Buradaki uzam ise ne zamana ne mevcudiyete ne yazarın niyetine ne de okuyucunun niyetine bağlıdır (Mjaaland 2008: 29-30). Derrida yaşamla ölüm arasındaki iç oyunda yerleşen göstergelere dikkat çeker ve bir metin okumasıyla ölüm ve onunla bağlantılı ögeleri irdeler. Örneğin mezar, ölümün bir göstergesi olarak bedenin yaşamıdır; ruhun diğeri olarak bedenin, ölümün göstergesi olarak bedenin yaşamasıdır. Öte yandan, mezar yaşamı barındırır; onu saklamaya devam eder, yaşam başka bir yerde devam eder. Bu nedenle, mezar hem ölüm hakkında bir uyarı hem de ölüme karşı bir koruma göstergesi olur. Çünkü, yaşamın ölümden sonra başka bir yerde veya formda devam ettiğini gösterir (beden anlamında) (Derrida 1982: p. 82).

Derrida ölüm deneyimi tarafından üretilen düşünmenin, belirlenemez çoğulculuğunu ifade eder (Derrida 1993: 24, 28). Aporia'da Derrida "kendi ölümümün" olanaklı olup olmadığını sorgular. Ona göre, kendi ölümüm başka kişilerden daha

çok benim kendim için oldukça farklı bir anlama sahiptir. Benim kendi ölümüm sadece bir keredir, yalnızca bir kere gerçekleşecek bir olaydır, hapax. Ölümüm de yaşamım da kendisini tekrar etme olanağı olmayan bir kerecik bir olaydır. Bu anlamda benim ölümüm tekrar edilemez (Mjaaland 2008: 69). Benim ölümüm bir yanda genel bir terimdir; öte yandan, benim ölümüm her bireyi onun mutlak tekilliği içerisinde ayırt eden bir terimdir. Her iki anlamda da "benim ölümüm" bir sınırı ifade eder, burası ve daha ilerisi yok. Ölümün bir diğer yönü de ötekinin ölümü ile ilgilidir. Her ne zaman "ben yaşıyorum" ifadesi kullanılsa, bu konuşma "benim ölümümden" farklı olarak tekrar edilebilir forma aittir. Ötekinin hesaba gelmeyen ölümü ile tekrar edilebilir bir form (Lawlor 2003: 80). Bu çerçevede, bu ifade yaşamın da nasıl anlam kazandığını, neden önemli ve anlamlı olduğunu gösterir. Sonuç olarak, Derrida yaşamı bir metin olarak değerlendirir ve onu yapısökümle dönüştürdüğü dil içerisinde, kavramların farklı anlamlarını açığa çıkararak yaşamı başka açılardan deneyimleme olanaklılığı yaratır.

Yaşamın ikili yapılarını parçalanarak, oluş ve içkinlik düzleminde yorumlayan bir diğer önemli düşünür de Gilles Deleuze'dür.

II. Gilles Deleuze

Yaşamın ne olduğu ve yaşamla kurulan ilişkinin nasıl bir düzlemde kavranması gerektiği Deleuze felsefesinin de temel problemlerinden biridir. Derrida gibi Deleuze için de yaşam yaratıcılık düzleminde anlam kazanır. Ona göre yaşamla kurulacak ilişki yaratım ve dönüştürme gücüyle bağlantılı olmalıdır. Bu nedenle Deleuze yaşama aktif bir istenç düzleminde ve etkin olarak dahil olmayı olumlar. Deleuze'ün yaşam ontolojisinde yaşamla kurulacak bağ, "ne yapmalıyım" temelinde değil, "ne yapabilirim" zemininde olmalıdır. Çünkü "ne yapmalıyım" etik ile, "ne yapabilirim" içkinlikle ilişkilidir. Bu anlamda Deleuze için etik, yaşamla ilişkisi bağlamında ontolojiktir. Deleuze yaşamı daha çok oluş bağlamında değerlendirir; bu da şu anlamdadır, yaşamda ereksellik yoktur; yaşam olumlama ve yaratımdır.

Gilles Deleuze, tekil olumlama ve üretim gücüyle yaşamı dönüştüren pozitif fark ve arzu ontolojisi ile onu değerlendirir. Bu ontolojide yaşam tekil fark ve arzu düzleminde içkinlikle olumlanır. Fark'ın bu olumlanmasından çıkan sonuç şudur ki farklılık ne bir soyluluk ne de bir soysuzluktur; farklılık sadece varlığın kendisine ait bir özellik olup, o ne bir üstünlük ne de bir düşüklük göstergesidir. Bu çerçevede, içkinlik düzlemindeki yaşam kavrayışında sadece insanlar arasında değil, yaşam içerisindeki tüm varlıklar arasında hiyerarşik bir sınıflama söz konusu değildir. Bu nedenle tüm varlıklar, bitkiler, hayvanlar ve diğer varlıklar, aynı düzlemde kavranır. Buna göre varlıklar arasında varolan sadece tekil farklılıklardır ve farklılıklar aşkın veya temsilci düşünmede olduğu gibi bir üstünlük aracı olmayıp, sadece kendinde farklılıklardır; majöratif, aşkınsal bir düzlemde kurulmayan her bir farklılık da majöratif bir sapmaya düşmeden olumlanır (Scherer 2001: p. 467). Deleuze-Guattari için yaşamın bu türden bir majöratif-aşkınsal sapmaya düşmeden olumlanmasında

üç önemli filozof vardır; Spinoza, Nietzsche ve Bergson. Bu üç filozof yaşamı içkinlik olarak farklılık ve çokluk düzleminde olumlar.

Fark ve çokluğun bu kendinde olumlanmasıyla birlikte, negatif fark kavrayışı düşüncesinden oluşan bilinçdışının oedipal arzuyla işlediğine dair yasa da geçerliliğini yitirir ve yerini üretici arzu bağlantılarıyla işleyen şizoid bilinçdışına bırakır. Şizoid bilinçdışı anti Oedipus ve pozitif arzuyla, pozitif arzu da pozitif fark düşüncesiyle bağlantılı olması nedeniyle yaşamı olumlayan bilinçdışının üretici sentezidir. Bu sentezde arzulamak yoksunluk olmayıp, arzulamak üretmektir. Yaşam da bu olumlayıcı kendinde fark ve arzu düşünmesiyle kavranır. Bir başka söylemle Deleuze için yaşam çöl içerisindeki aktif üretici yaşamdır. Bu üretici yaşamın üç önemli felsefi temeli vardır; birincisi Nietzsche'nin olumlayıcı güç istenci, ikincisi Spinoza'nın olumlayıcı beden arzusu ve duygulanımları, üçüncüsü Bergsoncu oluş ve süre felsefesidir.

Deleuze'ün yaşam kavrayışı onto-politik bir fark ve arzu düşünmesidir. Bu onto-politik fark düşünmesiyle Deleuze-Guattari majöratif, değer biçmeye yönelik yaşam kavrayışını ters çevirmeyi amaçlar. Özellikle ağaç biçimli Batı düşüncesine dayalı varlık kavrayışındaki düşünme kategorileri; benzerlik-zıtlık-analoji ve özdeşlik ile işlediğinden, bu düşünme kategorileriyle -meli, -malı eklerini içeren olumlu veya olumsuz nitelikli pek çok niceliksel değer yargısı oluşturulur. Bu bağlamda Deleuze özellikle Hume, Nietzsche, Spinoza ve Bergson felsefesi dışındaki ontolojik kavrayışların pek çoğunun, varolan değerleri yersizyurtsuzlaştırmak yerine, majör bir aşkınlığa dayalı iyi ve kötü zemininde değerlere yer yurt kazandırdıklarını ifade eder. Oysa Nietzsche iyinin ve kötünün kendi başlarına anlamlarının olmadığını, kişinin yaşam seçimleriyle ve arzularıyla iyinin ve kötünün oluştuğunu ifade eder. Özellikle bu çerçeve içerisinde Nietzsche'nin ebedi dönüş felsefesi Deleuze-Guattari'nin makine düşüncesiyle birlikte ele alınır ki, böylece yaşam Nietzscheci üretim ve aktif güç istenci ile olumlanır.

"Yaşam nedir?", "ne işe yarar?", "ne ile işler?", "ne ile bağlantılıdır?" vb. sorulara Deleuze-Guattari'nin vereceği cevaplar kısa ve nettir; o köksaptır, yersiz-yurtsuzlaşmadır ve göçebe oluştur. O, yaşamın öznelleştirilmeden düşünülmesidir (Boundas 2001: 455). Bu nedenle yaşam aşkınsal-hiyerarşik değerlerin yersiz-yurtsuzlaştırıldığı zeminde başlar. Değerlerin sabit bir zeminde anlam kazanmasının yerine, değerlerin üretici bir zeminde sürekli yersiz-yurtsuzlaştırılmasıdır yaşam. Bu yersiz-yurtsuzlaştırma eylemi üretici aktif yaşam üzerine kuruludur. Bu, değerlerin anlamlarının sökülüp dönüştürülerek yeniden üretilmesi düşüncesi, en açık anlamıyla Nietzsche'nin söykütük felsefesinde görülür. Deleuze için Nietzsche'nin en önemli çalışması değer ve anlam kavramına giriştir. Deleuze'e göre Nietzsche, Kant'ın eleştirel düşünme yönteminde boş bıraktığı değerler alanını soykütüksel eleştiriye tabi tutarak, anlam ve değer kavramlarına eleştirel yaklaşarak çekiçle felsefe yapmaya başlar (Deleuze 2002: 1). Çekiçle felsefe yapmaya başlamak değerlerin gerisinde, bu değerlerin anlamını oluşturan kökeni yersizyurtsuzlaştırmaktır.

Bu nedenle çekiçle felsefe yapmak değerlere yönelik soykütüksel bir eleştiridir.

Deleuze için Nietzsche'nin değerlere yönelik soykütüksel yersizyurtsuzlaştırma eyleminin zemininde, değerleri oluşturan anlamlara yönelik olumlayıcı bir eleştiri vardır. Çünkü değerleri kışkırtan güç, içlerinde veya çekirdeklerinde yer alan anlamlardır. Değerler eylemlerini sahip oldukları anlamlarla kazanırlar. Nietzsche için yanıtlanması gereken köken, "değerler bu anlamlarını nasıl kazanmaktadır?", "hangi güç ilişkileri içerisinde değerler anlam kazanıyor?" "ve bu güç ilişkilerinin anlamı nedir?", "daha da ötesinde anlam nedir ve nasıl oluşmaktadır?" sorularıdır. Deleuze'e göre eğer bir şeyi ifade eden, ona sahip olan, onu kullanan, şeye uygun olan güç bilinmezse şeylerin anlamlan da bilinmez. Bir olay veya olgu anlamını bir güç içerisinde bulan bir semptomdur. Bu nedenle Nietzsche için bütün felsefe bir semiyoloji ve semptomatolojidir (Deleuze 2002: 3). Anlamlan oluşturan güç ilişkileri de bir semptomatolojidir. Nietzsche'nin bu güç ilişkileri betimlemesinden hareket eden Foucault da gücü kurulan ilişkilerle açıklar; ona göre güç ilişkileri öznenin dışarısıyla kurduğu ilişkilerin bir araya gelmesiyle oluşur. Bu nedenle Foucault için bütün güçler bir ilişkiler toplamıdır (Deleuze 2006: 27). Ona göre güç gerçekliği bir ideolojiye, soyutlaştırmaya veya maskeye dönüştürmeden önce onu üretir.

Bu çerçevede bütün güçler bir el koymadır, baskındır, gerçekliğin niteliklerini kullanmadır. Algı bile onun farklı kullanımları içerisinde doğaya uygun olan gücün ifadesidir. Bu ifadenin anlamı, bir şeye sahip olmanın tarihi, güce sahip olmanın tarihi içerisinde anlamlandırılabilirdir. Bu nedenle aynı obje, aynı fenomen onu ele geçiren güce bağlı olarak yeniden anlamlandırılır ve objenin, fenomenin anlamı da ona sahip olan bu gücün kavranabilmesiyle olanaklıdır. Tarih bu güç ilişkilerince belirlenen anlamlandırma savaşı olması nedeniyle anlam karmaşık somut bir gerçekliktir. Bu anlamlandırma savaşlarına rağmen her zaman anlamların bir çokluğu ve bu çokluk içerisinde bir buluşma noktaları vardır.

Deleuze'e göre Nietzsche'de çokluk felsefeden ayrı ele alınamaz. Çokluk düşünmenin felsefi yoludur (Deleuze 2002: 4). Çoklu bir anlama sahip olmayan tek bir kelime, düşünce veya fenomen yoktur. Bir şey ona sahip olan ve olmayan güce bağlı olarak çoklu anlamlar kazanır. Bu nedenle bir şey ona sahip olma bağlantısına göre iyi-kötü, doğru-yanlış, yararlı-zararlı vb. anlamlar kazanır. Bu çerçeve içerisinde güç genellikle bir objeye ve o objeyi anlamlandırabilme sürecine sahip olma mücadelesi olarak sunulur, fakat Nietzsche için daha derinde yer alan hakikat şudur ki, objenin anlamının ötesinde kendisi de bir güçtür ve gücün ifadesidir. Her güç anlamını farklı güçlerle girdiği ilişki ile kazandığından gücün varlığı çoğuldur ve tek bir şeyin içinde gücü anlamaya çalışmak saçmadır. Daha açık bir ifadeyle bir gücün anlamı onun ne ile mücadele ettiğiyle anlaşılabilir. Güç, anlamlandırabilmek için vazgeçilmez bir istençtir ve anlamlandırma aynı zamanda erki kazanmadır. Nietzsche'nin güç kavramı Deleuze için bir başka güç ile ilişkili olan güçtür ve bu forma bağlı olarak da güç istenç olarak adlandırılır (Deleuze 2002: 4). İstenç veya güç istenci gücün farklı elementleridir ki yaşam da bu güç istenci içerisinde trajik

bir anlam kazanır. Trajedi de güç ve yaşamın olumlanmasına yönelik bir bakış açısıdır, yaşamın da sonuç üzerinden değil, süreç üzerinden trajedi olarak olumlanmasıdır.

Deleuze-Guattari'de yaşamın fark ve arzu arasındaki kapalı bağlantısını en iyi ifade eden kavramı oluş'tur. Oluş fark'ın tekrarı olarak ebedi dönüşün ve sürenin olumlanmasıdır. Bu anlamda oluş belirsizlikler olarak yaşamdaki çokluklar ve zar atımıdır. Buna göre oluş çizgisi ne bir başlangıç ne bir son ne bir hareket ne bir varış ne de bir hedeftir. Oluş, yaşamı temsil eden Go oyunudur. Bu anlamda Deleuze fark ve oluşla kimlik, akıl, insan, kültür gibi sağduyu düşüncesine dayalı aşkınsal kavramları kullanmadan yaşamı dönüştürebilmenin olanaklılığını sorgular. Oluş düşüncesinde bir şeyin ne olduğu somut gerçeklikle değil potansiyellikle, arzu bağlantılarıyla açıklanır. Oluş aktif güç istenci olarak Dionysus'un yaşamı bir bütün olarak olumlamasıdır.

Deleuze için oluş temsil etmek değildir, oluş yaratmaktır. Oluş olarak düşünmek dışarıda varolan dünyayı temsil etme üzerine kurulmamalıdır. Düşünme dünyayı dönüştürmeli, değiştirmeli ve yaratmalıdır. Deleuzeyen düşünme modelinde, düşünceden ayrı bir dünya alanı varsayıp; dil ile o alanı temsil etmeye çalışmak, aşkınsal düşüncenin bir hatasıdır. Aşkınsal düşünce için, dilin dışında dil içinde temsil edilmeyi bekleyen bir fenomenal alan vardır (Colebrook 2002: 52). Deleuze bu aşkınsal düşünceyi yıkmada planlar, yüzeyler ve kıvrımlar düşüncesini kullanır. Kıvrımlar düşüncesiyle Deleuze, yaratım ve içkin oluş sürecini açıklar. Bu kavramda algılayan ve algılanan, potansiyel ve somut gerçeklik, içerisi ve dışarısı, özne ve nesne, gösteren ve gösterilen ayrımı yoktur. Eğer bu türden bir ikili ayrım üzerine düşünme kurulsaydı oluş düşüncesinden söz edilemezdi. Oluş bir hedef doğrultusunda yol almaz, o zamanın an içerisindeki akışıyla kıvrımlarını hep bilinemeyen bir alana, kaosa ebedi bir tekrar içerisinde açar.

Oluş bir şeyi veya birisini taklit etmek veya onunla özdeş olmak değildir. Oluş arzu sürecidir ve moleküllerdir. Deleuze-Guattari bütün oluşların moleküler olduğunu ifade ederken sadece insana dair oluşları değil, çokluğa dair tüm oluşları açıklarlar. Bu oluşlarda hayvan, çiçek, özgünlük, alışkanlıklar da moleküler toplanıştır. Kadın-oluş, hayvan-oluş, erkek-oluş bunların tamamı sadece birer oluştur. Kadın-oluş kadına benzemek, hayvan-oluş hayvana benzemek, çocuk-oluş da çocuğa benzemek değildir (Colebrook 2002: 52). O, özdeşliğin dışına çıkarak organsız beden olmaktır. Buna ilaveten organsız bedenler gibi bedenlerin yeniden inşası da bir kadın-oluştan ayrılamaz. Kız, molar veya organik anlamı içerisinde bir kadın olur, fakat kadın oluş veya moleküler kadında kız yine kendisidir. Moleküler-oluşta kız dişilikle tanımlanmaz, o hareket ve dinlenmesiyle, hız ve yavaşlamasıyla, yaratımlarıyla tanımlanır. Daha açık bir ifadeyle özgünlüğüyle tanımlanır. O soyut bir çizgi veya akış çizgisidir. Bu kızlar bir yaş grubuna, cinsiyete, düzene veya krallığa ait değildir, onlar moleküler oluş içerisinde her yerdedirler.

Oluşun olması nedeniyle bütün oluşlar da majöriter değil çoklu özellikler taşır.

Burada majöriter denildiği zaman niceliksel bir büyüklük değil, erk düzleminde yer alıp almama bakımından majöriteden söz edilir. Deleuze-Guattari için en büyük majöriter yapı ise devlettir. Majöriter devlet baskın bir anlama sahiptir, karşıtına değil. Majöriter yapıda önceden sahip olunan birtakım haklar ve bu hakların özdeşlik temeline dayandığı kabul edilir. Bu nedenle erkek daha çok majöriter yapıyı temsil ederken, çocuk-kadın-hayvanlar ve bitkiler, moleküller bir yapıya sahiptir. Oluş nedir? Oluş, yersizyurtsuzlaştırmayla olanaklı olması nedeniyle, aynı zamanda politik bir harekettir ve bu yüzden majöratif politik hareketlere karşıdır. Tarihten farklı olarak oluş, geçmiş ve gelecek açısından kavramsallaştırılamaz. Her oluş ikisi arasında bir geçiştir ve birlikte varolur. Majöriter yapıda karşıtlık ilişkisi vardır, erkek-dişi, genç-çocuk, beyaz-siyah veya kırmızı, akıllı-hayvan vb (Deleuze&Guattari 2008: 322). Buradaki temel problem bu yapı içerisinde üretim ilişkilerinin de karşıtlık, özdeşlik ve benzerlik üzerine kurulu olmasıdır.

Bütün bu düşünceler çerçevesinde şu açıklıkla söylenebilir ki, oluş ilişkiler arasında da bir karşılaştırma değildir. O ne bir benzerlik ne bir taklit ne de bir sınır ve özdeşliktir. Oluş ne bir ilerleme ne de bir gerilemedir. Oluş salt kendisidir ve kendinden başka bir şey üretmez. Eğer ya taklitsin ya da kendinsin ikilemi kurulursa bu bir yanlışın içine düşmektir. Oluş evrim de değildir. Oluş köksaptır ve köksap olması nedeniyle de o ne bir sınıflama ne de belli bir kökle ilişkili ağaçtır (Deleuze&Guattari 2008: 263). Deleuze-Guattari için oluş ve çokluk aynı şeydir. Çokluk elementleriyle, birleşmeleriyle, kapsamıyla tanımlanamaz (Deleuze&Guattari 2008: 275). O, sahip olduğu bağlantıların sayısıyla tanımlanır. Bölünemez ve doğasını değiştirmeksizin bir boyut elde edemez, kaybedemez. Bunun nedeni onun boyutlarının ve çeşitliklerinin kendisine içkin olmasıdır. Oluş, yaşamın temsil veya idealar alanının ötesinde organsız bedendir, içkin arzudur.

Yaşamın oluş bağlamında değerlendirilmesi şu anlamdadır, yaşamda ereksellik yoktur. Onda yaşamla ilişkisi bağlamında hastalık ve ölümde kendinde olaydır. Deleuze'e göre ölüm çift yönlüdür. Bir yanda ölüm ben ile ilişkili olması bakımından özneldir, diğer yanda ise ölüm kişisel değildir. Ölüm bedenime saldırır şimdide, ağlamama neden olur, benim dışımda bir sese zorlar. Bu ses ise henüz dilde değildir. Öte yandan ölüm kişisel değildir, başkası veya öteki ile ilişkilidir; onlar ölüyor. Onların ölümü cisimsel değildir, çünkü o benim bedenimde gerçekleşmez. Fakat bu, bana ait olmayan ölüm de adım adım ve şimdi de gerçekleşir. Bu ölüm onların sonsuz ölümüdür, asla bitmeyecek bir ölüm vardır. Bu ikinci ölüm sessizdir. Deleuze için onların sessiz ölümü, yaşamı ilave üretmek için ölümün ölüme karşı döndüğü dahiyane bir olaydır (Lawlor 2003: 78). Ölmek yaşamdan öte bir şey değildir. Bu anlamda yaşam ölüm ile oynamaktır. Onun yaşamı ve onun ölümü arasında, ölüm ile oynayan bir yaşam anı vardır. Tekil bir yaşam, kişisel olmayan bir yolla verilir ve bir saf olayda açığa çıkan tekil bir yaşam içsel ve dışsal yaşamın ilineklerinden kendisini özgürleştirir (Arsic 2003: 146). Deleuze için ölüm yaşama durmaksızın içkindir.

Sonuç olarak Derrida'da olduğu gibi Deleuze için de yaşam ikili yapılar içerisinde kavranamayacak kadar dinamik bir içeriğe sahiptir. Bu dinamik yaşamla kurulacak ilişki yaratım düzleminde olmalıdır, onu her zaman yeni deneyimlere açacak yeni kavramlar ve düşüncelerin yaratımı. Dolayısıyla hem Derrida hem de Deleuze için yaşam düşünme ve yaratım ile bağlantılıdır. Yaşamı aynı düzlemde çözümleyen bir diğer önemli filozof ise Michael Foucault'dur.

III. Michael Foucault

Focault'nun felsefesinde de temel problem yaşamı baskılayan hiyerarşik yapıların işleyişinin açığa çıkarılarak, hiyerarşik yapıları içeriden dönüştürmeye çalışmaktır. O mikro olan iktidar aygıtlarını inceler: hapishaneler, delilik, ceza, cinsellik vb. Bu çerçevede yaşamı güç, bilgi ve iktidar ilişkileri bağlamında analiz eder. Bunlar aynı zamanda yaşama ilişkin üç temel ontik alandır. Bu üç alan asla zaman üstü olan belirlenimler olmayıp, tarihsel koşullar içerisinde yeniden şekillenebilen alanlardır. Çünkü onlar her çağda kendi iktidar ilişkilerince kurulmuş bilgi ile güç üretir. Bu nedenle Foucault öznenin, özel bir yaşamın veya tekil bir şeyin tarihini yazmaz; fakat, daha çok ontolojik alanda gerçekleşen öznelleşme sürecini yazar. Onun problemi yaşamla ilişkili olan güç ilişkileridir. Ona göre bilgi, ben ve güç yaşamın ve düşünmenin üçlü kaynağıdır. Yaşamda güçler arasında bir ilişki vardır ve genel anlamda yaşama form kazandıran da bu güçler arasındaki ilişkidir. Güçler arasındaki ilişki ise insanla ilgili değildir, elementlerle ilgilidir. Onun genel ilkesi, yaşamdaki her formun güçler arasındaki ilişkiyle oluştuğudur. Bu güçler, insanın içerisindeki güçler olabilir: imgelem gücü, hatırlama gücü, düşünme, isteme vb. İnsanın içerisindeki bu güçler aynı zamanda dışansı ile ilişkiye girerler.

Foucault için de yaşama öznenin katılımı etkin ve yaratım düzleminde olmalıdır. Ona göre yaşamda her zaman yapılacak bir şeyler vardır ve hiyerarşik yapılar öznenin etkin olmasının önünde engeldir. Yaşamın değer ve anlam kazanması eylem içerisinde gerçekleşir ve eylemde bulunmak yaratma içerisinde anlam kazanan özgürlük ile olanaklıdır. Özgürlük yaşam için ve yaratmak için en temel değerdir. Bu nedenle yaratmanın önündeki hiyerarşik engellerin kaldırılması gerekir. Hiyerarşik yapıların parçalanması herkesin yalnızca kendisiyle ilgilenmesi ile olanaklıdır. Toplumla ilgilenmek ise hiyerarşik yapılann daha da negatif güç (şiddet içerikli) kazanmasına neden olacaktır. Bir anlamda kendi yaratım koşullarını iyileştirmeye çalışmak, negatif güç yapılarının içten parçalanmasına ve işlevsizleşmesine neden olur.

Foucault'nun yaşam kavrayışında temel odak, baskıcı veya otoriter olmayan bir yaşam kavrayışını tekil düzlemde olanaklı kılabilmektir. Bu da piramitsel ve hiyerarşik olmayan yeni düşünce, eylem ve arzuların yaratılması ile gerçekleşebilir. Sistemler ve yapılar yerine Deleuze felsefesinde olduğu gibi mobil hareketler yaratılmalıdır. Çokluklar, göçebelik ve çeşitli kombinasyonlarla iktidar ilişkileri parçalanmalıdır. Deleuze'e göre Foucault'nun kitaplan çokluğun teori ve pratikliğini birlikte ele alırlar (Deleuze 1998: 6). Onlar bir yapı veya sistem inşa etmezler. Nedir çokluk?

Çokluk ikili bir yapı yerine, en az üçlü bağlantılar kurmaktır. Bu anlamda çokluk, ikili bir yapı (negatif ve pozitif) içerisinde kurulan yapıları, negatif güç ilişkilerini parçalayan bir işleve sahiptir. Çoklukların inşası iktidar ve güç ilişkisini parçalayacak olan temel yaklaşımdır. Çokluklar içerisinde düalizmin yıkıcı ve kutuplaştırıcı bir etkisi vardır. Bir şeyi ikiye bölmek, tek bir şey içerisinde temsil edilemeyecek çoklukları azaltma eğilimindedir ve baskıcı gücü arttırır.

Foucault için güç homojen değildir, o geçtiği yoldaki bazı özel noktalarla tanımlanabilir (Deleuze 1998: 25). Güç en temelde devlet makinesi içerisinde gerçekleştiğinden devletle ilişkindir. Bu güç ilişkileri içerisinde modern toplumlar analiz edildiğinde, modern toplumlar disipliner toplumlar olarak adlandırılır; fakat disiplin herhangi bir kurum veya aygıt ile özdeşleştirilemez; çünkü o, gücün, teknolojinin bir türüdür. Örneğin modern devletteki bir kurum olarak polis, kesinlikle bir devlet aygıtı formunda organize edilir ve politik hükümranlığın aygıtına dönüşür. Modern toplumlarda polis ve ceza, toplumu normalleştirmenin bir aygıtıdır. Modern toplumda güç devlet makinesi olarak ve bir ilişkiler ağı içerisinde cisimleşir. Bu ilişkiler ağı içerisinde gücün herhangi bir özü olmadığından operasyonel bir işlev üstlenir. Güç niteliği ile değil, niceliksel ilişkileri ile işlediğinden, güç ilişkisi de güçler arasındaki olası ilişkilerin bir düzenine dönüşür. Modern toplumda güç, şiddet veya ideolojinin kullanımı yoluyla işler; azarlayarak, aldatarak, ikna ederek, polis ve propaganda yoluyla işler. Gücün önemli bir yönü onun şiddetle olan ilişkisidir. Bu ilişki içerisinde o, kışkırtma, provoke etme, birleştirme işlevine sahip olur. Disiplin toplumlarında güç, bölüştürme, birleştirme ve normalleştirme işlevini üstlenir. Disiplin toplumlarında yaşamın anlamını ve hakikatini üreten de onun içerisindeki güç ilişkileridir. Çünkü güç baskı altına almadan önce realiteyi üretir; aynı şekilde ideolojileştirmeden önce hakikati üretir. Devlet ise gücünü yasa ile meşrulaştırır. Sonrasında acımasız bir güç üzerinde dayatılan barışın bir gücü olarak düşünülür. Foucault'ya göre güçler arasındaki ilişki mikro fizikseldir, stratejiktir, çoklu bağlantılıdır ve şiddete dayalı olarak yayılmacıdır.

Güç ile yaşam içerisindeki belirli hiyerarşiler içerisinde karşılaşılır: aile, okul, ordu, fabrika vb. Bu türden hiyerarşik yapıların olduğu her bir yerde hiyerarşik ilişkiler söz konusudur. Güce ilişkin sorulması gereken en temel soru da "gücün nasıl uygulandığı" ile ilgilidir. Güç ilişkileri tikel özelliklerle belirlenen farklı ilişkilerdir. Yaşam da güç ilişkilerince belirlenir. Güç yaşamı kontrol etmeye çalıştığında, yaşam gücün yeni objesi olmaya başlar. Tam da bu noktada hükümranlığın bir göstergesi olarak ölüm cezası ortaya çıkar. Ölüm cezası hükümranlığın en dolaysız ifadesidir. Foucault'ya göre modern toplumlar hükümranlığını üç alanda açığa çıkarır: delilik, cinsellik ve cezaevi.

Ona göre Descartes'ın cogitosu ile delilik felsefeden çıkarılır ve bunun bir sonucu olarak delileri toplumdan izole etmek amacıyla deliler akıl hastanesine kapatılır. Felsefe tarihi içerisinde Descartes kendisini delilikten ayıran ilk filozoftur. Bu logos ve delilik arasındaki kesin ayrımdır. Rasyo, deliliği kendisinden ayırarak ve

kontrol altına alarak, yaşam üzerinde kendi disiplin ve kontrol gücünü keşfeder. Bu kontrol genişleyerek iyi ideasına uymayan düşüncelere de yayılır. Böylece modern toplumda rasyonellik yaşamın temel ilkesi olur ve yaşamın normatif gücüne dönüşür. Foucault'ya göre delilik ve akıl arasında açık olmayan bir bağ vardır; delilik ve akıl derinden birbirine bağlıdır, birbirleri ile ilişkileri bakımından vardırlar. Aynı şekilde Kartezyen akıl ve delilik arasında da bir bağ olduğunu ifade eder. O, delilik ve içsel körlük arasındaki bağlantıda klasisizm ile deliliğin özü arasındaki bağı görür. Ona göre, şüphenin Kartezyen formülasyonu kesinlikle deliliğin büyük şeytan çıkarmasıdır. Çünkü, Descartes daha iyi görebilmek için gözlerini, daha iyi duyabilmek için kulaklarını kapatır. Bu onu deliliğe karşı güvenceye alır. Çünkü o, imgelediği zaman daha iyi göreceğini varsayar. Böylece Kartezyen düşünme daha iyi görebilmeyi, görebilmeyi de akıl ile özdeşleştirdiğinden, akıl ve deliliği birbirine karşıt iki teze, düalizme dönüştürür. Yaşamı akıl ve delilik arasındaki bir salınıma bölmek Kartezyen akla güven verir. Kartezyen akıl evreni ikiye bölerek, varlığı hem daha kolay anlar hem de onu daha kolay yönetilebilir bir hakikat ve bilgi sistemi içinde inşa eder. Bu türden bir ikili yapıda görülebilecek üçüncü bir şey varolmadığından, görülen şey ya aydınlık (akıl) ya da karanlık (delilik) tarafa ait olacaktır. Böylece o akla güvenli bir uzam verirken, deliliği hastaneye, cezaevine kapatır.

Cezaevi de düalist veya hiyerarşik yapının bir sonucudur modern toplumda. Toplumun akıl merkezli hiyerarşik yapısını güvenceye alan yasaları korur cezaevi. Modern toplumlarda cezaevlerinin işlevi, toplumu yasalara karşı normalleştirmektir. Foucault'ya göre modern toplum bir bütün olarak panoptik bir modelde inşa edilmiştir. Panoptisizm içerisinde hiyerarşik yapı aile, okul, ordu, fabrika içerisine yerleştirilerek bireyler tolumun veya genelin yararına katılma adına normalleştirilir. Bu normalliğin dışına çıkmak ise delilik olarak adlandırılır ve onlar akıl hastanesine kapatılarak toplumdan uzaklaştırılır. Panoptik yapıda görünüşte her şey olağan akışında doğal olarak işliyormuş gibi görünür, sistemi kontrol eden aygıtlar görülmez, fakat sistemin aygıtları bireyi her yerde içine alarak görür. Modern toplumdaki aile, okul, ordu ve iş yaşamı panoptik bir formatta inşa edilmiştir. Birey yaşamını bu aygıtların birinden, bir diğerine transfer olarak geçirir. Böylece normal olduğunu ve normlarla bir başka anlamda toplumla bir probleminin olmadığını ifade eder. Bu anlamda, panoptisizm ve normalleştirme birlikte işler. Bu yapı içerisinde normalleştirme yasa veya norm ile işler ve bu normlara karşı işlenen suçlar için ceza vardır. Foucault'nun amacı ise sistemin içerisinden yazı ve çoklu düşünmeyle ikili yapıyı bozmak ve çokluklarla bu yapının özgürlük yönüne dönüşmesini sağlamaktır. Fakat bu dönüşümü gerçekleştirmek, panoptik yapının bilgi iktidarını da kontrol etmesi nedeniyle kolay olmayacaktır. Çünkü modern toplumlarda bilgi de bu türden bir iktidar aygıtının elindedir. Ona göre, her bilgi sistemi veya rejimi elit ve baskın olan grupların kontrolünde işleyen bir iktidar ve kontrol aygıtıdır. Bu nedenle her bilgi rejimi iktidarı, panoptik yapıyı besleyen güç ilişkilerince belirlenir. Güç ise bilgi ile inşa edilir modern toplumda.

Bilgi nedir? Bilgi pratik bir toplanıştır, ifadelerin ve görünürlüğün bir mekanizmasıdır. Bilgi aklın bir ilkesi olmayıp, o bir oluş ve dönüşümdür (Foucault 1972: 186). Bilgi farklı yapılar yoluyla dağıtılan katmanların birliğidir. Bu birliğe algının deneyimi, imgelemin değerleri, öncelikli idealar ve inançlar dahil olur. Bilgi hakikatin kurulduğu alandır. Bu anlamda bilgi, hakikati belirleyen kurulum prosedürüdür. Bu prosedür, pragmatizm ve işlevsellikle ilgilidir, fakat işlevselliğin de ötesinde hakikat bilgi yoluyla bir problemin görülmesi ile bağlantılıdır. Foucault bilgi alanında teorik ve pratiği ayırmaz, onda teori ve pratik de aynı şeydir (Foucault 1993: 106). İktidar bilgi yoluyla gücü elinde tutar ve gücü yaşamı kontrol eden negatif bir baskı gücüne dönüştürür. Foucault'ya göre eğer güç kendini bu şekilde yaşamın üzerinde bir erk veya kontrol mekanizması olarak konumlandırırsa, o zaman güce karşı bir direnç yaşamın yanında kendini konumlandırır. Çünkü baskıcı güçten çok daha güçlü olan, çok daha aktif olan yaşam gücüdür. Yaşam ise anlamını özgürlük içerisinde kazanır. Güç bu özgürlüğü baskıladığında, güce ve ölüme karşı yaşamın yanında direnme hakkı doğar. Foucault'ya göre ölümü getiren değil, yaşamı olumlayan bir gücün sistemi aranmalıdır. Bu da yazmak ile olanaklıdır. Ona göre, yazmak direnmektir ve mücadele etmektir; yazmak olmaktır, yazmak yeni bir uzam oluşturmaktır. Yazmak ve yaşam ölüme direnç noktasıdır. Özet olarak Foucault da yaşamın yaratım ve çokluk düzleminde olumlanacağını ifade ederek, yaşamı yaratım yoluyla ölüme karşı bir direnç mekanizması olarak değerlendirir.

Sonuç

Postmodern düşünmede yaşam ikili yapılar içerisinde değil, çoklu bağlantılarla tekil düzlemde oluş ve değişim bağlamında olumlanır. Bu anlamda Derrida'da *yapısöküm* ve *differance*, yaşamın içerisindeki hiyerarşik yapıları yaratıcılıkla dönüştürmenin olanklılığını; Deleuze fark ve çokluklara açılan *aktif ve etkin yaşam* ile yaşamı yaratıcılık zemininde dönüştürmenin olanaklılığını; Foucault'da modern toplumun hiyerarşik iktidar yapılarının işleyişini göstererek yaşamı olumlamanın ve dönüştürmenin olanaklılığını yaratır. Kısaca her üç filozof için de yaşam yaratma gücü ile ölüme karşı bir dirence dönüşür.

Kaynakça

Arsic, Branka (2003) "Actiive Habits and Passive Events or Bartleby", Between Deleuze and Derrida, edited by Paul Patton, John Protevi, London: Continuum.

Colebrook, Claire (2002) "Understanding Deleuze", Crows Nest: Allen and Unwin.

Constantin, Boundas V (2001) "Foreclosure of The Other: From Sartre to Deleuze," Deleuze and Guattari-Critical Assessments of Leading Philosophers, edited by Gary Genosko, vol. II, London: Routledge, pp. 442-455.

Derrida, Jacques (1982) "Margins of Philosophy", translated by Alan Bass, Sussex: The Harvester Press.

Derrida, Jacques (1993) "Aporias", translated by Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (1995) "The Gift of Death", translated by David Wills, Chicago&London: The University of Chicago Press.

Deleuze, Gilles (2002) "Nietzsche and Philosophy", translated by Hugh Tomlinson, London: Continuum.

Deleuze, Gilles (2006), "Foucault", translated by Sean Hand, London: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (2008) "Capitalism and Schizophrenia", A Thousand Plateaus, translated by Brian Massumi, London: Continuum.

Foucault, Michael (1972) "The Archaeology of Knowledge", translated by A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.

Foucault Michael (1993) "Cinselliğin Tarihi I", çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.

Patton, Paul and John, Protevi (2003) "Future Politics", Between Deleuze and Derrida, edited by Paul Patton, John Protevi, London: Continuum.

Lawlor Leonardo (2003) "The Beginnings of Thought: The Fundamental Experience in Derrida and Deleuze", Between Deleuze and Derrida, edited by Paul Patton, John Protevi, London: Continuum,

Mjaaland, Marius Timmann (2008) "Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida", Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Nealon, Jeffry T (2003) "Beyond Hermeneutics: Deleuze, Derrida and Contemporary Theory", Between Deleuze and Derrida, edited by Paul Patton, John Protevi, London: Continuum,

Simith, Daniel.W. (2003) "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought", "Future Politics", Between Deleuze and Derrida, edited by Paul Patton, John Protevi, London: Continuum,

VIII. BÖLÜM:
SANAT VE EDEBİYATTA YAŞAM VE ÖLÜM

1. SİNEMADA YAŞAM VE ÖLÜM



İmge, hakikatin suretidir. Körlüğümüzden aman bulup ufacık bir parıltısını yakalayabildiğimiz hakikatin sureti...

ELİF NUYAN[1]
GÖKHAN GÜRDAL[2]

Sinemada yaşam ve ölüm hakkında düşünmek bizzat yaşamın ve ölümün kendisi hakkında düşünmektir. Çünkü sinema dünyanın bir temsildir. Sinema gerçekten herhangi bir sanata ya da meseleye göre çok daha radikal bir şekilde hayatı ve hayata bakış açılarını temsil etmektedir. İnsanın durumu, insanlık durumu sürekli değişim halinde olduğu için sanatın da kendisiyle hep aynı kalan, hiç değişmeyen bir özü olduğu söylenemez. Goethe'nin de belirttiği gibi, "sanatta da hayatta olduğu gibi oluşumu bitmiş bir şey yaşamaz, hareket halinde, sürekli oluşum halindedir (Savaş 2010: 114). Yaşam ve ölüm insanların ayrı ayrı baş etmek zorunda olduklan iki zorlu süreçtirler. Her ikisi de rasyonel biçimde anlaşılmaya çalışıldıkça karmaşıklaşan ve bilinmezlerle ve sorularla dolu süreçler olarak kabul edilebilir.

Sanatın öncelikli işlevi, dünyayı, yaşamı, insanı ve insan yaşamını yeni bir açıdan görme, idrak etme, yorumlama ve değerlendirme biçimi sunmasıdır. Nermi Uygur'un deyişiyle "sanat, insana kendisini öğretendir." Ya da yine Jean Paul Sartre'ın

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
[2] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi

deyişiyle "sanat, dünyayı, özellikle de insanı öteki insanlara gösterendir." Dil içindeki her dil (beden dili, kimya-matematik dili, spor dili ve benzeri) belli bir "bilgi" alanını bulgular, betimlerken, sanatın dili de sürekli değişen "insanlık durumu"nu dile getirir. (Savaş 2003: 15) "İnsanla ilişkisi dışında bir dünya bilmiyoruz; bu ilişkinin izinden başka bir şey olan bir sanat da istemiyoruz," diyen Goethe'nin dile getirmek istediği şey de aynı "insanlık durumu"dur (Savaş 2010: 114). Yaşamın anlamı üzerine ya da ölümün karanlığı/belirsizliği üzerine konuşmaya başladığımızda felsefenin ve bilimin dili yetersiz kalabilirken sanatın dili daha derine iner ve insanın ruhuna dokunur.

Sanatın bütün dalları yaşamı yansıtırken, sinema sanatı, beyaz perdeye yaşam ve ölüme dair olası bütün insanlık durumlarını yansıtmaya belki de en muktedir olan sanat dalıdır. Sinemacılar da diğer sanatçılar gibi insan varoluşunu anlamlandırma çabasının belki de zorunlu bir sonucu olarak bu süreçlerle meşgul olmuşlar ve olmaya da devam edeceklerdir. Sinema, özü harekete dayanan bir sanat dalı olarak yaşamı temsil etmede diğer sanat dallarına göre daha avantajlıdır. Yalnızca kelimenin kökenine baktığımızda bile, yani *motion pictures*, kısaca *movie* ya da sinematografın kısaltılmış hâli sinema, "hareketli resimler" anlamına gelmesi, sinemanın dinamik bir sanat dalı olarak yaşamın dinamizmini temsil etme konusundaki avantajı hakkında bir fikir vermektedir. Nietzsche'nin söylediği gibi: "Bir şey bize yaşantı yoluyla açık değilse onu duyacak kulak da yoktur bizde". Başkalarının yaşamlarını bize en canlı deneyimler olarak sunan ve deneyim birikimi oluşturabilmemizi sağlayan sanat dalı olarak sinema bize adeta "duymama" alternatifini kapatır.

Sinema tarihindeki önemli bazı sinemacılara kulak verdiğimizde sinema ve yaşam arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirdiklerini görürüz: Fedorico Fellini için "sinema, hayatı anlatmanın kutsal bir biçimidir." Jean-Luc Godard'a göre ise "sinema, saniyede yirmi dört kere gerçektir". Louis Delluc, sinemayı her türlü ütopik ve teknik ayrımının ötesinde yaşamın tam da kendisi olarak nitelendirir. Stanley Cavell, Delluc'ü takip ederek, sinemayı günlük sıradan yaşamın, yani yaşadığımız dünyanın projeksiyonu olarak değerlendirir. (Cavell, 1979: 41)

Ama sanatı yaşamın taklidi olarak gören ve onu felsefi araştırmanın bir konusu haline getiren ilk filozof Aristoteles'tir. Aristoteles'in Poetika'da belirtmiş olduğu gibi sanat, yaşamın taklididir. Burada taklit edilen şey ise, insan eylemleridir. (Aristoteles:1448 a)

> Şiir sanatı genel olarak varlığını, insan doğasında temellenen iki temel neden'e borçlu gibi görünüyor. Bunlardan birisi taklit içtepi'si olup, insanlarda doğuştan vardır; insanlar, bütün öteki yaratıklardan özellikle taklit etmeye olağanüstü yetili olmalarıyla ayrılır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla elde ederler. İkincisi, bütün taklit ürünleri karşısında duyulan hoşlanma'dır ki, bu, insan için karakteristiktir. (Aristoteles:1448 b)

Hatta belki şunu da söyleyebiliriz: Sanat, sadece yaşamın taklidi de değil daha

çok taklit aracılığıyla yaşamın yorumlanmasıdır; ve bir adım daha öteye gidecek olursak, sanatın ve dolayısıyla sinemanın amacı da kendine özgü bir tarzda yaşamı tanımak ve anlamaktır. Bu yüzden Aristoteles, yine Poetika'nın dokuzuncu bölümünde, şiirin, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olduğu değerlendirmesini yapar. Çünkü "Ozanın ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine, olabilir olan şeyi, yani olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre olanaklı olanı anlatmaktır" (Aristoteles: 1451 b). O halde bizi en çok ilgilendiren yaşam ve ölüm konularında da sanat aracılığıyla ve onun bir formu olan sinema aracılığıyla düşünmek ve bilgilenmek de mümkündür. Günümüz filozofu olan ve sinema felsefesinin kurucu filozofu olarak kabul edilen Gilles Deleuze'e göre, bugünkü düşünsel yaratımın belki de en güçlü alanın sinemadır. Deleuze, sinemayı düşüncenin kendisindeki krizleri kendi yoluyla çözümlemeye girişen bir etkinlik ve 'düşünce'yi bütünleyen bir yaratım öğesi olarak görmüştür. Çünkü ona göre iki disiplinin birbiriyle ilişkiye girmesi, birinin diğerinin üzerinde düşünmesi şeklinde olmaz. İki disiplini ilişkiye sokan şey, birinin diğerinin de çözümlemek zorunda olduğu bir problemi kendi olanakları çerçevesinde çözümlemeye girişmesidir. (Sütçü 2005: 21)

İnsana dair acılar, mutluluklar evrenseldir. Hayatımızda sadece insanlar iz bırakmaz. Bazı filmler de kalıcı izler bırakabilir. Bazı filmleri izledikten sonra söylenen, "bir film izledim hayatım değişti" ifadeleri abartı olmayabilir. Bu tarz sanat deneyimlerinin ardından artık eski "biz" olamayız. Dünyaya yeniden, yeni bir yerden ve yeni bir kimlikle yeniden bakarız. Sinemanın bu gücü nereden gelmektedir? Çünkü sinema, ancak bir düşünce biçimi, yani bir sanat olarak, kendi teknolojik araçlarının kapasitesini düşünebilen bunları belli bir fikir ve belli bir yaratım amacı temelinde düşünceyi eyleme geçirebilen ve belli bir anlatı sistemi oluşturarak eylemine anlam verebilen, duygu katabilen bir öznedir.

Yaşam, ölüm ve anlam konuları üzerine sinema tarihinde en çok duran hatta odak noktası haline getiren yönetmenlerden biri de Rus yönetmen Andrei Tarkovsky'dir. Tarkovsky, yalnızca bir yönetmen değildir, aynı zamanda sinemanın özü ve olanakları üzerine düşünen bir sinema "filozof"udur. Filmlerinde insanın varoluşunun anlamını ve amacını tartışır. Ona göre, sinema dünyayı anlamamıza hatta ona katlanabilmemize yardımcı olur. Bu dünya ile, yaşam ve ölümle ilgili bitmek tükenmek bilmeyen sorularımızın az da olsa cevabını bulabilmek, içimizdeki varoluşsal sıkıntıyı bir parça dindirmek için sinema sanatına başvururuz. Fakat Tarkovsky'nin de belirtmiş olduğu gibi bu deneyimi izlediğimiz her film bize sağlamaz. Tarkovsky, bu deneyimi sağlama olanağına sahip filmleri "hakiki sanat eserleri" olarak görür. Çünkü bütün insan başarıları arasında yalnızca sanat, insanın ruhuna seslenir ve manevi yaşantısını şekillendirir. Onun en önemli derdi yaşamı tıpkı bir filozofun ya da bilim insanın yaptığı gibi anlamaya çalışmaktır. Tarkovsky'e göre, bilgilenmenin bilimsel biçimiyle estetik biçimi arasındaki ilkesel bir fark vardır: Sanatta insan, gerçeği, öznel deneyimler sonucu sahiplenir. Bilimde ise insan bilgisi, sonu olmayan bir merdivenin basamaklarını tırmanır ve atılan her adımla dünya

hakkındaki bilgiler, yerlerini yenilerine terk eder. Sanatsal kavrayış ise, her defasında dünyanın yeni ve benzersiz bir görüntüsü, mutlak hakikatin bir "hiyeroglifi" olarak ortaya çıkar, kendini bir vahiy olarak sunar. (Tarkovsky 2006: 37). Tarkovsky'e göre, bir meta olarak "tüketilmek" istenmeyen her türlü sanatın amacı, kendine ve çevresine, hayatın ve insan varlığının anlamını açıklamak, yani insanoğluna gezegenimizdeki varoluş nedenini ve amacını göstermek olmalıdır. (Tarkovsky 1992: 42). Sanatın, insan ruhu için kurtarıcı ya da dönüştürücü gücüne inanır (Gianvito: 2006: 15). Tarkovsky'e göre, sonsuzluk gibi sözcüklerle ifade edilemeyen, tanımlanamayan bazı kavramları, sanat, insan için denenebilir kılar; böylece sanat, kazandırdığı tinsel deneyimlerle, insanın dünyadaki varoluşunun anlamını aydınlatarak, insan ruhunu daha iyiye doğru dönüştürür. Tarkovsky'e göre insanın bir ruhu olduğu asla unutulmamalıdır. "Spirütüellik eksikliği" durumu, bir tür hayvanlık aşamasıdır" (Tarkovsky: 2006: 266).

Tarkovsky' e göre, sanatın amacı, daha çok, insanı ölüme hazırlamak, onun iç dünyasının en gizli köşesinden vurmaktır" (Tarkovsky 1992: 49). Yani bir anlamda onun ruhunu "eğitmektir". Örneğin Kurban filmini nasıl çekmeye karar verdiğini şöyle anlatır:

> "Batı damgalı materyalizmle yaşadığım deneyimlerin baskısı altında ezildikçe ve maddeci düşünce eğilimine maruz, kalan insanlığın bu bölümünün çekmek zorunda bırakıldığı acıların -modern insanın hayatın neden kendisi için bütün çekiciliğini kaybetmiş olduğunu, bu hayatı neden giderek daha kuru, anlamsız ve boğucu derecede dar bulduğunu kavrayamamasının ifadesi olan psikozlar gibiboyutlarını gördükçe, bu filme el atma gerekliliğini daha da kuvvetle hissetmeye başlamıştım. Çünkü kanımca, insanın tinsellik dolu normal bir yaşama geri dönüş yollarından biri de kendisine olan bakışından geçer: İnsan ya teknolojik ve diğer maddi gelişmelere bağımlı, ilerleme" sanılan şeye gözü kapalı teslim olmuş tüketicinin hayalını yaşamayı seçer..." (Tarkovsky 1988: 170)

Tarkovsky sineması, ölümlü olma bilinçliliği ile yüzleşen insanın, yaşamı anlamasına, varoluşunun amacını sorgulamasına hizmet eder. Onun sanatsal ideali, onurlu bir yaşamın mümkün olduğunu insanlara hatırlatmaktır. Tarkovsky için sanat, insanın bu dünyadaki varoluşunu kavramasında ona ışık tutacak bir bilgi türüdür. Sanat, sanatçının tüm dünya yasalarını sezgisel olarak yakalama arzusudur: Yaşam ve ölüm, güzellik ve çirkinlik, insanlık ve acımasızlık, sonsuzluk ve sınırlılık. Bütün bunları sanatçı, "mutlak"ı yakalayan görüntüyü yaratma aşamasında kendine özgü bir tavırla yeniden şekillendirir. Tinin maddeyle, sonsuzun sonla sınırlandırılmasıyla ifade edilen sonsuzluk duygusu bu görüntünün yardımıyla yakalanabilir. Sanatın, olgucu-faydacı bir pratiğin bizden gizlediği, mutlak tinsel (spiritual) hakikatle birleşen dünyanın bir simgesi olduğu söylenebilir (Tarkovsky 2006: 37). Tarkovsky'e göre, "Sanatsal görüntü daima, birinin yerine ötekini, büyüğün yerine küçüğü geçiren bir göstergedir. Canlıdan söz etmek isteyen sanatçı ölüden bahseder, sonsuz hakkında konuşabilmek için, sınırlı olanı sunar" (Tarkovsky 1992: 45).

Tarkovsky'e göre, insan yolunu kaybetmiştir ve tekrar yolunu bulması için kaynağa yönelmelidir yani kendi ruhuna. "Ruh hakkında çok az şey biliyoruz; yolunu kaybetmiş köpekler gibiyiz" (Farago 2006: 230). Tarkovsky, bu karamsarlığına rağmen bütünüyle umutsuz da değildir. Sanatın, insan ruhu için kurtarıcı ya da dönüştürücü gücüne inanır (Gianvito: 2006: 15). Tarkovsky'e göre, sonsuzluk gibi sözcüklerle ifade edilemeyen, tanımlanamayan bazı kavramları, sanat, insan için denenebilir kılar. Sanatçı bize eseriyle, şeylerin öz yapısını gösteren kişidir. Tarkovsky için, bir sanatçının dehası, onun etik idealleri ifade çabası ile insanın dünyadaki varoluşunu anlamlandırma çabası ve hakikatin peşinden gitmesiyle belirlenir (Gianvito 2006: 22). Tarkovsky'e göre, bir meta olarak "tüketilmek" istenmeyen her türlü sanatın amacı, kendine ve çevresine, yaşamın ve insan varlığının anlamını açıklamak, yani insanoğluna gezegenimizdeki varoluş nedenini ve amacını göstermek olmalıdır. (Tarkovsky 1992: 42).

Yaşam-ölüm, sonsuzluk ve varoluş gibi konular üzerinde felsefe ve bilim ile düşünmek durumunda olduğumuzda rasyonel/mantık alanının dışına çıkmak mümkün değildir. Wittgenstein *Tractatus*'ta şöyle der: "Ölüm bir yaşam olayı değildir, ölüm yaşanmaz". Ne hakkında konuşulamıyorsa orada susmalıdır (Wittgenstein 1985 : 165). Yaşamadığımız, deneyim alanı sınırlarımız içinde yer almayan bir konu üzerine de konuşamayacağımızı söyler bize; o halde susmalıyız! Ama felsefe ve bilimin susmak zorunda olduğu bu noktada tam da sanat konuşmaya başlayacaktır. İşte Tarkovsky de yaşamın anlamı ve ölümün karanlığı hakkında sinemasıyla konuşmaktadır.

Sinema Nedir?

Sinema ilk icat edildiğinde bir sanat formu olarak algılanmak şöyle dursun çoğunlukla avamın eğlencesi olarak algılandı ve ilk sinema gösterimleri konusu, örgüsüsü, kurgusu olmayan ve şu anki sinema filmlerine oranla bir hayli kısa olan filmlerden ibarettti. Ancak çok geçmeden filmler toplumun ilgi odağı haline gelmeyi başardı ve neredeyse aynı zamanlarda tüm dünya yeni bir sanat biçiminin doğuşuna şahit oldu. Günümüze değin sinemadaki en büyük değişim herhalde sesin sinemaya eklenmesi ve artık görüntü ile birlikte sesin de büyük bir önem arz etmesi olmuştur.

Alain Badiou'ya göre sinema sanatını tam olarak tanımlamak şu an yapabileceğimiz bir şey değildir ve belki de bunu gelecekte yapabileceğimizi söyler. Gerçekten de sinemayı tanımlamak için birçok farklı kuram öne sürülmüştür ve öne sürülen her kuram sinemayı tanımlamak yardımcı olsa da tüketici değildir. Örneğin sinemanın yalnızca fotoğraftan, imajdan ibaret olduğunu söylemek onun hareket sayesinde görüntü oluşturma farklılığını görmezden gelmek olacaktır. Yalnızca ışık veya sese önem veren kuramlar ise kurguyu gözden kaçırabilir. Bunların her birini tek tek ele alan bir sinema kuramı ise herhalde sanat olarak sinema ile sanatsal olmayan(vulgar) sinema arasındaki farkı gözden kaçıracaktır. Sıklıkla yapılan bir hata da film

çalışmalarının bir alt-disiplini olarak film teorisi ile film felsefesinin çakışmasının fark edilememesi ve bu ikisinin karıştırılmasıdır.

Alain Badiou'ya göre sinema sanatınının ürünü olarak filmleri sanatsal ve vulgar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Sanatsal film ile kastedilenin ne olduğu aslında oldukça açık olsa da bunun tam bir teorisini kurmak mümkün değildir. Vulgar sıfatı ile kastedilen şey sanatsal içeriği zayıf ya da yok denecek kadar az olan yapımlardır. Bunlar çoğunlukla pembe diziler ve ya yazlnızca televizyon için çekilmiş olan filmler olabilir. Ancak şunu da hemen belirtmeliyiz ki, sinema saf, pür bir sanat değildir. İstisnasız tüm filmler geçiş sahneleri içermek zorundadır ve saf sanatsal bir sinema filmi yoktur.

A. Badiou'ya göre sinema tüm sanatların merkezinde yer alır ve diğer tüm sanatların kaderi aslında sinemaya bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında sinema merkezde yer alan bir sanattır ve ortaya çıkışından bugüne değin, yine Badiou'nun deyişiyle en demokratik sanattır. Ortalama bir insanın hayatı boyunca izlediği tiyatro oyunu, ziyaret ettiği resim sergisi sayısı ile yalnızca bir yıl içinde izlediği film sayısını düşünürsek sinemanın neden bu denli demokratik olduğunu anlayabiliriz. Buna ek olarak sinemaya gitmek ya da bir film izlemek neredeyse en az maliyetli sanatsal aktivitedir.

Felsefe tarihi boyunca her zaman felsefenin konusunun ne olacağı ya da öncelikli olarak neyin üzerinde düşünmenin gerekli olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Bilgi, Varlık, Sanat, Ahlak ve diğer birçok felsefe disiplini şu ya da bu şekilde insan ile ilgili olmasına karşın insanın yaşamı ve dolayısıyla ölümü ile doğrudan bağlantılı felsefe yapma tarzı Varoluşçuluk ile başlamıştır, diyebiliriz. Kierkegaard ile başlayan ve diğer birçok dindar ve ateist filozof tarafından temsil edilen Varoluşçuluk akımı her zaman insanın yaşamını konu edinmiştir. Hatta bu konuda veriebilecek en güzel örnek Camus'nun " insanın neden yaşadığını ve intihar etmediğini" söylediği pasajdır. Çünkü eğer yaşamak için bir sebebimiz yoksa veyahut yaşamımızın bir anlamı yoksa intihar etmek hiç de akıl-dışı görünmemektedir. Öyle ki, yaşamın acı ve üzüntülerle dolu olduğu, insanın gerçek anlamda çok az bir zaman mutlu, huzurlu olabildiği kısacası hayatın tozpembe olmadığı fikrinde birçoğumuz birleşecektir. O halde neden bunca eziyet, çabalama, acı içerisinde sürekli olarak yaşamak için derin bir istenç duyuyoruz.

Varoluşçu Felsefe'de "Ölüm" Fikri

Birçok Yunan ve Romalı filozofta "ölüm" fikri, Sokrates'in felsefesi gibi onun ölümüyle birlikte tamamlanmışlığa ermiştir. Sokrates erdemli, anlamlı bir yaşamın şehidi gibidir. Rönesans düşünürlerinde de ölüm hakkındaki farkındalık oldukça yüksektir. Buna karşın Aydınlanma ile birlikte felsefi düşünce sanki insanın akılsal anlamda ilerleyişine odaklanmıştır ve "ölüm" fikri neredeyse felsefeden silinmiştir. Ancak 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kierkegaard'la ile başlayan Varoluşçu

düşünce 20. Yüzyıl'da Sartre ve Heidegger ile doruğuna çıkmıştır ve Varoluşçu düşüncenin temel konusu "yaşam ve ölüm"dür, denilebilir. Böylelikle "ölüm" fikri yeniden keşfedilmiştir.

Varoluşçu felsefeyi çoğunlukla yapılageldiği üzere Hristiyan ve Ateist Varoluşçuluk olarak ikiye ayıracak olursak her iki kanat için de ölüm düşüncesinin ne denli kritik bir öneme sahip olduğu farkedebiliriz. Hristiyan Varoluşçular için ölüm aslında hayatın anlamını bulduğumuz/bulacağımız andır ve Kierkegaard'ın deyimiyle "sonsuzluğu" kazanacağızdır. Buna karşın Ateist Varoluşçular için ölüm fikri anlamlı bir yaşam için kritik öneme sahiptir. Ölümlü bir varlık olduğunu bilen insan, tam da bu yüzden, kendini gerçekleştirmeli, bunu yaparken özgür olmalı, herhangi bir ödül ve ya ceza yüzünden değil sırf kendisi insan olduğu için ahlaklı olmalıdır.

A.Camus *Sisifos Söyleni*'nde, felsefenin temel sorununun "yaşamın, yaşamaya değip değmeyeceğinin sorgulanması olduğunu söyler. Yani felsefenin araştırması gereken temel sorun yaşamın kendisinin değeridir ya da yaşamın kendisi yaşamaya değer mi? sorunudur. Çünkü yaşamımızın her anında intihar edebilecekken bizi bunu yapmaktan alıkoyan arayış, anlam, amaç vs. her ne ise onu bulmak felsefenin temel görevidir. Diğer türlü yaşamımıza değmeyecek her türden bilgi bir tür detay kalacaktır. Aslında her ne kadar bu bilgi doğru dahi olsa bizim için çok da anlam ifade etmeyecektir.

Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir adlı metninde Sartre, Varoluşçuluk'un tam olarak ne olduğunu ve nasıl yanlış anlaşıldığını anlatır. Metinde Varoluşçuluk; Komünistlere, Hristiyanlara ve diğer Varoluşçuluk'u yanlış anlayan kişilere karşı savunulur. Varoluşçuluk'un bir hümanizm olarak tanımlanmasında bir tuhaflık olduğunu Sartre da kabul eder. Ancak hümanizm sözcüğünü neden kullandığını açıklamaya girişir. Sartre iki türlü Varoluşçuluk'u birbirinden ayırarak başlar. Bunlar içinde Gabriel Marcel ve Karl Jaspers'in bulunduğu Hristiyan Varoluşçuları ve Matin Heidegger, Fransız Varoluşçuları ile kendisinin de içinde bulunduğu ateist Varoluşçulardır. Her iki Varoluşçuluk akımı da "varoluşun özden önce geldiği" konusunda hemfikirdirler.

Tanrının varlığı ya da yokluğu aslında Varoluşçuluk açısından büyük bir problem arz etmektedir. Eğer kendi tanrısal planına ve zekâsına uygun olan bir insan yaratmadıysa ve ahlaki değerlerin kendisine uyacağı bir üst yapı yoksa her şeyi yapmak mubah mıdır? İnsanlık tanrı olmadan da iyi olanı gerçekleştirebilir mi? Dahası evrensel insanlık değerlerinin garantörü olarak görülen tanrı anlayışı bir yandan da insana bir üst doğa biçtiği için insanları hem özgürlüklerinden dolayısıyla sorumluluklarından azad etmekte midir? Sartre, Dostoyevski'nin cümlesini alıntılarken alında bir tanrı olmadan da insanın evrensel, tam insanlık idealini gerçekleştirebileceğine dair beslediği umudu göstermeyi amaçlamıştı. Ancak bir kişinin ateist olması demek illaki onun varoluşçu olacağı anlamına da gelmez. Eğer hâlihazırda belirlenmiş bir insan doğası fikrine inanılıyorsa da durum Hristiyanlığın yarattığı durumdan farklı olmaz. Her iki durumda da varoluş özü öncelemez bunun tersi düşünülür.

İkinci dünya Savaşı tüm Avrupa kıtası için büyük bir yıkım olmuştur. Savaş sonrası sanatsal ve düşünsel çevrelerin belki de tamamı savaşın getirdikleri ile yüzleşmek zorundaydı. İsveç ve Ingmar Bergman'da bu buhranlı ancak oldukça verimli hesaplaşma döneminden nasibini almıştır. Jön Donner'in söylediği biçimde "Camus, Kafka ve Sartre zamanın isimleriydiler" ve insanlık ...bir Sisifos'a, bir K'ya bir acı çeken İnsanlığa dönüşmüştü(Akt. Koskinen, 2007: 11).

Varoluşçu Sinema'da Yaşam ve Ölüm

Varoluçu Felsefe diğer felsefe disiplinlerinin aksine sanat ile yakından ilgilidir. Hatta bir çok Varoluşçu düşünür yalnızca felsefi kitap yazmamış aynı zamanda şiir, tiyatro oyunları ve roman da yazmıştır. Dolayısıyla hangi düşünürün ya da hangi eserin tam olarak hangi disipline ait olduğunu ya da yazar mı yoksa filozof mu olduklarını belirlemek oldukça güçtür. Varoluşçu felsefenin, sanat dalları içerisindeki en güçlü bağı tiyatro ile kurulmuştur. Sartre'ın yazdığı birçok tiyatro oyunu bunun en güzel örneğidir. Halihazırda birçok Varoluşçu düşünür, tıpkı Camus gibi, düşüncelerini roman yani edebiyat yolyla aktarma yoluna gitmiştir. Kierkegaard'ın Either/Or eserinin yazılmış en uzun aşk şiiri olduğunu iddia edenler mevcuttur. Peki durum sinema için nasıldır? Bize göre başta Ingmar Bergman olmak üzere Andrei Trakovsky, Akira Kurosawa, Terrence Malick, Luis Bunuel, Bela Tarr ve adını burada telaffuz edemediğimiz birçok yönetmenin sineması, "Varoluşçu sinema" olarak adlandırılabilir.

"Varoluşçu Sinema" kendisine varoluşçu felsefenin konu edindiği varoluşusal durumları; örneğin kaygı, umutsuzluk, ölüm, yaşamın anlamı, kötülük problemi, tanrının sessizliği gibi konuları temel alan bir sinema türü olarak tanımlanabilir. Her ne kadar daha başından itibaren Varoluşçuluk'un bir felsefe akımı olmadığı itirazı yükselse de aslında bu itiraz dahi kendi içinde Varoluşçuluk'un felsefi bir akım fikirini doğrulamaya yardımcıdır. Bu konuda Hakan Savaş şu şekilde bir savunma yapar: "Buna karşılık, eğer varoluşçuluk her şeyden önce bir yaşam ya da yaşama felsefesi olarak tanımlanır ve çağdaş yaşamdaki insanın kendini arayışı olarak adlandırılırsa, bu felsefenin sinemadaki doğru karşılığını ya da karşılıklarını bulmanın çok daha kolay olacağı düşünülebilir.(Savaş, 2003: 222)

Ingmar Bergman'ın filmlerinde en fazla işlediği konulardan biri de insan yaşamının anlamı ve ölümlü bir varlık olmanın insan üzerinde yaşattığı kaygıdır. Hiç kuşku yok ki Bergman bu "ölüm ve yaşam" düşüncesini sıklıkla din üzerinden de irdeler. İnsanın ölümlü olması onun yaşamını anlamlı bir biçimde yaşamasının da anahtarı olsa gerektir. Sonsuz bir yaşamın anlamlı olamayacağını düşünmek bize göre yanlış değildir. Çoğunlukla dinsel söylem, iyi, dine uygun, ahlaklı bir yaşamın ödülünün de cennette yaşanacak sonsuzluk olduğu bize söylenmesine karşın sonsuzluğun bizim gibi sonlu varlıklar tarafından algılanamayacağını ya da anlamlandırılamayacağını düşünmekteyiz.

Ingmar Bergman 60'ın üzerinde film yapmıştır ve bu filmlerin büyük bir bölümünün senaryosunu kendi yazmıştır. Kendi yaşamını ve eserlerini anlattığı *Büyülü Fener* ve İmgeler olmak üzere iki tane otobiyografik eseri mevcuttur. İmgeler adlı kitabının alt başlığının *My life in film(yaşamımfilmde)* olması ayrıca anlamlıdır. Bergman için sinema yaşamın ta kendisidir. Neredeyse her filminde şu ya da bu şekilde varoluşsal meseleleri irdeleyen Bergman, "ölüm"ün belki de en güzel betimlemesini *Yedinci Mühür*(1957) filmiyle yapmıştır. Bu filmde ölüm ya da Azrail(Ölüm Meleği) bembeyaz yüzü ve simsiyah pelerinli kıyafetiyle ete kemiğe bürünmüş ve görevini yerine getirmek üzere yeryüzüne gelmiştir. Bu beyaz yüzlü ölüm figürü Bergman'ın daha önceki bir filmi olan *Summer Interlude(1951)* adlı filminde bir kadına benzetilerek vücuda getirilmiştir (http://www.ingmarbergman.se/en /universe/death-and-its-discontents).

Filmin konusu özetle; Haçlı seferlerinde 10 yıl boyunca savaşan ve bunun için eşini geride bırakan onurlu şövalye Antonius Block'un "ölüm"le karşılaşması ve onunla zaman kazanabilmek adına satranç oynarken bir yandan da Tanrı'nın varlığından emin olmaya çalışması üzerine kuruludur(Holland, 1959:267). Filmin ana karakteri olan Antonius Block'un bir tür karakter ve bilgeli açısından gelişimini anlatan filmin yan karakterlerinden olan Jof karakteri bize göre Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinde bahsettiği "sonsuz teslimiyetin şövalyesi"dir. İmanıyla ve kendisini Tanrı'ya koşulsuzca bırakmasıyla gerçek anlamda imanlı kişidir.

A. Block daha çok günümüz dünyasının kaygılı, rasyonel ama bir o kadar da irrasyonel olanın peşinde koşan ve asla tam olarak kendisini inancına bırakamayan insandır. İstediği şey inanç değil bilgidir. Dolayısıyla inanç ile bilgi her zaman birbirlerini dışlayacakları için(bunun ayrıntılı bir tartışmasını Kierkegaard yapar) hiçbir zaman Tanrı'nın varlığından emin olup ona tam anlamıyla iman edemeyecektir. Buna karşın A. Block'un silahtan gerçek anlamıyla aklın esiri durumundadır ve katı bir şekilde Tanrı'nın olmadığın bilmektedir. Çünkü akıl bu şekilde söylemektedir. Dikkat edilecek olursa filmdeki en mutlu ve kendisini en fazla gerçekleştirmiş kişi Jof karakteridir. Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu ya da sessizliğini dert etmez. O yalnızca inanır ve yaşamı onun için oldukça güzel geçmektedir. Hatta bu saflığından dolayı ölüm ile A. Block'u satranç oynarlarken gören tek kişidir ve ölümün elinden- her ne kadar imkansız dahi olsa da- bir süreliğine kurtulur.

Bergman için ölümün kendisi her zaman bir duvar önünde durmakta ve yaşamın kendisie engel olacak denli kuvvetli bir biçimde korku hissettirebilmektedir. Onun, Yedinci Mühür'e ilham olan tiyatro oyunu olan *Wood Painting(Ahşap Üzerindeki Resim)* adlı küçük hikayeyi yazarken ölümden ne korktuğunu kendisi şöyle anlatır:"Ölüm boyunca; var olmayacağım, karanlık bir geçitten yürüyor olacağım gerçeği, kontrol edemeyeceğim, ayarlayamayacağım veya öngöremeyeceğim bir şey olduğu için, benim için her zaman sabit korku kaynağı olmuştur. Böylelikle cesaretimi toplayıp ölümü aksi, satranç oynayan ve hiçbir sırı olmayan beyaz bir palyaço olarak resmedişim, devasa ölüm korkuma karşı çabamın ilk adımıydı."(Bergman,

1990:243).

Wittgenstein dediği gibi "ölümün yaşam olaylarından biri olmayışı" ya da Epiküros'un söylediği biçimde "ben varken ölüm yok, ölüm varken ben yokum" düşüncesi hiçbir şekilde ölümlü insan varlığının kaygısını azaltmaz. Ancak Bergman için ölüm korkusu/kaygısı aslında özgürleştirici bir durumdur da. Ölüm ya da ölmek kaçılması ya da deneyimlenmesi zorunlu olan bir kötülük olmkatan çok yaşamın doğal seyrinin bir sonucu algılanmalıdır.

Ölüm korkum büyük oranda dinsel kavramlarıma bağlıydı. Daha sonra küçük bir cerrahi operasyon geçirdim. Yanlışlıkla fazla anestezi verilmişti. Sanki gerçeklikten kaybolmuş gibi hissetmişti. Orada geçirdiğim saatler nereye gitmişti. Onlar sanki bir mikrosaniye içinde parlamıştı. Aniden nasıl bir kişinin varlıktan yokluğa dönüştüğünü –bu zor olsa da- anladım. Ancak, ölümden sürekli olarak korku duyan bir kişi için bu özgürleştiriciydi(Bergman, 1990:244).

Nihayetinde Bergman ve Tarkovski, sinema sanatını belki de ne büyük iki yönetmeni(ya da auter'i) bize yaşamın ve ölümün en güzel betimlemelerini sunmuş ve sinema yoluyla, ulaşmayı arzuladığımız yaşam bilgeliğine bir adım daha yaklaşmamızı sağlamışlardır. Sinemayı sanat yapan iki ustanın, yani Bergman ve Tarkovski'nin filmlerinden derlenen... felsefedeki varoluşçuluğun uğraştığı olumsallık, özgürlük, acı, yabancılaşma, kötü niyet, yazgı, sorumluluk, vicdan, düşünce ve eylem arasındaki çelişki gibi temel soru ve sorunlar aynı zamanda bu yönetmenlerinde sorunudur. Bu açıdan bakıldığında önce Bergman'ın ardından da Tarkovski'nin bize gösterdikleri belki de en önemli şey, film dilinin felsefi bir söyleme dönüşebileceği, çağdaş insanın varoluşsal(existential) sorunlarına yine bu dil aracılığıyla ışık tutabileceğidir(Savaş, 2003:221)

Kaynakça:

ARİSTOTELES (1987). *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi.

BERGMAN, Ingmar, (1990), *Images: My Life in Film*, (Trans. Marianne Ruuth), New York, Arcade Publishing.

CAVELL, Stanley. (1979) The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film, Harvard University Press.

FARAGO, France. (2006) *Sanat*, (Çev. Özcan Doğan), Ankara, Doğu Batı Yayınları.

GIANVITO, John. (2006) *Andrei Tarkovsky: Interviews*, University Press of Mississippi.

GLENN, Gray, J. (1951), "The Idea of Death in Existentialism", The Journal of Philosophy, Vol. 48, No. 5, Mar. 1, pp. 113-127

HOLLAND, Norman N. (1959), "The Seventh Seal": Film as Iconography, The Hodson Review, Vol. 12, No. 12, pp. 266-270.

KOSKINEN, Maaret, (2007), *Ingmar Bergman*, Stockholm, Swedish Institute.

SARTRE, Jean-Paul, (2007), *Existentialism is a Humanism*, (Trans. Carol Macomber), New Haven, Yale University Press.

SAVAŞ, Hakan. (2010) "*Sinema Yazıları Seçkisi 2*" Sekans, Ankara, Tan Kitabevi Yayınlan.

SAVAŞ, Hakan. (2003) *Sinema ve Varoluşçuluk*, İstanbul, Altıkırkbeş Yayınlan.

TARKOVSKY, Andrei. (2006) *Zaman Zaman İçinde Günlükler*, (Çev. Seda Kervanoğlu Hay),

İstanbul, +1 Kitap.
TARKOVSKY, Andrey.(1992) *Mühürlenmiş Zaman*, (Çev. Füsun Ant), İstanbul, Afa Yayıncılık.
TARKOVSKY, Andrey. (1998) *Kurban*, (Çev. Tuba Tarcan Çandar), İstanbul, Dönemli Yayıncılık.
WARTENBERG, Thomas, (2015) "Philosophy of Film", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/film/>.
WITTGENSTEIN, Ludwig (1985) *Tractatus*, (Çev. Oruç Aruoba) İstanbul, BFS Yayınları.

2. GÜNÜMÜZ ANADOLU MÜZİKLERİNDE YAŞAM VE ÖLÜM

FIRAT İLİM[1]

Genel olarak bir müzik eserinden söz ettiğimizde karşımıza çıkabilecek temel üç bileşen vardır: Ritim, melodi ve armoni. Ritim sesli ve sessiz zamanın bölümlenmesini, melodi seslerin art arda oluşturduğu bütünlüğü, armoni ise seslerin dikey zamanda uyumunu imler. Bu bileşenler arasında ritim her zaman en temel bileşendir; diğer iki bileşen ise bir arada olabilir yahut olmayabilir. Öte yandan, sözün eşlik ettiği kimi müzik eserleri vardır; müzik eseri ile gündelik karşılaşmalarımız çoğunlukla bu tür eserler aracılığıyla gerçekeşir. Eserin sözsüz kompozisyonu, bütünlüğünde bir çeşit uyum göstermekle estetik bir deneyim sağlayabilirse de, bu deneyimin sözlü kısmı nesnel ölçütlere göre anlam teşkil etmesi yönünden formel incelemeye daha açık ve öznelerarası alana taşınmaya daha uygundur.

Günümüzde fMRI (işlevsel MR Görüntüleme) ve PET (Positron Emmision Tomography) gibi görüntüleme teknolojilerinin nörobilim ve özel olarak nöro-müzikoloji alanlarına yaptığı muazzam yöntemsel katkıdan öncesine baktığımızda[2], ne yazık ki Platon'dan günümüze sözsüz/entstrümantal müzik eserinin incelenmesi konusunda izlenimciliğin egemen olduğunu görürüz. Bu tür bir yaklaşıma göre, sözsüz bir müzik eserini dinlediğimizde anlamamız gerekenin ne olduğunu ona dair edindiğimiz izlenimi ölçüt alarak değerlendirmek meşru ve kabul edilebilir bir yöntemdir. Platon açısından baktığımızda bu durumda örneğin Dor ve Phyrgia gamlarını kullanarak insanları savaş alanına çağırmak mümkün iken, yine örneğin Lydia gamı insanları daha melankonik bir ruh haline çekmek için kullanılabilir. (Platon: 398d-399d) Burada temel argüman, bu müzikal araçların yol açtığı düşünülen etkidir. Lydia gamında bir eseri dinleyen bir veya birçok dinleyicide şayet daha melankonik bir ruh hali ortaya çıkıyorsa, Lydia gamının dinleyicide bıraktığı izlenim melankoni olmalıdır. Bu durum sadece eserin aurası ile ilgili değildir; aksine müziğin daha teknik özellikleri için de benzer yöntemlerin kullanılmış olduğunu görebiliriz. Örneğin Pitagorasçıların matematik temelli olduğu öne sürülen ölçümleri bile iki sesin arasındaki aralık dengesinin kulak yoluyla tespitine dayanır; ki onlar bu ölçümde kulak hassasiyetine bağlı nüansları ayırt edemedikleri için ölçümleri tam oranlara yuvarlamak zorunda kalmış yahut bunu kasten yapmışlardır. Ancak Pitagorasçıların bilgi iddialarının test edilebilirliği söz konusu tarihler için bile mümkündür; nitekim

---

[1] Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

[2] Konu hakkında daha detaylı bir kaynak için bkz. TERVANIEMI ve VAN ZUIJEN, 1999

Aristoteles'in öğrencilerinden Aristoxenus telli bir enstrümanda iki tel arasındaki dörtlü ve beşli aralığın arasındaki farktan yola çıkarak tam ses aralığını bulmuş ve bu bulguyu Pitagorasçıların ölçümlerine uygulayarak onların kimi oransal hatalarını tespit edebilmiştir. (Marchetti, 2009, Aktaran: Mahthesen: 120-125)

Antik dönem açısından baktığımızda, gerek Yunanistan'da gerekse ortadoğuda müziğin söz dışında kalan yönü dans esnasında dansa, dans dışında ise eserin sözlü kısmına eşlik edecek şekilde öncelik açısından diğerini geriden takip eden unsurdur. Bir ezginin ritmik yahut melodik yönü, onun sözlerinin daha kolay akılda kalmasını yahut bu sözlerin dinlenmesini sağlamaya yönelik olarak, neredeyse arkaplanda kalır. Platon'un *nomoi* sözcüğünün ikili anlamıyla dikkat çektiği ezgiler ve üç semavi dinin temel eğitim ilkeleri sözlere eşlik eden ezgilere sahiptir. Bu ezgiler, tekrarlamak gerekirse, sözün dinlenebilirliğini ve ezberlenebilirliğini arttırması planlanan tam anlamıyla estetik/duyusal unsurlardır. Onların sağladığı duyu etkilenmesi yoluyla kişi kendisini bu ezgileri takip ederken yahut ezberlemişken bulabilir. Beklenen etki budur.

Tatlı bir şaka olmadığını varsayarak aktarmak gerekirse, Rousseau bize antik dönemden sonra sözlü müzikte söz unsurunun müzik unsurunun gerisine düşmesinin ve sözsüz müziğin zaman içerisinde gelişme göstermesinin Latince'nin kulağa kötü gelen fonetik yapısından kaynaklandığını anlatır. Rousseau'ya göre egemen olmaya başlayan Latince Yunanca'ya nazaran o kadar kötü bir fonetiğe sahiptir ki, söz unsuruna müzikte zamanla daha az yer verilmeye başlanır. (Rousseau: 77-85) Rousseau'un değerlendirmesini bir kenara bırakacak olursak, kurumsallaşan kilisenin sözlü müziği bir kenara itmediğini, aksine, dinsel eğitim ve ibadet süreçlerinde müziğin sözü destekleyici işlevinden ziyadesiyle faydalandığı biliniyor. Ancak gerek reform döneminden itibaren kilise müziğinden saray müziğine tarihsel geçişin, gerekse piyanonun kilise orgu ve klavierin yerini alarak yeni teknik imkanlar geliştirmiş olmasının etkisiyle müzikte enstrümanın olanaklarının genişlemesi söz konusu olmuş ve bu gelişmeleri takip eder şekilde sözsüz müzik hem yatay (melodik) hem de dikey (armonik) eksende gelişme göstermiştir.

Bugün klasik batı müziği olarak bilinen müzik türünün tikel ürünleri önemli ölçüde sözsüz eserlerden oluşmaktadır. Bu da eserin anlam sorunsalı açısından incelenmesinde ciddi bir zorluklar kütlesi çıkarır karşımıza. Acaba kompozitör bu eseri bestelerken, bizim onu dinlediğimizde ne anlamamızı öngörmüştür? Yahut hiçbir sözel gösteren içermemesine rağmen bir gösterge sistemi olarak eserin "özgürlük", "ölüm" ya da "sonbahar" gibi bir gösterilenle eklemlenmiş olduğunu, diğer bir deyişle eserin özgürlükten, ölümden ya da sonbahardan "söz ettiğini" anlamak nasıl mümkün olabilir? Hermeneutik veya psikanalitik açıdan bu tür değerlendirmeler yapılabilmekte ve yapılmaktadır da. Ancak göstergebilimsel açıdan baktığımızda, bu tür bir içeriğin öznelerarası alanda temsil edilebiliyor olması için bu içeriğe eklemli belirli bir formun mevcut olması ve bu formun mimetik etkinliğe açık olması, diğer bir deyişle tekrarlanabiliyor olması gerekir. Sinema ya da reklam endüstrisinin

faydacı/pragmatik kullanımlannda bu tür varsayımların işe yaradığı biliniyor. Ancak bu tür bilgilerin bilimsel bir nitelikte sunulabilmesi için anlam sorunsalının fMRI ve PET gibi yeni tekniklerin kullanılmasıyla çözüme kavuşturulmasını beklemekten daha iyi bir seçenek ne yazık ki şimdilik ufukta görünmüyor. Bu nedenle, uygarlığımızın bu uğrağında sözlü müzik açısından incelemeye ölçüt oluşturacak temel unsurun söz unsuru olduğunu kabul etmek gerekir.

Yaşadığımız coğrafyanın müzikal türlerin çeşitliliği ve müziğin gündelik kullanımları açısından özel bir coğrafya olduğu söylenebilir. Anadoluda halen birçok makamın ve usulün halk müziklerinde kullanılıyor olmasının yanında, müzik gündelik yaşama da birçok noktada eşlik eder. Konumuz açısından baktığımızda, özellikle ağıt türü ölüm olgusuna eşlik eden bir müzikal formdur. Ağıt her ne kadar ölüm olgusuna özgü olmayıp diğer üzücü durumlarla da ilgili olabiliyorsa da, daha çok ölüm olgusu ile ilgili ağıtların akılda kaldığı da bir gerçektir. Genel olarak ağıtlar uzun hava veya kırık hava formunda olabilmektedir. Diğer bir deyişle, ağıt yakan kişi ölünün ardından duygu ve düşüncelerini belirli bir ritmik usule göre ya da ritmik usulden yoksun olarak ezgiye dökebilir. Okunan ağıdın melodik formu ise büyük çeşitlilik arz etmekle birikte, sıklıkla Uşşak, Hüseyni, Kürdi, Saba ve Hicaz biçiminde karşımıza çıkar. Sünni gelenekte ölü gömme törenine, yani cenaze törenine eşlik eden yapısal bir müzikal unsur yoktur. Ağıt daha çok cenaze ve taziye evinde gerçekleşir. Ağıt yakan kişi bu esnada ellerini dizlerine yahut yere vurarak vücudunu ileri-geri ve sağa-sola hareket ettirir. Anadolu'da okunan ağıtlardan ikisini örnek verelim:

Bir alm'attım tekerlendi
Dan yerler sakarlandı
Uyan Ali dezzemoğlu
Şimdi gelir babam bize
Dört kitaptan yemin verdirir. (Temiz: 311)
***
Emine'm dağlar nergizi
Rahma'm dağlar lalesi
İki bacım böyle oldu
Yenge gözü kör olası. (Temiz:: 381)

Enstrümanın ağıda eşlik etmesi ise çoğunlukla alevi inancında ve kimi Şii alt mezheplerinde görülmektedir. Alevilikte çoğunlukla cenaze evinde defin işleminden önce ve defin işlemi anında zakirler düvazimam, deyiş ya da ağıt okur. Ağıttan farklı olarak duvazimam ve deyiş doğrudan ölümle ilgili olmayıp ölüm olgusunun alevi inancının bütünlüğü içerisindeki yerini hatırlatmaya yöneliktir.

Sözlü müziğin söz unsuru açısından baktığımızda ise Aleviliğin ölüm olgusuna yaklaşımında sünni gelenekten temel bir noktada ayrıldığını görürüz. Sünni inancına göre ölüm tek ve deneyimi yinelenmeyecek olan bir ruhun dünyevi sınavının sonu iken, Alevi inancına göre biyolojik ölüm can için bir son değil, yaşam döngüsüne

başka bir bedende devam etmeye yönelik yeni bir yolculuk, bir "devir" işlemidir. Bu, alevilik için çok temel bir hakikattir ve bu hakikat geleneksel başsağlığı dileğinin ifadesinde (*Devri daim olsun*) ve ağıtlar dışında deyişlerde de çeşitli şekillerde dile getirilir. Bu konuda sunulabileek birkaç örneği aktaralım:

Nice kaptan kaba boşaldım doldum
Karıştım denize deniz ben oldum
Damlanın içinde evreni buldum
Yine benden bana getirdi beni (Sarı, Emre, 2016: 14)
****
Göl içinde çarka döner
Susuzluktan bağrı yanar
Alemler seyrana iner
Seyir var seyir içinde (Saygı, 2005: 178)

Yaşam, ölüm ve devir/çark olgusu aleviliğin ritüellerinde de kendisini gösterir. Cemin bir parçası olan semah dönmek biyolojik döngünün animist bir temsili sayılabilir. Kutsal özün görünümleri olan tikel varlıklar, tümel canlılık olarak, daha büyük bir bütünlük içerisinde cem/birlik olur ve çarka döner: "Sen sensin ben benim desen ne fayda!". Sırrın tezahürü ile Nietzsche'nin terimleriyle *principio individualis* askıya alınır; her bir tikel varlık özün bir parçası olduğunu hissederek yaşam döngüsünün ölüm olgusunu aşan daha büyük bir güç olduğunu deneyimler. Böylece ölüm korkusu yaşam lehine alt edilir:

Adem kubbe idi kubbe O idi
Cihan ne derya idi ne de su idi
Evel ahir gene dünya bu idi
Ahmak buna özün yorsa ne fayda (Akkiraz, 2003)

Anadolu'da yaşayan Kürtlere özgü bir gelenek olan Dengbejlik geleneğinde de ölüm temasına sıklıkla rastlanır. Dengbejlik Kürtlerin "Serhat" olarak adlandırdıkları Muş, Ağrı, Bitlis ve Van şehirlerini içine alan coğrafi bölgede ortaya çıkıp yayılmış bir sözlü edebiyat türü olarak bilinir. Gerek aşk ve arzu gibi daha kişisel meseleler, gerekse ölüm, doğal afet, savaş ve göç gibi daha toplumsal meseleler dengbejlik kültürünün başlıca konularını oluşturur. Dengbejler bu kategorilere giren olayları kendi kişisel estetik becerileri ile hem söze döker hem de melodik olarak kendi sesleri ile icra eder. İcra esnasında çoğunlukla bir ya da iki el kulaç şeklinde kulak arkasına götürülür ve nüanslar bu şekilde daha iyi icra edilir. Ortaya çıkan ürüne "*klam*" yani Türkçe ifadesiyle "türkü" denir. Sözlü kültürün diğer ürünleri gibi klamlar da dilden dile aktarılarak uzam ve zamanda yayılır. Dengbejler icralarını çoğunlukla enstrümansız olarak gerçekleştirmekle birlikte, günümüzde elektronik müzik ve flamenko gibi görece daha yeni müzik tarzları ile harmanlanan kimi özgün ve yeni deneysel birleşimlere de rastlanmaktadır.

Dengbejlik kültürünün görüldüğü coğrafya büyük oranda sünni müslümanlardan oluşmaktadır. Daha evvel açıkladığımız nedenlere dayalı olarak, ölüm olgusu da şayet toplumsal bir figürün ölümü ya da bir felaket söz konusu değilse ölen birey açısından dünyevi yaşamın sonu olarak tasvir edilir. Bu sonun trajik karaktere sahip olması onu klamın konusu yapar. Bu konuda iki ayrı örnek verelim:

Ne bu gelmene ne bu gitmene
Gel yanıma, otur biraz
Yüreğim döndü kan gölüne
Yüreğim döndü Van gölüne.[3]

Hey Osman
Hadi kalk yoksul Osman, senin yüreğin ikiye bölündü
Allah biliyor biri (...) biri bileziktir
Ne kadar kötü, bu gün aşiret senin aileni ve benim babamı yendi
Vah Osman

Hadi kalk Osman, yüreğim diyar diyar gezmekte
Allah şahit ki evlerimiz başka diyarlara göçmekte
Allah rızası için göreydim Osman'ımı yüzlerce kere
Osman, yüreğimi tutup sol yanağıma ağzını dayasaydı
Yüreğime bahar gelirdi
Ah Osman
Şu yeryüzünde ben ve yüreğimin azizi beraber otursaydık bir duvar dibine
Ah Osman (Ürün: 89)

Son olarak, ölüm temasının daha az toplumsal ilgilere bağlı olarak şarkı ve türkü formlarında da karşımıza çıkabileceğini ayrıca belirtelim. Bu örneklerin kimilerinde yine ağıta benzer olarak ölenin arkasından bir anlatı sürdüğü görülür:

Can içinde can içinde
Can erir zaman içinde
Böyle kader olmaz olsun
Hüseyin'im kan içinde

Kirvem aman
Ne çabuk tükendi zaman
Aman aman ey. (Sarı, Eren, 2016 (b): 334-335)

Kimi örneklerde de anlatı ölmüş kişinin kendi ağzından aktarılıyor gibi temsile dahil edilir:

[3] Gülizar İLİM, Kişisel Görüşme, 20 Temmuz 2015. Tercüme Behice ACAR'a ait.

Bir incecik yolum gider Serez'e
Yarim sermiş mendilimi kireze
Ölüm varmış güzelleri sevene
Ay karanlık gecede vurdular beni
Yarin çevresine sardılar beni. (Tamay, 1980)

Bu tür görünümlerinde de ölümün belirli durum ve olaylarla ilgisinde ele alındığı bellidir. Bunlar yanında nadiren de olsa ölüm temasını belirli örneklerden bağımsız, bir felsefi konu olacak derinlikte ele alan kimi türküler de vardır. Bu konuda ilk akla gelebilecek olan örneklerden biri Karacaoğlan olacaktır:

"Vara vara vardım ol kara taşa
Hasret ettin beni kavim kardaşa
Sebep ne gözden akan kanlı yaşa
Bir aynlık bir yoksulluk bir ölüm

Nice sultanlan tahttan indirdi
Nicesinin gül benzini soldurdu
Nicelerin gelmez yola gönderdi
Bir aynlık bir yoksulluk bir ölüm

Karac'oğlan der ki kondum göçülmez
Acıdır ecel şerbeti içilmez
Üç derdim var birbirinden seçilmez
Bir aynlık bir yoksulluk bir ölüm" (San, Eren, 2016 (a): 525)

Kaynakça

AKKİRAZ, SABAHAT, Tarikat Kutbu-Virane Sofrası, Kaygusuz [CD] içinde, Akkiraz Müzik & Film, 2003

MARCHETTİ, C. CHRİSTOPHER, Aristoxenus Elenemts of Rhythm: Text, Translation and Commentary with a Translation and Commentary on Poxy 2687, UMI, New Jersey, May 2009

MAHTHİESEN, THOMAS J., *Greek Music Theory, in The Cambridge History of Western Music Theory*, Edited by Thomas Christensen, Cambridge University Press, Cambridge, 2006

PLATON, Devlet, Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962

ROUSSEAU, J.J., Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme, Çeviren: Ömer Albayrak, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007, s 77-85

SARI, EMRE, Aşık Daimi, Nokta E-Book, Antalya, 2016

SARI, EREN, Karacaoğlan, Noktaekitap, 2016 (a)

SARI, EREN, Mahzuni Şerif, Noktaebook, 2016 (b)

SAYGI, HAKKI, Soru ve Cevaplarla Alevi-Bektaşi İnancı Cem Vakfı Yayınlan, 2005

ŞİMŞEK, ESMA, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2005, YÖK Arşiv no: 188324

TAMAY, SERAP, Canım Terkeyledi Beni, Ada Müzik, 1980

TEMİZ, MEHMET, Andırın (Kahraman Maraş)`dan derlenen ağıtlar (inceleme-metin), Danışman:

TERVANİEMİ, MARİ AND VAN ZUİJEN, TİTİA L., Methodologies of Brain Research in Cognitive Musicology, Journal of New Music Research Vol. 28, Iss. 3,1999

ÜRÜN, RODİZAN, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Dengbejlik (Aşıklık) Geleneği ve Bunun Sosyo-Kültürel Yansımaları, Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, YÖK Arşiv No: 342444, Danışman: Öğr.Gör. Melih Duygulu, İstanbul, Ocak 2012

3. KARŞITLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TÜRK EDEBİYATINDA YAŞAM VE ÖLÜM ŞİİRLERİ ÜZERİNE

KERİME ÜSTÜNOVA[1]
MUSTAFA ÜSTÜNOVA[2]

Yaşam ve ölüm; insanoğlunun asla vazgeçemeyeceği, her şeye rağmen kopamayacağı iki büyük gerçektir. Yaşam; herkes tarafından çok sevilir, çok istenir, çekicidir, albenisi vardır. İnsanın çok arzuladığı, bütün zorluklarına, sıkıntılarına rağmen ayakta kalabilmek için tırnaklarıyla tutunduğu en önemli gerçeğidir. Ölüm; tam tersi iticidir, ürkütücüdür, soğuktur, korkunçtur. Buna rağmen ikisi de birbirinden ayrılmayan, birinin varlığı diğerinin yokluğuyla özdeşleşen, karşıt ilişkiler örüntüsüdür.

Yaşam ve ölüm gerçeğinin yüceliği, edebi eserlere, çeşitli çalışmalara konu olmasını sağlamış; sanatçıların, araştırmacıların, bilim adamlarının bu temaları sıklıkla işlemesine yol açmıştır. Ümran Türkyılmaz, "*Varoluşun özünü oluşturan ölüm, varoluş kaygısı ve yok olma korkusu ile kendini göstermektedir. Sonlu varoluşumuzla birlikte duyumsadığımız ölüm, yaşamın temel dinamiği ve insanoğlunun değişmeyen tek alınyazısı olarak yazarların önde gelen izleklerinden birini oluşturur.*" sözleriyle ölüm temasının sanatçılar tarafından neden çokça seçildiğine açıklık getirir (Türkyılmaz, 2003: 110). Ölüm düşüncesi ile yoğunlaşan yazarların başında gelen Albert Camus'a göre yaşam bir yok oluş yolculuğudur (Yakupoğlu, 2001: 74). Toplumu çok yönlü ilgilendiren bu konular, şairlerle şiirlere taşınmış, estetik değerlerle buluşturularak sunulmuş.

Şiir, vericinin (şairin) bilgilerini, değerlerini, görüşlerini, inançlarını, sosyal ilişkilerini, değerlendirmelerini, psikolojik, sosyal altyapılarını, kişiliklerini, kimliklerini, niyetlerini, yargılarını ve algılamalarını yansıtan edebi türdür. Sosyal bir kurum olarak kabul gören dilin bireysel kullanım, düşünme, değerlendirme, yorumlama, eylem ve etkileşimlerin uygun zamanda, uygun bağlamda ve uygun araçlarla ifade edilmesiyle oluşmuş dilsel yapılar biçiminde tanımlanabilir. Şiirde şairin söylediklerinin yanında söylemek istediklerini ya da söylemek istemediklerini bulmak mümkündür. Bunu yakalamak için şiir, kendi bağlamında incelenir. Uzam, zaman, taraflar, sosyal roller, yaşama dair veriler, normlar, değer yargıları bağlamı oluşturur. Ses, sözcük,

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi
[2] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

sözcük öbeği, cümle, cümle üstü birim gibi dil birimleri bağlamın değişik boyutlarını gözler önüne sermeye hizmet eder. Tonlama, vurgu, sözcük seçimi, cümle kurgusu, bilgi sunumu biçimi vb. dilin ve gramer kurallarının sunduğu olanaklar, yaşam ve ölümün amaca uygun işlenmesinde, duyguların ve düşüncelerin hedeflendiği gibi aktarılmasında etkendir. İşte şiirin gücüne güç katan veriler, böylesine etkili temayla buluşunca ortaya tadına doyum olmayan, ölümsüz sanat eserleri çıkar.

Şairlerin yaşam ve ölüm temalı şiirlere, bir başka deyişle konuya karşıtlık ilişkisi bağlamında ilgi gösterişini Ali Nesin'in 12. 11. 2016 tarihli facebook sayfasındaki sözleriyle açıklamak mümkündür: "*Doğada karşıtlıklar buluşur, aynılıklar birbirini iter. İki pozitif iyon birbirini iter, ama negatifle pozitif birbirini çeker. Bileşen kaplar misali, dolu istisnasız hep boşu doldurur. Yerçekimiyle merkezkaç kuvveti birbirini mükemmel dengeler, aksi halde hepimiz güneşe yapışmış olurduk. Isınan hava yukarı çıkar, soğuyan hava aşağı iner ama bir zaman sonra ısı soğuğa akıp dengeyi sağlar. Yere yağan yağmur illa ki yukarı çıkar, yukarı çıkan buhar illa ki yere iner. Denge aynılıkta değil farklılıktadır. Varoluşu farklılıklara borçluyuz. Hayatımızı cehenneme çeviren farklılıklarımız değil tam tersine benzerliklerimizdir. Yahudi'yle Müslüman'ın, Sünni'yle Alevi'nin, Kürt'le Türk'ün, Doğu'yla Batı'nın bir araya gelmesinden ancak güzellik, barış ve ahenk doğabilir. Tek bir türün bir araya gelmesi de cehennemin ta kendisidir.*"

Araştırmacılara göre[3], karşıt anlamlılığın kuramsal temelinde, iki sözcük arasında küçük bir anlam farkı ya da anlamsal bileşenlerden birinin farklı olması gereği yatar. Ayrıca karşıt anlamlı sözcüklerin anlamca birbirine çok yakın oldukları belirtilir. Ortak bir ekseni paylaşmalarına karşın aralarında ayırt edici bir özellik olmak zorundadır (Akşehirli, 2014: 59). Nitekim *yaşam-ölüm* karşıtlığında her iki kavram için a. canlılarla ilgili olmak, b. insanın en büyük gerçeklerinden olmak, c. gerçekleşmeleri, istem dışında olmak, ç. cinsiyet ayrımı olmamak, d. Gerçekleşmeleri koşula bağlı olmak gibi temel anlamsal ortaklıklar söz konusu olduğu gibi anlamsal ayrılıklar da vardır. *Yaşam*, sevinç verirken *ölüm*, hüzün verir; *yaşam*, canlılığı simgelerken *ölüm*, cansızlığa gönderimde bulunur. *Yaşam*, başlangıç; *ölüm*, bitiş ifade eder. *Yaşam*, devinim gerektirirken *ölüm*, gerektirmez. *Yaşam*, diğer canlılarla birlikte olmayı gerektirirken *ölüm*, yalnızlıktır.

Türk Edebiyatındaki yaşam ve ölüm temalı şiirler incelendiğinde, konunun aynıştırıldığı gibi, iç içe ele alındığı; temanın doğrudan verildiği gibi örtük biçimde dolaylı yoldan verildiği; bazen düşündürerek, bazen hissettirerek veri sunulduğu görü-

---

[3] Ahmet Akçataş, "A Study on Antonymous Relations in Turkey Turkish Proverbs and Idioms" başlıklı çalışmasında karşıtlık ilişkilerini *yapısal, değişimsel, çevriksel, konumsal, bütüncül pozisyon* olmak üzere beş başlıkta ele alır. (2011: 311-322); Soner Akşehirli, "Dereceli Karşıt Anlamlılarda Belirtisizlik ve Ölçek Yapısı" başlıklı makalesinde karşıtlıkları dereceli ve derecesiz olarak ikiye ayırıp *bütünleyici karşıtlık, evrişiklik, yönelimsel karşıtlık, bağdaşmazlık* vb türlerden söz eder (2014: 47).

lür. Konunun işlenişi, tamamen şairin veri sunum tarzına yani üslubuna bağlı olduğundan şairden şaire çeşitlilik gösterir. Kimi konuyu dini açıdan yaklaşır, kimi maddi açıdan; kimi kültürel unsurlarla algılamaya çalışırken kimi sosyolojik açıdan yaklaşır. Yöntemler, tarzlar çeşitlenir. Aynca yaşam-ölüm teması a. yaşama dair, b. ölüme dair, c. hem yaşama hem ölüme dair olmak üzere üç grupta işlenmiş olabilir. Kimsenin ele alış biçimi, kimseye benzemez. Bu durumu Nurullah Çetin şöyle ifade eder: "*Alışılmamış karşıtlıklar okuyucuyu şaşırtır, böyle şey olur mu dedirtir; sonra düşününce de insan, pekâlâ olabileceğine kani olur. Karşıtlığın şaşırtma motifi, kimi zaman insanları uyarmaya, bilinçlendirmeye, yanlış bilgilerini ve algılarını tashih etmeye, eğlendirmeye, gerçeği başka açılardan göstermeye yöneliktir. Karşıtlık oyunu, kelimelerin kullanıla kullanıla uğradıklan anlam kaymalarını, bozulmalarını, sapmalarını yani gerçekliğe tekabül etmeyen yönlerini açığa çıkarır.*" (Çetin, 2006: 227–228).

Yaşam ve ölüm arasındaki bağ, insanlık tarihi boyunca anlaşılmaz kalmıştır. Her ne kadar ölüm, yaşamın karşıtı değil bir parçasıdır dense de bu ikilinin algılanış biçimi, daha çok karşıtlığı düşündürmektedir. Halk arasında karşıtlığı anlatan *erkek Fatma, ihtiyar delikanlı, kara melek, yaşayan ölü, dev karınca, cahil filozof, sabah-akşam, sessiz çığlık* vb. zıtlıkların birlikteliklerinden doğan kalıp yapılar ya da "*Dostluk maçında adam dövülür, hayvan severler derneğinde horoz dövüştürülür.*" cümlelerinde öne çıkarıldığı gibi her şey, karşıtıyla daha kolay anlam kazanmaktadır. Biri başlangıçken diğeri sonuç; biri sevilenken diğeri korkulandır. Epikuros'un "*Biz varken ölüm yoktur ve ölüm varken biz yokuz.*" sözü bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Tek ortak nokta, ikisinin de bilmezden gelinemeyeceğidir; ikisinden de kaçışın olmadığıdır. Ümran Türkyılmaz, "*İnsan yaşamının trajik olgusu olan ölüm, varolmanın zorunlu bir koşuludur. Ölümün varoluşsal gerçekliği, insana geçici ve kısa olan varlığını hatırlatmaktadır.*" sözleriyle bu gerçeğe gönderme yapar (Türkyılmaz, 2003: 109). Düşüncede biri belirdiğinde kaçınılmaz olarak tersi de anımsanan homojen karşıtlıklara *ikili karşıtlık* denir.[4] Evrensel olduğu düşünülen karşıtlıklar, birbiriyle öylesine ilintilidir ki, birinin varlığı kaçınılmaz biçimde ötekinin yokluğuna işaret eder. Beyazın karşıtı siyah, güzelin karşıtı çirkin, büyüğün karşıtı küçük, kapalının karşıtı açık, pahalının karşıtı ucuz olduğu gibi yaşamın karşıtı da ölümdür. Bu karşıtlıklar anlam üretiminin temeldeki *yapısını* oluşturur. Nitekim Lévi-Strauss, insan zihninin esas itibariyle ikili karşıtlıklara göre işlediğini öne sürer. "The Structural Study of Myth" olarak adlandırılan bildirisinde "mitik düşüncenin daima karşıtlıkların farkındalığından ilerleyen arabuluculuğa doğru işlediğini" iddia eder. (Oktay 2011: 2)

Özdemir Asaf, *Yaşayan Ölüm* şiirinde karşıtlığı başlığa taşır. Canlı-ölü karşıtlığı, yaşayan ölüm tamlamasında birlikteliğe dönüşür.

---

[4] İki seçenekli, ayırıcı özelliklere indirgenmiş bir dizgede, öncelikle de ses bilimsel dizgelerde bir özelliğin varlığı ya da yokluğuyla ya da aynı türün iki zıt öğesini oluşturan özelliklerin varlığıyla belirlenen karşıtlık.

Gözlerini kaçıramazsın, geçmiş ola
Artık derebeyindir senin o görmüşlüğün
Köleliğin sana işitir yaşlandıkça o ve sen
Onun yaşamışlığındadır senin ölmüşlüğün
Artık o sende hep yaşayan bir ölüm
Başka görüntülerle gelir öbür açılanyla
Seni yerinden eder, gider,
Gelir yerinden eder…
Pasını siler, kimse anlamaz sen anlarsın
Sen anladıkça o sende hep yaşayan bir ölüm

Yaşam-ölüm karşıtlığını rekabet ettirerek vurgulayan "Ölümü besleyen siyah gözlerin karşısına, yaşamayı tetikleyen yeşil gözler getirmek" sözü, çelişkili olsa da aynı şiirde yaşamla ölümün elele verişini anlamayı kolaylaştırır. Doğaya hâkim çelişkiler yasasının, toplumda da varlık göstereceği düşüncesinden hareketle insanın düşüncesini yönlendireceğini var saymak zor olmasa gerek. Bu durumda toplumsal ve doğal varlık olan insanın karşıtlıklar yasasına direneceğini beklemek söz konusu olamaz.

Norman Brown, *Ölüme Karşı Hayat* adlı eserinde insanoğlunun ölüme yaklaşımını, içinde bulunduğu çelişkiyi kısaca şöyle işlemiştir: *Ölüm hayatın karşıtı değil, parçasıdır. Oysa insan ölüm ve hayatı uzlaşmaz kutuplara ayırır. Ölümü bastırır. Bastırılmış ölüm içgüdüsü ölümü olumlayamaz; insana tek çare olarak ölümden kaçmak kalır. Bu kaçış yolculuğunda, insanoğlu, zamana meydan okuyan piramitler, ölümsüzlük vaat eden dinler, ilelebet yaşayacak kurumlar, yüce amaçlar... icat etmiştir. Ölüm karşısındaki bu acizlik, ironik olarak insanı yaşamaktan uzaklaştırır, aktif ölüm isteğine yaklaştırır. Ölümden kaçmak için ölümün kucağına atlar insan. Yaşama içgüdüsü bedenin hayatını olumlayarak ölümü olumlayabilir. Çözüm, bedenin dirilişindedir. Çözüm, bilinçdışını dışa vurma kapasitesi olan sanattadır. Bakışımızı, dolayısıyla bedenimizi değiştirebilen şiirdedir. Çözüm, bedeni mükemmelleştirmeyi hedefleyen mistisizmdedir* (Brown, 1996).

Yaşamın karşıtı olan ölümün, insana yaşamı sorgulatması, şiirlerde de yer bulur. Kelebek adlı şiirde,

Sen bir kanadı hayat
Bir kanadı ölüme çarpan
Hangi mevsim yetişir, sevdiğin çiçek
Gördüğün her şeyin adı "geçmiş"
Ne kadar dardır şu "an" denilen
Sahi sana da var mı "geniş gelecek"

diyen şair (Karataş, 2014: 37), yaşam ve ölümü tam bir karşıtlık içinde görmez, tam tersi birbirlerine doğru bir akış içindedirler. Üst kavramlara gönderme yaparak yaşam ve ölüm içindeki varlık-yokluk, soyut-somut vb. karşıtlıklar sorgulatılır, iç içe

geçişiyle ilgili farkındalık yaratılır.

Yahya Kemal Beyatlı, *Rindlerin Ölümü* şiirinde ölüm temasını seçmiş gibi gözükse de bütün dizeleri baştan başa buram buram yaşam kokmaktadır. Her gün açan gül, her gece ağlayan, öten bülbül, canlılık belirtisidir; yaşama göndermede bulunur şair. Gülün açışı; doğumu, yaşamı simgeler. Ayrıca her seher gülün açışı, her gece bülbülün ötüşü yaşamın sürdüğüne işarettir. Şiirde yaşam, ölümle; ölüm, yaşamla anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Ali Algül, Yahya Kemal Beyatlı'nın *Rindlerin Ölümü*'nde daha çok Doğulu gözüyle ölüme baktığını ileri sürer (Algül, 2016: 11).

Hafız´ın kabri olan bahçede bir gül varmış;
Yeniden her gün açarmış kanayan rengiyle.
Gece; bülbül ağaran vakte kadar ağlarmış
Eski Şiraz´ı hayal ettiren ahengiyle.
Ölüm asude bahar ülkesidir bir rinde;
Gönlü her yerde buhurdan gibi .
Ve serin serviler altında kalan kabrinde
Her seher bir gül açar; her gece bir bülbül öter.

Karşıtlık ilişkileri, bazı durumlarda çok karmaşık hâl alabilir. Yahya Kemal, karşıtlık ilişkisi bağlamında ele aldığı "ölüm" olgusunu karşıt yaklaşımlarla işlemektedir. Kimi şiirlerinde Doğulu kimi şiirlerinde Batılı gözüyle konuya yaklaşır; bazen gerçekçi, bazen gerçekdışı davranır. Algül, Yahya Kemal'in ölüm algısını "*..... ölüme bakışı gerçekçi, sonsuzluk / hayaller âlemi ve dinsel olmak üzere üçe ayrılabilir. Ölümü gerçekçi bir bakış açısıyla konu edindiği şiirlerinde daha çok etkisinde kaldığı Fransız ozanları gibi davranır. Ölüm sonrasını yok olarak kabul eder. Bu tarz şiirlerinde ölümsüzlüğü sanat ve vatan gibi unsurlarda arar. Ancak bunlarla kalıcılığın elde edilebileceğini savunur. İkinci olarak da ölümü kendi yarattığı hayal âlemlerine gidiş olarak düşünür. Gerçeklikten bir kaçış olarak görülebilecek bu düşler dünyasını kendisi de tam olarak idrak edememiştir; ama yine de bu bilinmeze gidildiğini vurgulamıştır. Ölüme yaklaşımındaki üçüncü çizgi Doğulu bir bakış açısını gösteren, öte dünyayı kabul eden dinsel algıdır.*" sözleriyle değerlendirir (Algül 2016: 11).

Ölüm konusunu pek çok şiirinde ele alan Cahit Sıtkı Tarancı, yaşam ve ölüm konularını tek başına ele aldığı gibi bunları harmanlayarak da işler. Nazım Elmas, şairin konuyla ilgili tekniğini şöyle değerlendirir: "*Cahit Sıtkı, şiirlerinde karşıtlık ve karşılaştırma tekniğini anlatımı daha da zenginleştirmek için kullanmıştır. Günlük konuşma dilinde kullanılan alışılmış, kanıksanmış, yerleşmiş söyleyişler haline gelmiş, kimi zaman halk diline ait kelimeler, dikkatli bakınca onun elinde derinlikli, özgün, zengin anlamlarla muhatabına ulaşmış, ince zekâ ürünü söylemler olarak şiir halinde okura ulaşmıştır.*" (Elmas 2010:37).

Kalmadı ümidin soluk ve cılız
Işığında bereket.
Ve ölüm, kapımda kişner, sabırsız
Bir at oldu nihayet.

dizelerinde tema, ölümken ünlü *Otuz Beş Yaş* şiirinde yaşamla ölüm karşıtlığının aynı bağlamda yer alması, birbirini tanımlaması dikkat çeker.

Yaş otuz beş! Yolun yarısı eder.
Dante gibi ortasındayız ömrün.
Delikanlı çağımızdaki cevher,
Yalvarmak, yakarmak nafile bugün,
Gözünün yaşına bakmadan gider.
Şakaklarıma kar mı yağdı ne?
Benim mi Allah'ım bu çizgili yüz?
Ya gözler altındaki mor halkalar?
Neden böyle düşman görünüyorsunuz;
Yıllar yılı dost bildiğim aynalar?
Zamanla nasıl değişiyor insan!
Hangi resmime baksam ben değilim:
Nerde o günler, o şevk, o heyecan?
Bu güler yüzlü adam ben değilim
Yalandır kaygısız olduğum yalan.
Hayâl meyal şeylerden ilk aşkımız;
Hâtırası bile yabancı gelir.
Hayata beraber başladığımız
Dostlarla da yollar ayrıldı bir bir;
Gittikçe artıyor yalnızlığımız
Gökyüzünün başka rengi de varmış!
Geç farkettim taşın sert olduğunu.
Su insanı boğar, ateş yakarmış!
Her doğan günün bir dert olduğunu,
İnsan bu yaşa gelince anlarmış.
Ayva sarı nar kırmızı sonbahar!
Her yıl biraz daha benimsediğim.
Ne dönüp duruyor havada kuşlar?
Nerden çıktı bu cenaze? Ölen kim?
Bu kaçıncı bahçe gördüm târumar.
N'eylersin ölüm herkesin başında.
Uyudun uyanamadın olacak
Kim bilir nerde, nasıl, kaç yaşında?
Bir namazlık saltanatın olacak.
Taht misali o musalla taşında

Cahit Sıtkı Tarancı'nın *Gün Eksilmesin Penceremden* şiirinde yaşama sevinci öne çıkar. Şair, bir anlık zayıflıkla aklından ölümü geçirse de anında vazgeçer; yaşamın ne kadar değerli olduğunu "*Her mihnet kabulüm, yeter ki / Gün eksilmesin penceremden!*" diyerek taçlandırır. Burada ölüm kullanılarak yaşam öne çıkarılmakta, yaşama dair farkındalık yaratılmak istenmektedir.

Gün Eksilmesin Penceremden
Ne doğan güne hükmüm geçer,
Ne halden anlayan bulunur;
Ah aklımdan ölümüm geçer;
Sonra bu kuş, bu bahçe, bu nur.
Ve gönül Tanrısına der ki:
Pervam yok verdiğin elemden;
Her mihnet kabulüm, yeter ki
Gün eksilmesin penceremden!

Türk Edebiyatında yaşam-ölüm konusu, belki de en fazla işlenen konuların başında gelir. Şiir tarihinin her çağında Divân Edebiyatından Halk Edebiyatına, Çağdaş Türk Edebiyatına; Tanzimat Edebiyatından Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatına kadar her dönemde Türk Edebiyatına damgasını vurmuş şiirlerle karşılaşmak olasıdır. Bunun nedeni, yaşam ve ölümün insana dair olmasında, gerçek olmasında ve gerçekliğinin büyüklüğünde aranmalıdır. İnsanoğlu, tarih boyu yaşamı ve ölümü algılama, anlamlandırma derdine düşmüştür. Sorularını, endişelerini uğraşı alanlarına taşımış; şiirlerinde duygu ve düşüncelerini sergilemiştir. Yukarıda şiirleri örneklendiren Cahit Sıtkı Tarancı, Yahya Kemal Beyatlı, Özdemir Asaf'a aşağıda şiirlerinden örnek verilen Cahit Külebi, Orhan Veli Kanık, Ahmet Muhip Dıranas, Faruk Nafiz Çamlıbel, Yunus Emre, Karacaoğlan, Attila İlhan, Nazım Hikmet Ran, Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek, İsmet Özel, Yılmaz Odabaşı, Ümit Yaşar Oğuzcan vb. eklenebilir.

Yaşam-Ölüm Temalı Şiir Seçkisi

Ölüme Yakın
Akşamüstüne doğru, kış vakti;
Bir hasta odasının penceresinde;
Yalnız bende değil yalnızlık hali;
Deniz de karanlık, gökyüzü de;
Bir acayip, kuşların hali.
Bakma fakirmişim, kimsesizmişim;
-Akşamüstüne doğru, kış vakti-
Benim de sevdalar geçti başımdan.
Şöhretmiş, kadınmış, para hırsıymış;
Zamanla anlıyor insan dünyayı.
Ölürüz diye üzülüyoruz?

Ne ettik, ne gördük şu fani dünyada
Kötülükten gayrı?
Ölünce kirlerimizden temizlenir,
Ölünce biz de iyi adam oluruz;
Şöhretmiş, kadınmış, para hırsıymış,
Hepsini unuturuz. Orhan Veli Kanık

****

Yalancı dünyaya konup göçenler
Ne söylerler ne bir haber verirler
Üzerinde türlü türlü otlar bitenler
Ne söylerler ne bir haber verirler
Toprağa gark olmuş nazik tenleri
Söylemeden kalmış tatlı dilleri
Gelin duadan unutmadan bunları
Ne söylerler ne bir haber verirler
Yunus der ki gör takdirin işleri
Dökülmüştür kirpikleri kaşları
Başları ucunda hece taşları
Ne söylerler ne bir haber verirler. Yunus Emre

****

Her Şey Uzaktadır

Uzaktadır her şey; gökyüzü, deniz,
Her an peşimizden koşan gölgemiz,
Özlenen limanlar, yanan yıldızlar.
Uzaktadır her şey; anneler, kızlar…
Uzaktadır her şey, hep… yalnız ölüm,
Her yerde, her an yakınımız, ölüm. Ahmet Muhip Dıranas

****

Ölümlü İnsanlar İçin

Hepiniz öleceksiniz!
Tanrı katına çıkacaksınız utanmadan!
Ruhlarınız koyup kaçacak sizi!
Topraklara gömüleceksiniz.
Kurtlar, böcekler, solucanlar
Sevinçle saldıracak üstünüze.
Elleriniz bomboş kalacak,
Kimse bakmayacak resminize.
Sevilmiş kadınların hayali
Dumanlar gibi dağılacak;
Faydaydı, şöhretti, merhametti
Semtinize uğramayacak.
Gözleriniz yok artık!

Dünyamızı göremeyeceksiniz!
Okşamak, gülmek, konuşmak
Yok olmuş bir selde yüzeceksiniz,
Yavaş yavaş çürüyeceksiniz. Cahit Külebi

****

Ölüm (Leyla ile Mecnun)

Anlatacaktım ölümlerini bir sonbahar eşliğinde
Bir kış güneşliğinde
Fakat baktım bu ölüm değil diriliştir
Tabiatı aşan bir bildiriştir
Ne güz ne sarı renk bu göçü anlatır
Bu kan rengi bu kıpkızıl öçü anlatır
Görünüşte kırmızı gerçekte yeşil
Görünüşte öç hakikatte değil
Faninin sonsuzla barışması
Affın mağfiretle yarışması
Yaprağın düşüşü değil bu toprağa
Bir yıldırım çarpışıdır dağa
Sonbahar değil ilkbahardır
Ölümden sonra ölümsüz hayat vardır
Bulutlar açılır güneş çıkar
Yağmur taneleri inci tanelerine dönüşür
Deniz çalkanır saçar ortaya hazinesini
Anladım onlar ölmediler
Ölüm adına
Ölüm maskesini takınarak
Dönüştüler bir ışığa Sezai Karakoç

****

Tabut

Tahtadan yapılmış bir uzun kutu;
Baş tarafı geniş, ayak ucu dar.
Çakanlar bilir ki, bu boş tabutu,
Yarın kendileri dolduracaklar.
Her yandan küçülen bir oda gibi,
Duvarlar yanaşmış, tavan alçalmış.
Sanki bir taş bebek kutuda gibi,
Hayalim, içinde uzanmış kalmış.
Cılız vücuduma tam görünse de,
İçim, bu dar yere sığılmaz diyor.
Geride kalanlar hep dövünse de,
İnsan birer birer yine giriyor.
Ölenler yeniden doğarmış; gerçek!

Tabut değildir bu, bir tahta kundak.
Bu ağır hediye kime gidecek,
Çakılır çakılmaz üstüne kapak? Necip Fazıl Kısakürek

****

Bir Ayrılık Bir Yoksulluk Bir Ölüm

Vara vara vardım ol kara taşa
Hasret kodun beni kavim kardaşa
Sebep gözden akan bu kanlı yaşa
Bir ayrılık, bir yoksulluk, bir ölüm
Nice sultanları tahttan indirdi
Nicesinin gül benzini soldurdu
Nicelerin gelmez yola gönderdi
Bir ayrılık, bir yoksulluk, bir ölüm
Karac´oğlan der ki kondum göçülmez
Acıdır ecel şerbeti içilmez
Üç derdim var birbirinden seçilmez
Bir ayrılık, bir yoksulluk, bir ölüm Karacaoğlan,

****

Ölmek Yasak

daha önce bıçaktan hiç su içmedim
hiç kısılmadı kerpetene bıyıklarım
gururlu bir gemiyim oldum bittim
sabah olur yelkenlerimi saklarım
özgürlük dediğim yerde demirledim
üstüme varma bulutları tutamam
böyle paldır küldür gideceklerdir
gelmezsen farketmez kimseyi aramam
asıl sevdiklerim en içimdekilerdir
onlarla yaşarım eğer yaşarsam
olur mu gecemi yeşile çalmak
yıldız çivilemek parmakuçlarıma
ölüm kadar çabuksa eğer yaşamak
hiç doğmamayı isterdim ama
bir kere doğmuşum ölmek yasak Attila İlhan

****

Ey Hayat

Ey hayat,sen şavkı sularda bir dolunaysın.
Aslında yokum ben bu oyunda,
ömrüm beni yok saysın…
Yaşam bir ıstaka;
gelir vurur ömrünün coşkusuna.
Hani tutulur dilin,

konuşamazsın…
Tırmandıkça yücelir dağlar.
Sen mağlupsun sen ıssız
ve kalbinde kuşların gömütlüğü;
tutunamazsın!
Eloğlu sevdalardan dem tutar,
aşk büyütür yıldızlardan;
senin ise düşlerin yasak,
dokunamazsın...
Birini sevmişsindir geçen yıllarda.
Açık bir yara gibidir hâlâ.
Hâlâ ne çok özlersin onu,
ağlayamazsın…
Yolunda köprüler çürür.
Sesin, sessizlik sanki bir uğultuda.
Savurur hayat kül eyler seni,
doğrulamazsın!
Yapayalnız bir ünlemsin
dünyayı ıslatan şu yağmurlarda.
Her şey çeker ve iter,
anlatamazsın...
Yaşam bir ıstaka,
gelir vurur işte ömrünün coşkusuna.
Sesinde çığlıklar boğulur ama,
bağıramazsın…
Sonra vakt erişir, toprak gülümser sana;
upuzun bir ömrün ortasında
ne hayata ne ölüme
yakışamazsın…
Yazdırmalısın mezar taşına:
Ey hayat, sen şavkı sularda bir dolunaysın,
aslında hiç olmadım ben bu oyunda
ömrüm beni yok saysın… Yılmaz Odabaşı

****

Sevgilim Hayat

Yüzüme bak
ve yüzümü hırpala
yüzümü değiştir, dağlı bir anlatım bırak
sen
her hafta oğlunu leğende yıkayan hayat
yaban, diri memelerinden ısırmak
dudaklarındaki tuzu dudaklarıma almak için
çok oldu tepelere vurdum kendimi

bulutlara karıştım ve karanlık kahvelerde
tıraşı uzamış adamlardan
huylarını öğrendim senin.
Mahmur bir tohumdun delikanlı bağrıma.
Ve hatırlıyorum lokavt vardı
bezgin fabrika düdüklerinin
dizlerine yatınlmış olan sabah
senin kalbini kakışlardı
Tomarla muştuyu omuzlayarak genç adamlar
polisin sevmediği genç adamlar sokaklarda
patronları kudurtan gazeteler satarlardı.
Ey şehre başaklar:
militan ruhlar ekleyen hayat!
Gün turuncu bir hayalet gibi yükseliyorken
izmarit toplayan
çocukların üstüne
çekleri imzalanıyorken devlet katlarında faşizmin
bacımı koyvermiyorken şizofreni,
yüzüme bak
ve rahmini bana doğru tekrarla
ben öyle bilirim ki yaşamak
berrak bir gökte çocuklar aşkına savaşmaktır
çünkü biz savaşmasak
anamın giydiği pazen
sofrada böldüğümüz somun
yani ıscacık benekleri çocukluğumun
cılk yaralar halinde;
yayılırlar toprağa
etlerimiz kokar
gökyüzünü kokutur
çünkü biz savaşmasak
Uzak Asya'dan çekik gözlerimiz
Küba'dan kıvırcık sakallarımızla
Savaşmasak
güm güm vurur mu kömürün kalbi Kozlu'da
Ke san'da, Kandehar'da ümüğüne basılır mı vahşetin
ve sen boynunu öperken beni sarhoş
bir okyanusla titreten hayat
sevgilim olur musun.
Ben savaşarak senin
bulanık saçlarından tutup
kibirli güzelliğini çıkartıyorum ortaya
dünya kirletilmez bir inatla dönüyor

altımıza yıldızlar seriliyor
yüzüm suya davranıyor koşaraktan.
ve inzal. İsmet Özel

****

Hayat

Ağzında şarkılıktan çıkmış iniltilerle
Dağ, taş deme, arkadaş, gün batmadan ilerle!
Yara açsın kayalar ayaklarında, varsın,
Varsın omuz başların kamçılardan kızarsın,
Bu ağnlar duyurmaz sana yalnızlığını.
Kızıl dudaklarından bırakma ıslığını,
Ağzında şarkılıktan çıkmış iniltilerle
Dağ, taş deme, arkadaş, gün batmadan iler
Sırtında bir tüy gibi taşı taştan yükünü,
Görmesinler belinin, sakın, büküldüğünü...
Başında şakladıkça, atlıların kırbacı
Anla ki her gün sana hız veriyor bir acı!
Yara açsın kayalar ayaklarında varsın,
Varsın, omuz başların kamçılardan kızarsın,
Hayda, sarıl yollara... Ardına bakma, hayda!
Sen yük altında haykır, yatsın eller sarayda.
İnce bir iz bırakır yere sızdıkça kanlar,
Seni bulur izinden ıslığını duyanlar...
Bu ağrılar duyurmaz sana yalnızlığını,
Kızıl dudaklarından bırakma ıslığını,
Fırtına, yağmur, soğuk... Ne varsa üstüne çek!
Bu çetin yolculuğun sonunda, gün gelecek,
Sırma saçlar saracak her kan akan yerini,
Gül dudaklar öpecek o kırbaç izlerini...
Ağzında şarkılıktan çıkmış iniltilerle
Dağ,aş deme, arkadaş, gün batmadan ilerle! Faruk Nafiz Çamlıbel

****

Yaşamaya Dair

1

Yaşamak şakaya gelmez,
büyük bir ciddiyetle yaşayacaksın
bir sincap gibi mesela,
yani, yaşamanın dışında ve ötesinde hiçbir şey beklemeden,
yani bütün işin gücün yaşamak olacak.

Yaşamayı ciddiye alacaksın,
yani o derecede, öylesine ki,

mesela, kolların bağlı arkadan, sırtın duvarda,
yahut kocaman gözlüklerin,
beyaz gömleğinle bir laboratuvarda
insanlar için ölebileceksin,
hem de yüzünü bile görmediğin insanlar için,
hem de hiç kimse seni buna zorlamamışken,
hem de en güzel en gerçek şeyin
yaşamak olduğunu bildiğin halde.

Yani, öylesine ciddiye alacaksın ki yaşamayı,
yetmişinde bile, mesela, zeytin dikeceksin,
hem de öyle çocuklara falan kalır diye değil,
ölmekten korktuğun halde ölüme inanmadığın için,
yaşamak yanı ağır bastığından.
1947

2
Diyelim ki, ağır ameliyatlık hastayız,
yani, beyaz masadan,
bir daha kalkmamak ihtimali de var.
Duymamak mümkün değilse de biraz erken gitmenin kederini
biz yine de güleceğiz anlatılan Bektaşi fıkrasına,
hava yağmurlu mu, diye bakacağız pencereden,
yahut da sabırsızlıkla bekleyeceğiz
en son ajans haberlerini.

Diyelim ki, dövüşülmeye değer bir şeyler için,
diyelim ki, cephedeyiz.
Daha orda ilk hücumda, daha o gün
yüzükoyun kapaklanıp ölmek de mümkün.
Tuhaf bir hınçla bileceğiz bunu,
fakat yine de çıldırasıya merak edeceğiz
belki yıllarca sürecek olan savaşın sonunu.

Diyelim ki hapisteyiz,
yaşımız da elliye yakın,
daha da on sekiz sene olsun açılmasına demir kapının.
Yine de dışarıyla birlikte yaşayacağız,
insanları, hayvanları, kavgası ve rüzgarıyla
yani, duvarın ardındaki dışarıyla.
Yani, nasıl ve nerede olursak olalım

hiç ölünmeyecekmiş gibi yaşanacak...

1948

3
Bu dünya soğuyacak,
yıldızların arasında bir yıldız,
hem de en ufacıklarından,
mavi kadifede bir yaldız zerresi yani,
yani bu koskocaman dünyamız.

Bu dünya soğuyacak günün birinde,
hatta bir buz yığını
yahut ölü bir bulut gibi de değil,
boş bir ceviz gibi yuvarlanacak
zifiri karanlıkta uçsuz bucaksız.

Şimdiden çekilecek acısı bunun,
duyulacak mahzunluğu şimdiden.
Böylesine sevilecek bu dünya
"Yaşadım" diyebilmen için... Nazım Hikmet Ran

****

Ben Senin En Çok

Ben senin en çok sesini sevdim
Buğulu çoğu zaman, taze bir ekmek gibi
Önce aşka çağıran, sonra dinlendiren
Bana her zaman dost, her zaman sevgili

Ben senin en çok ellerini sevdim
Bir pınar serinliğinde, küçücük ve ak pak
Nice güzellikler gördüm yeryüzünde
En güzeli bir sabah ellerinle uyanmak

Ben senin en çok gözlerini sevdim
Kâh çocukça mavi, kâh inadına yeşil
Aydınlıklar, esenlikler, mutluluklar
Hiç biri gözlerin kadar anlamlı değil

Ben senin en çok gülüşünü sevdim
Sevindiren, içimde umut çiçekleri açtıran
Unutturur bana birden acıları, güçlükleri
Dünyam aydınlanır sen güldüğün zaman

Ben senin en çok davranışlarını sevdim
Güçsüze merhametini, zalime direnişini
Haksızlıklar, zorbalıklar karşısında
Vahşi ve mağrur bir dişi kaplan kesilişini

Ben senin en çok sevgi dolu yüreğini sevdim
Tüm çocuklara kanat geren anneliğini
Nice sevgilerin bir pula satıldığı bir dünyada
Sensin, her şeyin üstünde tutan sevdiğini

Ben senin en çok bana yansımanı sevdim
Bende yeniden var olmanı, benimle bütünleşmeni
Mertliğini, yalansızlığını, dupduruluğunu sevdim
Ben seni sevdim, ben seni sevdim, ben seni...

Ümit Yaşar Oğuzcan

****

Ormanız Biz

Yaşayıp gidiyoruz bir arada
Meşe, çam, köknar, kayın...
Bırakın kirli kentlerinizi,
Biraz da aramızda yaşayın!
Varsın derinde olsun köklerimiz
Yükselmek için yarış bizde.
Görülmüş mü ağacın ağaca kıydığı,
Sevgiyle yaşamak barış bizde!
Mutluyuz birlikte yaşamaktan
Meşe, çam, köknar, kayın...
Sarılın toprağınıza bir çınar gibi
Bize de kendinize de kıymayın.
Ne demiş en büyük ozanımız
Neden kulak vermiyorsunuz sesine
Bir ağaç gibi hür yaşayın dememiş mi,
Ve bir orman gibi kardeşçesine? Rıfat Ilgaz

Kaynakça

Akçataş, Ahmet (2011). "A Study on Antonymous Relations in Turkey Turkish Proverbs and Idioms", Turkish Studies, S.671, s. 311-322.

Akşehirli, Soner (2014). "Dereceli Karşıt Anlamlılarda Belirtisizlik ve Ölçek Yapısı", Journal og Language and Linguistic Studies, S. 10 /1, s. 47-66.

Akyüz, Kenan (1970). Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara: Doğuş Matbaacılık.

Algül, Ali (2016). "Yahya Kemal'in Kendi Gök Kubbemiz Adlı Kitabında Yer Alan Şiirlerinde Ölüm Algısı", Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, S.8, s. 1-12.

Beyatlı, Yahya Kemal (1974). Kendi Gök Kubbemiz, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Brown, Norman (1996). Ölüme Karşı Hayat, çev. Abdullah Yılmaz, Aynntı Yayınları.

Çetin, Nurullah (2006). Şiir çözümleme Yöntemi, Ankara: Öncü Kitap.

Dıranas, Ahmet Muhip (1974). Şiirler, İstanbul.

Elmas, Nazım (2010). "Cahit Sıtkı Tarancı'nın Şiir Estetiğinde Karşıtlık ve karşılaştırma Tekniği", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, C. X, S. 1, s. 35-38.

Gürçayır, Selcan (2006). "Mitte İkili Karşıtlık: Geçmişe Bakışta Propp / Levi Strauss Tartışması", Milli Folklor, Yıl: 18, S. 69, s. 110-117

Ilgaz, Rıfat (2003). Bütün Şiirleri, İstanbul: Çınar Yayınları

Kabaklı, Ahmet (2015). Şairler Sultanı Necip Fazıl, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Kanık, Orhan Veli (2000). Bütün Şiirleri, İstanbul: Adam Yayınları.

Karacaoğlan (1982). Bütün Şiirleri, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karakoç, Sezai (2012). Şiirler VII, İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karataş, Mehmet Şakir (2014). "Kelebek", Akademi ve Yaşam Dergisi, s. 37-39.

Köse, Oktay (2011). "Claude Lévi-Strauss'un Mit Çözümlemeleri Üzerinden Resimlerarasılık Perspektifinde Resim Değerlendirmesi", Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi ART-E MAYIS 2011-07.

Külebi, Cahit (2010). Bütün Şiirleri, Ankara: Bilgi Yayınlan.

Levinas, Emmanuel (2006). Ölüm ve Zaman, Nami Başer (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Odabaşı, Yılmaz (2002). Ey Hayat, İstanbul: Alfa Yayınları.

Özel, İsmet (1975). Cinayetler Kitabı, Ankara: Çıdam Yayınları.

Ran, Nazım Hikmet (2016). Üç Şiir, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ünlü, Mahir-Özcan, Ömer (2003). Yirminci Yüzyıl Türk Edebiyatı: 1940-1960 II, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Tarancı, Cahit Sıtkı (2006). "Otuz Beş Yaş" / Bütün Şiirleri, İstanbul: Can Yayınlan.

Tural, Sadık (1985). "Yahya Kemal'in Şiirinde Duygular: Yaşlılık ve Ölüm". Türk Edebiyatı, S. 135, s. 21- 25.

Türkyılmaz, Ümran (2003). "Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi S. 43/2, s. 109-118.

Yakupoğlu, Mukadder (2001). Varoluş, Ahlak ve Ölüm, Mor Yayınları, Ankara.

4. AŞK VE ÖLÜME SUSAMIŞ BİR ŞAİR: PEYO YAVOROV

EMİN ATASOY[1]
İSMAİL ORKUN ATASOY[2]

Giriş

Bulgaristan'ın yetiştirdiği en büyük şairlerinden biri olan Peyo Yavorov, Balkan ülkelerinin en yetenekli, en romantik ve en ünlü yazarlarının başında gelir. Bu uluslararası ün ve şöhretin kaynağını, hem miras olarak bıraktığı unutulmaz edebi eserlerinde, hem de renkli hayat serüveni ve hızlı aşk trafiğinde aramak gerek. Bu araştırmada Türkiye'de çok az tanınan Yavorov'un inişli çıkışlı hayat hikâyesi mercek altına alınmış, ayrıca öğrencilik, evlilik ve çalışma dönemi irdelenerek hem "İnsan Yavorov'un" hem de "Şair Yavorov'un" portresi resmedilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada bir yandan Yavorov'un romantik şair ve çok yönlü edebiyatçı kimliği, diğer yandan da bir vatansever olarak isyankâr, çeteci ve haydut[3]-devrimci kimliği tartışılmaya açılmıştır. Ancak çalışmanın merkezinde Yavorov'un özel hayatı, yaşadığı romantik aşklar ve hayatına yön veren kadınlar yer almaktadır. Nitekim Mina Todorova, Lora Karavelova ve Dora Gabe, Yavorov'un hem gündelik hayatına, hem edebi eserlerine, hem de sosyo-psikolojik dünyasına yön veren güçlü kadın karakterlerdir. Bu üç kadınla olan karmaşık ilişkilerin sonucunda bir yandan Yavorov'un en romantik aşk şiirleri doğarken, diğer yandan da üç intihar ve iki ölümle sonuçlanan hüzünlü bir trajedi yaşanmıştır. Bu nedenle Yavorov'un hayatı, aşk ile ölüm arasında gidip-gelen; güzellikler ile çirkinliklerin, yükselişler ile hızlı düşüşlerin, vatanseverlik ile ihanetlerin yan yana geliştiği, renkli ama bir o kadar da acı dolu bir hayattır. Ünlü şairin bu renkli ve hüzünlü yaşam serüveninin gizemli penceresini aralamak ve gizli kalmış sırları okuyucuya tüm çıplaklığı ile aktarmak bu çalışmanın başlıca amacını oluşturmaktadır.

---

[1] Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi öğretim üyesi

[2] Osmangazi Üniversitesi Lisans Öğrencisi

[3] Türk Dil Kurumuna göre Arapça kökenli bir terim olan "haydut" silahlı soygun yapan, yol kesen kimsedir. Yavorov döneminde Makedonya topraklarında Bulgar çetelerinin Osmanlı Devletine karşı sürdürdükleri silahlı gerilla savaşı da bir haydutluk faaliyeti olarak algılanabilir ve görülebilir. (Bakınız: http://www.tdk.gov.tr/)

1. Bulgaristan'ın Yetiştirdiği en Trajik ve en Romantik Bulgar Şair Peyo Yavorov Kimdir?

Bulgaristan'ın en yetenekli, en romantik ve en ünlü şairlerinin başında kuşkusuz Peyo Yavorov gelir. Asıl adı Peyo Totev Kraçolov olan melankolik şair, edebiyat çevrelerinde vatansever yazıları ve duygu yüklü aşk şiirleri ile tanınır. 2018 yılı aynı zamanda büyük şairin doğumunun 140. yıl dönümüdür. 1 Ocak 1878 tarihinde Bulgaristan'ın Çırpan kentinde çok zayıf bir bebek olarak dünyaya gelen ve hastalıklı bir çocukluk dönemi geçiren şair, ilkokul yıllarında çalışkan, disiplinli ve başarılı bir öğrenci olarak öğretmenlerin dikkatini çekmiştir. Kendi özgeçmişi ile ilgili Yavorov şunları yazmıştır: "*Benden önce doğan kardeşim çok zaman geçmeden ölmüş ve bu büyük aile trajedisi sonrasında dünyaya gelişimden dolayı, annem bana pek fazla sevinmemiş. Hastalıklı ve çok zayıf olarak dünyaya gelmişim...*"[4]

Çocukluk döneminde Yavorov içine kapanık, sosyal ilişkilerden uzak, fazla konuşmayan, aşırı duygusal ve alıngan, utangaç ve melankolik biri olarak dikkat çekmektedir. İlköğrenimini doğduğu şehir olan Çırpan'da bitirdikten sonra aynı kentte liseye başlamış olsa da, eğitimine 1891–1893 döneminde Plovdiv (Filibe) kentinde devam etmiştir. Birçok ünlü yazar ve şair gibi Yavorov da liseyi bitirmeden okulu terk edip çalışma hayatına atılmıştır. Liseyi bitirememesinde babasının büyük payı olduğu bilinmektedir. Babası, eğitim görmesinin değil, çalışıp para kazanmasının faydalı olacağı fikrini sürekli dayatmıştır. Henüz yedi yaşındayken şiir yazmaya başlayan Yavorov'un yeteneğini lisedeki edebiyat öğretmeni fark etmiş ve yazara bu konuda destek olmuştur. 1891-1901 döneminde Yavorov çok sayıda kitap okumuş ve bu dönemde onu derinden etkileyen yazarların başında Lermontov, Puşkin, Dostoevski, Vazov ve Karavelov gelmektedir. 1893 yılında Plovdiv (Filibe) kentindeki liseyi bitirmeden doğduğu kent olan Çırpan'a dönen yazar, 1897-1901 döneminde Stara Zagora, Sliven, Sofya, Stralca, Anhialo (Pomorie) gibi birçok şehirde telgraf ve posta memurluğu yapmıştır. 1897-1901 döneminde sosyalist fikirlerle tanışan ve sosyal-demokrat felsefeyi benimseyen yazar üzerinde, G. Bakalov ile tanışıp arkadaş olmasının çok büyük etkisi olmuştur. Yavorov, 1900 yılından trajik ölümüne kadar hep Sofya'da yaşamıştır.[5]

---

[4] Tsaneva, M., Karanfilov, E., Jeçev, T., İgov, S, Kolarov, S., Tsvetkov İ., Gyorova, S., "Literatura za 10. Klas na Edinno Sredno Politehniçesko Uçilişte", İzdatelstvo Narodna Prosveta, Sofya, 1986, s. 115

[5] Yavorov'un hayat hikâyesi ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bakınız:
Sarandev, İvan "Reçnik po Bılgarska Literatura II Çast", İzdatelska Kışta "Hermes", Plovdiv, 2000, s. 199-200
Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005, s. 106-108
Tsaneva, M., Karanfilov, E., Jeçev, T., İgov, S, Kolarov, S., Tsvetkov İ., Gyorova, S., "Literatura za 10. Klas na Edinno Sredno Politehniçesko Uçilişte", İzdatelstvo Narodna Prosveta, Sofya, 1986, s. 115-131

Yavorov, şair olarak ilk defa Anhialo'da[6] kendini gösterir. Bu Karadeniz kasabasına gidebilmek için Stralca'da çalışmak isteyen bir arkadaşıyla becayiş yapar. Karadeniz kıyısındaki Anhialo kentinde çalışırken Yavorov, Nonka Çolakova adında bir öğretmenle tanışır. Yavaraov, güzel bir kadın olan Çolakova'nın kişiliğinden ve zarafetinden derinden etkilenerek "Kaliopa"[7] adındaki ünlü şiir destanını yazar. 1900 yılında yayınlanan "Kaliopa" destanı Bulgar edebiyatı uzmanlarının büyük beğenisi ile karşılaşınca genç şaire Sofya yolu da açılır. Otobiyografisinde Yavorov'un şu sözleri dikkat çekicidir: *"Kaliopa'yı yazarken çok güzel bir Bulgar kızından etkilendim, onunla evlenmediğimden dolayı çok pişmanım."*[8]

Yavorov, 1897 yılında VMORO (Makedonya ve Edirne Devrimci İç Harekâtı) örgütüne katılarak bu örgütün basın yayın organlarında redaktör ve yayın sorumlusu olarak çalışır. Gotse Delçev ile tanıştıktan sonra onun özgürlükçü ve vatansever fikirlerinden etkilenerek, bu fikirleri destekleyen "Delo" gazetesinde 1902 yılından itibaren redaktör olarak çalışmaya başlar. 1901-1903 döneminde Makedonya'nın kurtuluşu ve bağımsızlık mücadelesi için VMORO silahlı örgütünden Gotse Delçev ve Yane Sandanski gibi Bulgar halk kahramanları ile birlikte Osmanlı Devleti'ne karşı silahlı mücadeleye katılır. Yavorov, Ağustos 1903'te Osmanlı yönetimine karşı girişilen başarısız Makedonya Ayaklanması'nın hazırlanmasında aktif rol oynar.[9] Devrimci gazetelerde yayın yönetmenliği yapmış ve haydut çeteleriyle Makedonya'da Osmanlı Devleti'ne karşı bağımsızlık mücadelesi ve çetecilik faaliyetlerinde bulunur.[10] 1903 yılında yayımladığı "Hayduşki Pesni" (Haydut Şarkıları) ve 1908 yılında yayımladığı "Hayduşki Kopneniya" (Haydut Özlemleri) Yavorov'un Makedonya Özgürlük Hareketi'ne haydut olarak verdiği desteği ve milliyetçi hislerini en iyi yansıtan iki ölümsüz eserdir.[11]

XX. yüzyılın başında genç Yavorov'un şiirleri Sofya'daki kültür çevrelerinde de-

---

Atasoy, Ahmet Emin "1860'lardan Günümüze Bulgar Şiir Antolojisi", "Kliment Ohridski Üniversitesi" Yayınevi, Sofya, 2014, s.62
Nedelçev, Mihail "Problemıt za Avtobiografizma v Tvorçestvoto na Yavorov", "Sbornik Yavorov. Razdvoenniyat i Edinniyat", İzdatelstvo Nauka i İzkustvo, Sofya, 1980
Stoilova, Ganka Naydenova, "P. K. "Yavorov. Letopis za Jivota i Tvorçestvoto Mu", Vtoro Preraboteno İzdanie na BAN, Sofya, 1986

6 Bulgaristan'ın Karadeniz kıyısında eski bir Yunan kasabası olan Anhialo'nun bugünkü adı Pomorie'dir.

7 "Kaliopa" destanını Yavorov sadece 22 yaşında iken bitirmiştir.

8 Daha detaylı bilgi içi bakınız: http://e-vestnik.bg/10990/zhenite-i-aferite-na-yavorov/

9 Osmanlı devleti için Yavorov bir isyancı ve haydut olarak görülmektedir. Burada haydut sözcüğü eşkiya, terörist, kanunsuz iş yapan bir insan olarak algılanmalıdır.

10 Yavorov'un hayat hikâyesi ile ilgili bakınız: Atasoy, Ahmet Emin "1860'lardan Günümüze Bulgar Şiir Antolojisi", "Kliment Ohridski Üniversitesi" Yayınevi, Sofya, 2014, s.62

11 Bu iki eser ile ilgili bakınız: Sarandev, İvan "Reçnik po Bılgarska Literatura II Çast", İzdatelska Kışta "Hermes", Plovdiv, 2000, s. 218-220

neyimli yazarların ve edebiyat eleştirmenlerinin dikkatlerini çekmeyi başarır. Sofya'da yaşayan ünlü Bulgar edebiyatçıları Doktor Krıstev ve Penço Slaveykov bu dönemde Yavorov'a en çok destek veren kişilerdir. Örneğin yazarın soyadını Kraçolov'dan Yavorov'a[12] değiştiren ünlü yazar Penço Slaveykov'un bizzat kendisidir. Doktor Krıstev ve Penço Slaveykov'un manevi desteği ile Yavorov, Bulgaristan'ın en önemli sanat ve edebiyat dergilerinden biri olan "Misıl" ("Düşünce") dergisine davet edilir ve bu burada çalışmaya başlar. Genç ozan Yavorov çok kısa bir zaman içinde Sofya'da en çok konuşulan, en çok tartışılan ve hızlı aşk yaşantısı ile en çok dedikodusu yapılan yazarlardan birisi haline gelir. Yavorov, "Glas Makedonski" ("Makedon Sesi") gazetesinde "Napred" ("İleri") adlı ilk şiirini 1895 yılında yayımladıktan sonra, 1901 yılında ilk şiir kitabı olan "Stihotvoreniya" ("Şiirler")'yı yayımlar. 1907 yılında Yavorov'un ikinci şiir kitabı olan "Bezsınitsi" ("Uykusuz") da Sofya'da yayımlanır. Duygu yüklü, etkileyici ve melodik bir şiir anlayışı ile Yavorov, okuyucularını derinden etkilemeyi başaran ve çok genç yaşta Bulgaristan'ın en çok okunan ve en çok sevilen yazarlarından biri haline gelir. [13]

1903 yılında dava arkadaşı Gotse Delçev'in ölümü Yavorov'u derinden sarsmıştır. 1904 yılında "Gotse Delçev" adında bir biyografi kitabı yayınlayan Yavorov, onun hayatını ilk kaleme alan Bulgar yazardır. Örgütün liderlerinden Yane Sandanski ile anlaşamayan Yavarov, 1903 yılından sonra çetecilik ve aktif mücadele hayatını sonlandırıp, edebiyat ve yayımcılık faaliyetlerine yönelir. Bu dönemde yayımladığı "Hayduşki Pesni" ("Asi Şarkıları"), "Zatoçenitsi" ("Sürgündekiler") ve "Armentsi" ("Ermeniler") gibi unutulmaz eserleri şairin özgürlükçü, devrimci ve vatansever ruhunu yansıtır. Aynı dönemde Yavorov Sofya'da yayımlanan ve milliyetçi-özgürlükçü karaktere sahip "Delo", "Svoboda ili Smırt", "Avtonomiya" ve "İlinden" gibi gazetelerde yayım yönetmeni ve redaktör olarak çalışmayı sürdürür.

Yavorov'un en ünlü kitaplarından biri olan "Podir Senkite na Oblatsite" ("Bulut Gölgelerinin Peşinden") ilk baskısını 1910 yılında yapar. 1914 yılında ikinci baskısı çıktığında şair artık, yazarlığın ve tatlı şöhretin zirvesindedir. 1910-1916 döneminde Yavorov bazen kütüphaneci olarak çalışmış, bazen "Delo" gazetesinde redaktörlük görevini üstlenmiş, bazen de "V Polite na Vitoşa" ("Vitoşa Dağının Eteklerinde") gibi tiyatro oyunları metinleri yazmıştır. Bu dönemde Fransız edebiyatını merakla okuyan ve çeşitli araştırmalar yapan Yavorov, edebiyat bilgisini ve yazarlık tecrübesini geliştirmek için Avusturya, İsviçre ve Fransa gibi birçok Batı Avrupa ülkesine kültürel

---

[12] Bulgar dilindeki "Yavor " teriminin Türk dilindeki karşılığı "Çınar Ağacıdır".

[13] Bu konuda daha detaylı bilgi için bakınız:

- Nedelçev, Mihail "Problemıt za Avtobiografizma v Tvorçestvoto na Yavorov", "Sbornik Yavorov. Razdvoenniyat i Edinniyat", İzdatelstvo Nauka i İzkustvo, Sofya, 1980
- Stoilova, Ganka Naydenova, "P. K. Yavorov. Letopis za Jivota i Tvorçestvoto Mu", Vtoro Preraboteno İzdanie na BAN, Sofya, 1986
- Penev, Boyan "Studii, Statii, Eseta" İzdatelstvo "Bılgarskı Pisatel", Sofya, 1985

amaçlı ziyaretlerde bulunmuştur.[14]

2. Yavorov'un Yaşamına Yön Veren Üç Sihirli Kadın

Başkent Sofya'da kadınların Yavorov'a olan hayranlıkları da giderek artmıştı: hem uzun boylu ve ünlü bir şair, hem de cesur ve vatansever bir kahraman. Daha onurlu olanlar randevularla, mektuplarla onunla aşk oyunlarında eğlenip kur yapmasını bekliyorlardı. Bir de Yavorov'un kolay ulaşılabilir ve vazgeçemediği kadınları vardı. Maalesef şair bu konuda ketum davranarak sevgililerinin isimlerini açıklamaz Fakat şair, bu kadınlarla yaşadıklarını yakın arkadaşlarına cömertçe ve ayrıntılarıyla anlatmaktaydı. Şairle aşk yaşayan kadınlardan biri olan Veselina Manolova Olzomer, ilerleyen yaşında (72 yaşındayken) Yavorov'la olan maceralarını, 1957 yılında kendi isteğiyle açıklamış ve herkese duyurmuştur. Bulgar bir kadın olan Veselina Manolova, o dönemde İsviçreli ressamla evlidir. Bir zamanlar, Yavorov'un yeğeni Ganka Naydenova Stoilova, kıskançlıkla bu ilişkinin belgelerini bir gün açıklamak üzere gizlemiştir.[15] Veselina Manolova'nın Yavorov'dan bir oğlu da olmuştur ve bu olay resmi kocası tarafından da kabul görmüştür. Bu çocuk, aynı zamanda Bulgar adı taşıyordu: Bojan. 1911 yılında Veselina, Yavorov'a bir mektupta şunları yazmış: *"Bir gün sana oğlumuzu mutlaka göstereceğim."* [16]

Üç güzel kadın girmiştir Yavorov'un hayatına. Mina Todorova, şaire Bulgar edebiyatının en güzel aşk şiirlerinden bazılarını yazması için ilham vermiştir. Lora Karavelova, hayatının en büyük dramını yazmasını değil, dramı yaşayıp tecrübe etmesini sağlamıştır. Platonik aşkı Dora Gabe ise en zor günlerinde dahi şairi yalnız bırakmayarak ona büyük manevi destek vermiştir. Bu üç kadına rastlamadan önce Yavorov birçok aşk ve hayal kırıklığı yaşamıştır. Söylentilere göre, insanlar şairin gayrimeşru çocuklarını saymaya çalışmış, ama şair ölümüne değin bu konuda konuşmamayı tercih etmiştir.

O dönemde Yavorov hem romantik bir şair, hem devrimci ruhlu bir vatansever, hem de hassas ve alıngan bir yapıya sahiptir. Kadınlardan kolay etkilenmesi nedeniyle, hızla âşık olmuş ve kısa süreli ilişkilerden hoşlanmıştır. Bir kadınla yetinmeyerek, sürekli güzelliğin ve değişikliğin arayışı içerisinde olmuştur. Geleceğin şairinin erken olgunlaşması, uzak Arap kökenli genleri ile açıklanmaktadır.[17] Yavorov yirmi yıl sonra arkadaşı Mihail Arnaudov'a, Plovdiv kentinde komşusu olan bir kadından gayrimeşru bir oğlu olduğunu itiraf etmiştir. Çocuğunun annesi ise Yavorov ile tanışmadan önce adı pek duyulmamış çocuksuz evli bir kadındır.[18]

---

[14] Bu konuda bakınız: Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005, s. 106-108

[15] Bu konuda bakınız: Stoilova, Ganka Naydenova "P. K. Yavorov. Pıtyat Kım Dramata". İzdatelstvo Nauka i İzkustvo, Sofya, 1962

[16] Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", e-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

[17] Bulgaristan'daki bilimsel kaynaklar Yavorov'un etnik kimliği ve Arap kökleri ile ilgili pek bilgi vermezler.

[18] Daha detaylı bilgi içi bakınız: Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", e-vestnik.bg, 05.

1897 yılında Sliven kentine çalışmaya giden Yavorov, yine dramatik aşk maceralarına karışır. Ev sahibesinin güzel ve kültürlü bir yeğeni vardır ve söz konusu kız henüz 17 yaşındadır. Saçları sapsarı kıvır kıvır, gözleri mavi, yanakları elma gibi al al, dudakları taze böğürtlen gibi. Ama işler geri dönülmez bir hal almadan önce Peyo Yavorov, Stralca kentine yeni göreve gider ve bu aşk daha fazla alevlenmeden sona erer.

Hem milliyetçi hem devrimci, hem de oldukça romantik ve duygusal bir karaktere sahip olan Yavorov'un, kadınlara olan bitmek tükenmek bilmeyen hayranlığı, kitaplara ve şiire olan bağımlılığı ve hiç sönmeyen vatan sevgisi, onun inişli çıkışlı hayat serüvenini şekillendiren en önemli unsurlardır. Delicesine âşık olduğu, hayatının en romantik anlarını paylaştığı ve farklı dönemlerde ilişkiler yaşadığı Mina Todorova, Lora Karavelova ve Dora Gabe, Yavorov'un yaşamını derinden etkileyen, hatta yön veren üç sihirli kadındır. Bu üç Bulgar kadın Yavorov'un en güzel aşk şiirlerini yazmasına vesile oldukları gibi, iki defa intihara teşebbüs ederek hayatını sonlandırmasına da neden olmuşlardır. Kimdir bu üç sihirli kadın?

2.1. Dora Gabe-Alevlenemeden Biten Aşk

"Her insanın büyük bir aşka ihtiyacı var. Hayatı boyunca bir tek aşk. Ben gerçekten sadece ve sadece Yavorov'u seviyorum."- Dora Gabe[19]

Güçlü aşk, güçlü şiiri doğurur. Bulgaristan edebiyatının iki dev şairi olan Dora Gabe ve Peyo Yavorov'un güçlü duygularla aşılanmış şiirleri bunun en güzel kanıtıdır. Dora Gabe – Yavorov dostluğu, şairin Mina ve Lora'yı tanımadan önce başlamış ve gelişmiştir. Peyo Yavorov'un "Bulgaristan'ın ilk kadın şairi"[20] olan Dora Gabe ile yollarının tesadüfen kesişmesi, her ikisinin de hayatında derin izler bırakmıştır. Yavorov ile olan ilişkisi Dora Gabe'nın hem yazar olarak gelişip olgunlaşmasında büyük rol oynamış, hem de Bulgaristan'daki edebiyat çevrelerinde tanınmasını sağlamıştır.

1905 senesinin Nisan ayında geleceğin iki bayan şairi, Yavorov'u çalıştığı Sofya Halk Kütüphanesi'nde ziyaret ederler. Bunlardan Ekaterina Nençeva, daha sonra kamu görevlisi İvan Harizanov'la evlenir ve 1920 senesinde genç yaşta veremden ölür. Diğer kadın ise üniversite öğrencisi Dora Gabe'dir. Yavorov, Sofya Üniversitesi'nde henüz öğrenim görmeye başlayan genç Gabe'nin yazarlık yeteneğini keşfedip, başarılı geleceğini öngörerek ondan bir yazar olarak desteğini hiçbir zaman esirgemez. Ekaterina Nençeva, Dora'nın yazdığı şiirleri Yavorov'a gösterince, Peyo hayranlıkla haykırır: *"Siz şair olmak için doğmuşsunuz"*. Yavorov ile Gabe, 1905 yılının ilkbaharında işte böyle tanışırlar. İlk buluşmalarından itibaren ikisi arasında

---

02. 2011, Sofya

[19] Kraleva, Snejina "Dokosvane do Dora Gabe", İzdatelstvo Oteçestven Front, Sofya, 1987

[20] Yavorov hem arkadaşı hem de öğrencisi olan Dora Gabe'ye "Bulgaristan'ın ilk kadın şairi" olarak hitap etmeyi çok severmiş.

alevlenmeye başlayan aşk, derin duygusal yansımaları olan şehvet yüklü lirik şiirlere dönüşür.[21]

Dora Gabe, günümüzde Bulgaristan'ın en yetenekli ve en üretken yazarlarından biri olarak kabul edilmektedir. Dobrucalı zengin Yahudi bir çiftçi ailesinin yeşil gözlü kızı olan Dora Gabe (asıl adı İzidora) daha sonra yayınladığı anılarında Yavorov ile ilgili ilk izlenimlerini şöyle aktarmıştır: *"İlk bakışta onu beğenmedim: zayıf, esmer, saçları kaşlarının üstünde, gözlerinde ışıltı yok. Yalnız sesi çok güzeldi. Sadece güzel değil – sıcak, yumuşacık ses, bu ses onun iç cazibesini yansıtıyordu".* Başlangıçta aralarında sadece platonik bir ilişki vardır- Yavorov bu yola yeni giren şaire yardımcı olmuş, bazı şiirlerini tamamlayarak editörlüğünü yapmıştır. Şair, 17 yaşındaki Gabe'nin sadece yazar olarak yeteneklerinden değil, aynı zamanda güzelliğinden de etkilenmiştir. Her ne kadar Yavorov genç kıza karşı son derece ilgili ve nazik olsa da, en azından ilişkinin başında Dora'nın ona karşı benzer duygular beslemediği bilinmektedir.[22]

1907 yılında Halk Tiyatrosu önünde üniversiteli öğrenciler Prens Ferdinand'ı yuhaladıkları için Sofya'daki üniversite kapatılmış ve öğrenciler memleketlerine geri dönmek zorunda kalmıştı. O günlerde üniversitede öğrenci olan Dora Gabe de bu olaylardan sonra Dobruca bölgesine ailesinin çiftliğine dönmüştür. Babası kızının eğitimini tamamlaması için onu yurt dışına gönderme kararı alır. Dora, pasaport çıkarmak için 1908 senesinde Sofya'ya gelir ve bu bahane ile Yavorov'u görmek ister. İkili arasındaki o meşhur randevu "Alabin" sokağında bir restoranda gerçekleşir. Fakat kaderin cilvesi Yavorov'dan yana değildir. "Alabin" sokağındaki restorana Yavorov'dan önce onun çok yakın arkadaşı olan Boyan Penev gelmiştir. Üniversite hocası ve edebiyat uzmanı olan Penev, uzun boylu, zarif ve sakallı bir öğretim üyesi olarak, Dora Gabe'nin kalbini fethetmeyi başarmıştır. O geceki karşılaşmada Penev, Dora'ya kendini şöyle tanıtmış: *"Benim adım Boyan Penev, sizinle tanışmayı çok istedim... Yavorov'a yalvardım ama o bizi tanıştırmak istemedi."* Bu tanışmadan sonra masada yanına oturmuştur. Mutlu bir evlilik ile biten Boyan Penev - Dora Gabe aşkı işte böyle başlar. Yavorov'un, Dora'yı edebiyatçı arkadaşı Boyan Penev'den kıskandığı ortadadır. Yavorov ile son görüşmesinden 80 yıl sonra Dora Gabe şöyle der: *"Aramızda hiçbir şey olmadı. Beni hiç öpmedi bile ..."* Yalnız, o zamanlar ikiliyi çok iyi tanıyan yakın arkadaşlarına göre durum pek de onların anlattığı gibi değildir. Doğal olarak kimin doğru söylediği Bulgaristan medyasında halen tartışılagelen bir konudur. Şu da bir gerçektir ki, Dora'ya olan hayranlığını ve onunla yaşadığı güzel anıları, Yavorov ömrünün sonuna kadar unutamamış; hatta Lora'nın ölümünden sonra tüm arkadaşları yazara sırt çevirirken kendisine el uzatan

---

[21] Stoyanova, Stilyana "Dora Gabe i Yavorov – İstoriyata na Edna Lyubov", spisanie.to, 21. 12. 2010, Sofya

[22] Daha detaylı bilgi içi bakınız: https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-dora-gabe.39478.html

ve yardım eden ender kadınlardan biri Gabe olmuştur.[23]

Aralarında süren bu kısa flört dönemi zamanla derinleşmiştir. Bunu Yavorov'un, 12 Haziran 1905'te Gabe'ye yazdığı mektuptan kolayca anlayabiliriz. Şöyle yazmış büyük ozan: *"Siz biliyorsunuz - benim size karşı olan derin hislerim sizi hiçbir şeye mecbur etmemeli. Sizin için olumlu ve memnuniyet verici her şey, benim için de olumlu ve memnuniyet verici olacak – kendimi asmamı isteseniz bile..."* Genç kadın ondan kendisini asmasını istememiş, ama ufukta Dora Gabe'nin yeni aşkı Boyan Penev belirince, Yavorov için genç kadının kalbinde yer kalmamıştır. Bu arada Yavorov ile Penev arasındaki yakın arkadaşlık devam etmektedir.[24]

Bulgar araştırmacılara göre, Mina ile Lora değil, asıl küçük Yahudi kız Dora şairin yakıcı aşkıdır. Bir türlü ulaşamadığı, bir türlü elde edemediği, "ulaşılamaz" aşkıdır. Yavorov'un 1905 yılında Dora'ya yazdığı mektup bu tespitleri destekler: *"Sizi ilk görüşte sevdim ve sizin için korktum. Dora, sizi ne kadar çok seviyorsam o kadar sizi uyarmak için kendimi mecbur hissediyorum- bari aklım yerindeyken! Sizin, kendinizi benden korumanız lazım, bana âşık olmamak için korunmanız lazım!"*[25]

Kraleva'nın "Dokosvane do Dora Gabe" ("Dora Gabe'ye Dokunmak"), başlıklı kitabında da belirtildiği gibi, Yavorov genç yetenek Gabe'nin hem "koruyucu meleği" ve "akıl hocası", hem de "şiir hocası" olmuştur. Dora nereye giderse gitsin, şairin mektupları onu sürekli takip etmiştir. Kendi mektuplan ile birlikte Dora şiirlerini de göndermiş, Yavorov onları düzenlemiş ve geliştirmiş, en iyilerini ise "Misıl" dergisinde yayınlamıştır. Gün geçtikçe Dora Gabe'nin şiir yazma becerisi daha da gelişmiş, Yavorov'un onun yeteneğine ve güzelliğine olan derin hayranlığı ise giderek artmıştır. Babasının desteğini alan Dora Gabe, İsviçre'de okumaya karar vermiş, ama bu karar Yavorov'un kalbini yaralamıştır. Şair kendini terk edilmiş ve ihanete uğramış gibi görmüştür. Dora, yurt dışına gitme niyetini açıkladıktan sonra Yavorov bütün gece uykusuz kaldığını arkadaşları ile paylaşmıştır. Yine de şair, acısını bastırarak, sevgilisi ile nazikçe vedalaşır. Vedalaşırken, sevgilisine Hayne'nin bir kitabını hediye eder ve kapağına da şunu yazar: *"İlk Bulgar kadın şair olacak olan Dora Gabe'ye"*.[26]

Yavorov'un karşı çıkmasına rağmen, Dora Gabe İsviçre'ye eğitimi için gider ama

---

[23] Daha detaylı bilgi içi bakınız:
- https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-dora-gabe.39478.html
- http://www.mila.bg/article/5196576
- Stoyanova, Stilyana "Dora Gabe i Yavorov – İstoriyata na Edna Lyubov", spisanie.to, 21. 12. 2010, Sofya

[24] Daha detaylı bilgi içi bakınız: Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

[25] Daha detaylı bilgi içi bakınız: Kraleva, Snejina "Dokosvane do Dora Gabe", İzdatelstvo Oteçestven Front, Sofya, 1987

[26] Daha detaylı bilgi içi bakınız: https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-dora-gabe.39478.html

ikili arasındaki mektuplaşma ve dostluk sürer. Gabe, yurt dışında yazdığı şiirleri mutlaka kontrol için hocası Yavorov'a gönderir. Çünkü onun edebiyat anlayışına, şiir eleştirilerine ve yaptığı katkılara büyük değer vermektedir. Bu dönemde Gabe için Yavorov hem sırdaşı, hem hocası, hem arkadaşı, hem de günlüğündeki aşkıdır. Dora Gabe, yurt dışından döndükten sonra memleketi Dobriç'te Fransızca öğretmeni olarak çalışmaya başlar. Yavorov ile Mina arasındaki büyük aşkı öğrenir öğrenmez de Yavorov'u görmek için Sofya'ya gider ve hocasının kafasının ne kadar karışık, ne kadar kararsız olduğunu görür. Aslında Dora Gabe'nin de bu dönem kafası karışıktır. Çünkü Boyan Penev ile tanışmış ve ondan çok etkilenmiştir. Sofya'daki o gizemli görüşme hem Yavorov hem de Gabe için bir yol ayrımıdır. Yavorov daha sonra Mina ile aşkını sürdürürken, Gabe de Boyan Penev ile evlenme kararı alacaktır. Bundan sonra Gabe ile Yavorov arasında adı konulmamış gizemli aşkın yerini, karşılıklı saygıya dayalı arkadaşlık alacaktır. Daha sonra Yavorov, Lora ile evlendiğinde genç çiftin ilk aile ziyaretlerini Gabe-Penev ailesine yapmış olmaları aralarındaki bu güveni ve dostluğu kanıtlamaktadır.

1987 yılında Snejana Kraleva "Dokosvane do Dora Gabe" ("Dora Gabe'ye Dokunmak") başlıklı kitabını yayımlamış[27] ve bu kitapta Dora Gebe'nin, çeşitli duygularla ve yaratıcı eserlerle dolu hayatını ayrıntılı bir şekilde kaleme almıştır. Bu kitabı okuduktan sonra okuyucular, Gabe ile Yavorov arasındaki karmaşık ilişkileri, etkileşimleri ve gizemli sanatsal bağı daha iyi kavrayabilmiştir. Hem Yavorov hem de Gabe, hayatlarının sonuna kadar birbirlerine karşı olan güçlü hislerini kaybetmemiştir. Yavorov'un en güzel şiirlerin başında gelen "Samota" ("Yalnızlık"), "Moje bi" ("Belki de") ve "Nasame" ("Baş Başa")[28]'nin Dora Gabe'ye adanmış olmaları büyük aşkın küçük bir meyvesidir sadece. Benzer bir şekilde, Yavorov sonsuza kadar, Gabe'nin hayatında kalıcı olarak yer edinmiştir. Karşılaşmalarından seksen sene sonra bile, Yavorov'un resmi, Dora Gabe'nin yatağının üzerinde asılı kalmıştır. Dora Gabe'nin meşhur sözleri *"Benim bir tek gerçekleşmemiş aşkım var ve onu sonsuza kadar taşıyacağım"* Yavorov'u hiçbir zaman unutamadığını göstermektedir. 1886 doğumlu Dora Gabe, edebi eserler açısından çok verimli, uzun bir yaşam sonucunda 16 Kasım1983 tarihinde tam 97 yaşında hayata veda etmiştir. Elizabeta Bagryanova ile birlikte Bulgaristan'ın en çok okunan kadın yazan olan Dora Gabe'nin eserleri bugün çok sayıda yabancı dile tercüme edilmiş ve yurt dışında yayımlanmıştır. Avusturya, Arjantin, Büyük Britanya, Almanya, Yunanistan, Kanada, Küba, Lübnan, Peru, Romanya, Rusya, Slovakya, Polonya, Ukrayna, Fransa ve Çek Cumhuriyeti,

---

[27] Bakınız: Kraleva, Snejina "Dokosvane do Dora Gabe", İzdatelstvo Oteçestven Front, Sofya, 1987

[28] Yavorov'un eserleriyle ile ilgili daha detaylı bilgi için bakınız:

- Yavorov, Peyo K., "Bılgarska Klasika: Peyo Yavorov – İzbrani Tvorbi", İzdatelstvo Soft Pres, Sofya, 2016
- Yavorov, Peyo K., "İzbrani Stihotvoreniya – Peyo Yavorov", İzdatelstvo Pan, Sofya, 200
- Yavorov, Peyo K., "Sıbrani Sıçineniya v Pet Toma", Pod Redaktsiyata na Knstyo Kuyumdjiev, İzdatelstvo "Bılgarskı Pisatel", Sofya, 1977

Gabe'nin eserlerinin yayınlandığı başlıca ülkelerdir.[29]

2.2 Mina Todorova: Melek Gözlü Hasta Kız

Dora Gabe ile olan ilişki askıya alınınca, 1906 yılında Yavorov yeni bir aşka yelken açmıştır. 25 Mart'ta Peyo Yavorov Sofya'da arkadaşı Petko Y. Todorov'un evinde, arkadaşının kardeşi olan Mina Todorova'yı ilk defa görmüş ve kendisi ile tanışmıştır. O zamanlar Yavorov 28 yaşında ünlü bir şair, Mina ise sadece 16 yaşında adı duyulmamış güzel bir kızdır. Mina ile ilk görüşmesinden 4 yıl sonra büyük ozan günlüğüne şunları yazmıştır:

> *"Hayatımın iyi haberi, dedim ben ona. Beyaz nilüfer gibi gözlerimi sevindiriyordu, Mayıs çiçekleri ile bezenmiş tarlada kardan bile beyaz bir nilüfer, diğer çiçeklerden daha uzun ama mis kokulu başını eğmiş bir çiçek. O benim gözlerimi neşelendiriyordu ve ruhumu sarhoş ediyordu." Mina'nın Yavorov ile ilgili ilk izlenimleri ise bambaşkadır: "Yavorov'un dış görünüşünü beğenmiyorum, gözleri de tilkininki gibi sarı, dudakları-Arap dudağı; onun şiirlerini seviyorum, şair olarak beğeniyorum."*[30]

31 Ağustos 1906 yılında, Mina, Elena kentinden Yavorov'a, o günler için standart olan şu yazı ile bir kart postal göndermiştir: "*Bir araba dolusu sağlık diliyorum şanlı Elena'dan. Merhaba*!" Kartpostala erkek kardeşi Nikola ve iki arkadaşı daha dipnot yazmıştır. Mina ile Yavorov arasında filizlenmeye başlayan arkadaşlığı Mina'nın ailesinden sadece Nikola desteklemektedir. Baba Yordan P. Todorov (1948-1931) çok zengin olduğu gibi aynı zamanda tanınmış bir kamu çalışanı ve milletvekili, karısı Roza (1850-1928) İlarion Makariopolski'nin kardeşinin kızıdır. Mina'nın sağlığı çok kırılgan ve kendisi de çok zayıf ve narin olduğundan ebeveynleri kızlarının Yavorov'la beraberliğine onay vermemişlerdir.

25 Eylül 1906 tarihinde Mina, Yavorov'a şöyle yazmıştır: "*Bütün bunlardan ne çıkar bunun hesabını sizlere veremem. Ben çok gencim, siz ise ünlü şair.*"- Bu duygu yüklü sözler, 5 Şubat 1909'daki son itirafları ile daha da anlam kazanmıştır:

> *"Seni kalbimin derinliklerindeki dokunulmamış tüm gücümle seviyorum. Hiç kimseyi sevemeyeceğim kadar çok seviyorum seni... Bir daha görüşebilir miyiz? Dudaklarımı senin güzel alnına dokundurabilir miyim?... Dün akşam sana uzun uzun yazdım-kendimi durduramadım. Rüyamda seni çok kötü gördüm. Ben rüyalarıma inanıyorum, sıkça gerçek oluyorlar..."*[31]

---

[29] Dora Gabe'nin hayatı ve Türkçeye tercüme edilmiş eserleri ile ilgili bakınız: Atasoy, Ahmet Emin "1860'lardan Günümüze Bulgar Şiir Antolojisi", "Kliment Ohridski Üniversitesi" Yayınevi, Sofya, 2014, s.98-102

[30] Daha detaylı bilgi içi bakınız: Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

[31] Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

Mina sadece 16 yaşındayken Yavorov ile tanışmış ve aralanndaki yaş farkına rağmen ona aşık olmuştur. Fakat amansız verem hastalığı yüzünden bu aşk sadece 4 yıl sürmüş ve Mina Todorova sadece 20 yaşında iken hayata veda etmiştir. Genç Mina verem hastalığından 13 Temmuz 1910 tarihinde Fransa'da ölmüş ve daha sonra da Paris yakınlarındaki bir mezarlığa defnedilmiştir. Mina'nın bu beklenmedik ani ölümü, Yavorov'u derinden sarsmış ve etkilemiştir. Ölüm sonrasındaki bu derin hüzün ve duygu fırtınası, yazarın Mina Todorova'ya ithaf ettiği şiirlerle ölümsüzleşmiştir. "Dve Hubavi Oçi" ("İki Müthüş Göz"), "Obiçam Te" (Seni Seviyorum"), "Şte Bıdeş v Byalo" (Beyazlar İçinde Olacaksın"), "Srednoştni Vılneniya" ("Geceyansı Heyecanları"), "Molitva" ("Dua"), "Ne Boyse i Ela" ("Korkma ve Gel") ve "Blagoveştenie" ("Meryem Ana Yortusu") Yavorov'un büyük aşkı olan Mina Todorova'ya olan hayranlığını ve sevgisini simgeleyen romantik aşk şiirlerden ilk akla gelenleridir.[32]

Mina Todorava için yazılmış olan "Dve Hubavi Oçi" ("İki Müthiş Göz") Yavorov'un en güzel, en duygulu şiirlerinden biridir, ama aynı zamanda Bulgarcadan Türkçeye tercümesi en zor olanlardan biridir:

İki Müthiş Göz[33]

İki müthiş göz. Çocuğun ruhu
İki müthiş gözde; -müzik- pınltı.
İstemez ve söz vermez onlar...
Ruhum yalvarıyor,
Çocuk,
Ruhum yalvarıyor!
İhtiras ve felaketler
atacaklar yarın üzerlerine
utanç ve günahın peçesini.
Utanç ve günahın peçesini-
atamayacaklar yarın üzerlerine
İhtiras ve felaketler.

Ruhum yalvarıyor,
Çocuk, ruhum yalvarıyor...
İstemiyor ve söz vermiyor onlar!-
İki müthiş göz. Müzik, pınltı

---

[32] Yavorov'un eserleriyle ile ilgili daha detaylı bilgi için bakınız:
Yavorov, Peyo K., "Bılgarska Klasika: Peyo Yavorov – İzbrani Tvorbi", İzdatelstvo Soft Pres, Sofya, 2016
Yavorov, Peyo K., "İzbrani Stihotvoreniya – Peyo Yavorov", İzdatelstvo Pan, Sofya, 200
Yavorov, Peyo K., "Sıbrani Sıçineniya v Pet Torna", Pod Redaktsiyata na Knstyo Kuyumdjiev, İzdatelstvo "Bılgarskı Pisatel", Sofya, 1977

[33] Şiirin Bulgarca'dan Türkçe 'ye tercümesini Emin Atasoy yapmıştır.

Müthiş iki gözde. Çocuğun ruhu.

2.3. Lora Karavelova: Ölümcül Beraberlik

Yavorov, Mina ile 1906 yılında tanışmıştı. Lora Karavelova ile de aynı yıl Paris'te tanışırlar. Onları Andrey Protiç - Lora'nın başarısız olmuş talibi- tanıştırır. Andrey, Lora hakkında şunları yazmıştır: *" O çok neşeli ve yaramazdı, saçları ve gömleğini kocaman ayçiçekleri süslüyordu."* 20 Ağustos 1906 yılında Peyo Yavorov, Petko Karavelov'un kızı olan Lora Karavelova ile Dragalevski Manastırı'nda bir gezi esnasında tanışmıştır. Petko Karavelov sadece ünlü yazar Lyuben Karavelov'un kardeşi değil, aynı zamanda Bulgaristan'da dört kez başbakanlık yapmış ünlü bir siyasetçidir. Her ne kadar o zamanlarda Yavorov, arkadaşı Petko Todorov'un 16 yaşındaki kardeşi Mina'ya âşık olsa da, araştırmacılar bu karşılaşma konusunda hemfikirdir: Yavorov bu ilk karşılaşmada Lora'dan çok etkilenmiştir. Dragalevski Manastırı'nda olan bu karşılaşma Lora'nın Doktor İvan Drenkov ile nişanından hemen sonra gerçekleşmiştir. O zaman Lora Karavelova genç, güzel ve iyi eğitim almış, ama nişanlı bir bayandır. Yurtdışında, önce Paris'teki Katolik okulu "Notre Dame de Sion"da eğitim almış, daha sonra Belçika'da Antverpen'de öğrenim görmüştür. Yurtdışında geçirdiği süre içerisinde batı değerleri ve kitaplarla tanışmış, bu da onun özgürleşmesini sağlamıştır. O zamanlar Lora'yı tanıyanlara göre yurt dışında yaşadığı hayat, onda bir özgürlükçü ruhun canlanmasına neden olmuş; fakat bu ruh, Bulgar toplumunun geleneksel ataerkil toplum anlayışı ile örtüşmemektedir.[34]

Yavorov'dan etkilenmeden önce, Lora Karavelova birçok ünlü kişi ile aşk yaşamıştır. Diplomat Petır Neykov ile olan aşk macerası herkes tarafından bilinmektedir. Petır Neykov, yazmış olduğu anılarında şöyle demektedir: *"O hayat dolu bir varlıktı. İbsenin kahramanları gibi yaşamak istiyordu ama Nora'dan çok daha ısrarcıydı. Hayatın ona sunabileceği maddi değerler onu tatmin etmiyordu. Yaşadığı mutlu an ile yetinmeyip hayatın ona sunduğu mutlulukların dışında bir şeyler arıyordu. Gelişmiş bir sanatsal hassasiyet ölçüsü ve romantik yapısıyla o duygularını farklı bir elekten geçiriyordu...* ". Lora'nın ateşli yapısı, açık fikirli görüşleri ve duru güzelliği Yavorov'u büyülemiştir. Şairin ilk bakışta Lora'nın cazibesinden ne derece etkilendiğinin kanıtı en büyük şaheserlerinden olan "Lora'ya" şiiridir.

Yavorov'un Lora'nın ailesi ile tanışması ve beraber yemekte buluşmaları iki tarafın da hayatında kalıcı izler bırakır. Yemek masasının etrafında otururken Lora'nın annesi bu anın mukadder olduğunun, bu karşılaşmanın daha sonra dramatik bir sonu olacağını ve kızını Yavorov yüzünden kaybedeceğini bilemezdi. 1934 yılındaki trajediden sonra Ekaterina Karavelova şu izlenimlerini paylaşmıştır: *"Yemeğe oturduğumuzda onu ilk defa gördüm. Çirkindi: kalın mavimsi dudaklar, sarı-yeşil yüzü... gözünün içindeki "beyaz" bile sarıydı. Onun yanında Lora oturuyordu-18-19 yaşında genç kız, daha yeni olgunlaşıyordu ve çok güzeldi. Bu iki yüzü yan yana*

---

[34] https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-lora-karavelova.39711.html

görünce tam bir zıtlık ortaya çıkıyordu, Yavorov'un kızıma yakışmadığı apaçık ortadaydı. Ondan sonra onu hiç görmedim."[35]

Ekaterina Karavelova, çok sevdiği kızının Yavorov'tan çok daha iyi bir adayı hak ettiğine inanmıştı. Lora'nın annesi bu iyi adayı Dr. İvan Dryankov olarak görüyor ve Lora'yı onunla evlenmesi için zorluyordu. XX. yüzyılın başında İvan Dryankov, genç Demokrat Parti üyesi ve Rus Ticaret Odası sekreteridir. Hala Yavorov'un etkisi altında olan Lora bu evliliğe karşı çıkar. Fakat annesi galip gelir ve Lora ile İvan Dryankov 1907 yılında evlenirler. İvan Dryankov'dan Lora'nın iki oğlu dünyaya gelir: Kiril ve Petko. Lora'nın ilk çocuğu olan Kiril'in ölümü onu derinden sarsarak İvan Dryankov'dan boşanmasında büyük bir etken olmuştur. İsyankâr Lora ile sessiz ve sakin Dryankov'un evliliği yaklaşık beş yıl sürmüştür.[36]

Lora Karavelova bir nevi annesinin öğretilerinin kurbanı olmuştur: *"Hayatımız, bizim onu yarattığımız gibi olur."* Annesi yüzünden büyük aşkı diplomat Petır Neykov'tan ayrılarak, Dryankov'la nişanlanmak zorunda kalmıştır. Düğün gününde Lora üç kez duvağını yere atarak saçını bozmuş ama sonunda kabullenmiş ve evliliği sadece beş yıl sürmüştür. Kocası gündüzleri Ruse'deki ticaret işleri ile geceleri de kumarda meşguldür. *"Bizim aramızda ortak hiçbir şey yok, benim sevdiğim her şeyden, o nefret ediyor."* –diye yazıyor Lora, arkadaşı Ruja Gorbanova'ya.[37] Boşanma döneminde Lora düşüncelerini ve hislerini Yavorov'a yönlendiriyor. *"Güzel, temiz gözlü kızın ölümünden büyük bir üzüntü duyuyorum"* diye yazıyor Lora, Mina'nın kardeşi Petko'ya. O dönem Paris'te bulunan Yavorov'un, Mina'nın mezarına her gün çiçek götürdüğünü öğrenen Lora, şairi takip ederek ona karşı beslediği güçlü hislerini açıklıyor. Yavorov onu reddediyor: *"Benim cevabım onu çok yaraladı. Sinirli bir şekilde el salladı ve gösterişli bir şekilde uzaklaşarak, hiç konuşmadan beni orada bıraktı. Gururunun incindiğini gördüm, bunun ilk ve son görüşmemiz olacağı izlenimine kapıldım."*[38]

İvan Dryankov ile Lora arasında bir karı-koca uyumu ve mutlu beraberlik olmadığı bilinmektedir. Evlilik, Lora ile Yavorov arasındaki mektup trafiğini ve yoğun yazışmalara engel olamaz. Mina öldükten sonra genç Lora, Yavorov'u teselli etmek için Paris'e gitmiş, Mina'nın ölümünden sonra şairin kalbine giden yolun açık olmasına rağmen, Lora ile Yavorov hemen bir araya gelmemiştir. Bir yıldan fazla arkadaşlıkları devam etmiş ama birbirine karşı olan hislerini bir türlü açıklayamamışlardır. Tahminlere göre, âşıklar birbirlerine olan duygularını ancak 1 Eylül 1911 yılında, Yavorov'un Lora'yı evlerinde ziyaret ettiğinde açıklamıştır. Bu arada Lora ile

---

[35] Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

[36] https://petel.bg/Zagadkata-na-veka--YAvorov--ubiets-ili-zhertva-na-Lora-__86848

[37] Lora'nın mektuplan ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Pamukov, Stefan, "Neizvestni Pisma na Lora", İzdatelstvo Hristo G. Danov, Sofya, 1982

[38] Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

İvan Dryankov Haziran 1912'de boşanmışlardır.[39]

1908 yılından itibaren Yavorov Sofya'daki Halk Tiyatrosunda drama yazarı olarak çalışmaya başlamıştır. Bu dönemde Yavorov'u yakından tanıyan Todor İvanov şunları anlatır: *"Lora Yavorov'u sürekli takip eder ve izler. Kendisine çiçekler, hediyeler ve kartpostallar gönderir. Tüm bunları görmezden gelen Yavorov, başına sanki kötü bir şey gelecekmişçesine içgüdülerini ve hislerini dinleyerek Lora'dan kaçmaya, ondan uzaklaşmaya çalışır. Kararlı ve çok azimli olan Lora, bir sonbahar gecesinde Yavorov'un kapısına dayanarak içeriye girmek için yalvarır. Yavorov'un başka seçeneği kalmaz, Lora'yı içeri alır ve büyük aşk böyle alevlenir."* Daha sonra Yavorov kendi kardeşine yazdığı bir mektupta o gece ile ilgili şunu itiraf edecektir: *"İşte bu gece mağlup oldum. Lora beni yendi."* Yavorov, unutulmaz aşkı Lora'ya "Ston" (İnilti), "Senki" (Gölgeler) ve "Kleopatra" gibi en güzel şiirlerini adamıştır. Yavorov'un Lora ile olan ilişkisi yok edici, tutkulu ve ölümsüzdür. İki trajik ölümle biten ölümsüz bir aşkın hüzünlü hikâyesidir. Bu derin aşk, bu hüzün Yavorov'un yazdığı "Lora'ya" başlığı taşıyan duygu yüklü şiirde de çok açık görülmektedir.

Lora'ya[40]

Ruhum iniltilidir. Ruhum bir çağn.
Çünkü ben uçarken vurulmuş kuşum:
aşk acısıyla dolu bu ruhum,
o ki aşktan ölümüne yaralı.

Ruhum inittilidir. Ruhum bir çağn.
Ne demektir vuslat ile ayrılık?
Ben diyeyim size: acı ve çığlık-
çığlıkta aşk bıçağı !

Ilgımlar çok yakın-yol ise uzak.
Neşenin şaşkınca gülümsemesi,
bencil bir gençliği tutsak etmesi
yangınlı hayali bir tenin ak pak...

Ilgımlar çok yakın-yol ise uzak:
çünkü o, karşımda bir fecir gibi,
hiç duymuyor kimin inlediğini
o – bir tenin hayali, ak pak!

19 Eylül 1912'de Yavorov ve Lora resmi nikâhla birlikte Sofya'nın merkezindeki

---

[39] https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-lora-karavelova.39711.html

[40] Şiirin Bulgarca'dan Türkçe 'ye tercümesini şair Ahmet Emin Atasoy yapmıştır bakınız: Atasoy, Ahmet Emin "1860'lardan Günümüze Bulgar Şiir Antolojisi", "Kliment Ohridski Üniversitesi" Yayınevi, Sofya, 2014, s. 70

Rakovski No 126 adresinde yaşamaya başlar. Düğünden sadece birkaç gün sonra, şair Makedonya'nın özgürlüğü için savaşmaya gittiğinden balayı beklenmedik bir şekilde bitmiştir. Arkadaşları mutlu genç çifte, evliliklerinin sadece bir yıl süreceğini söylemiş olsalardı ne Lora ne de Yavorov buna inanmazlardı. XX. yüzyılın başında Yavorov-Lora aşkı Sofya'da sanat, siyaset ve edebiyat çevrelerinde en çok konuşulan, en çok tartışılan, en dikkat çekici olayların başında gelmektedir. Birliktelik ve ayrılık, güven ve güvensizlik, sevgi ve kıskançlık, aşk ve ölüm, daha doğrusu aşk uğruna ölüm bu birlikteliği özetleyebilecek bazı yaşamsal zıtlıklardır. Yavorov ne kadar çirkin görünümlü, sert ve asabi, sinirli ve kaba ise Lora o kadar narin ve yumuşak, o kadar sakin, duru ve güzeldir. İkisi arasında benzerlikten çok zıtlıklar dikkat çekicidir, adeta birisi artı (+) diğeri de eksidir (-). Artı ve eksilerin karşılıklı çekim kuvveti o kadar güçlüdür ki zamanla birbirlerini yok edeceklerdir, hem de bütün dünyanın önünde.

Lora ile Yavorov'un ayrı kaldıkları günler, yaklaşık bir yıl süren evliliğin en mutlu günleridir. Ayrı kaldıkları sürece birbirlerine yazdıkları mektuplar bunun kanıtıdır. Yavorov karısına: "Loriçka", "Sevgili Karıcığım", "Binlerce kez öpüyorum"... gibi şeyler yazmış, Lora da: "Benim Yavorn", "Sevgilim. Bir tanem!", "Seni daha iyi sevemediğim için beni affet" diye romantik sözlerle karşılık vermiştir.[41] Rakovski 126 numaralı yeni evinde Lora sabırsızlıkla Yavorov'un Makedonya'dan dönüşünü beklemeye başlamıştır. Maalesef hayatları Lora'nın hayal ettiği gibi sürmeyecektir. Şairin Sofya'ya dönüşünden kısa bir süre sonra aralarındaki kavgalar ve bitmek bilmeyen tartışmalar başlamıştır. Bu fırtınalı kavgaların nedeni Lora'nın aşırı kıskançlığı ve Yavorov'un yüksek özgüvenidir. 29 Kasım 1913 tarihinde böyle şiddetli bir tartışmadan sonra, Lora kendisini Yavorov'un silahı ile göğsünden vurup intihar etmiştir. Sevgilisi olmadan yaşamaktan korkan şair, intihar etmeyi denemiş ama bunu beceremeyiştir.[42]

Lora'yı intihara sürükleyen birçok neden ve etken vardır. Ama bunların başında Yavorov ile yaşadığı sorunlu ilişki, kocasının başka kadınlarla birlikte olmaya devam etmesi ve karı-koca arasındaki güvensizlik gelir. Mihail Kremen'in nişanlısı olan 16 yaşındaki Dora Konova ile Yavorov arasındaki flört Lora'nın kıskançlık ve sinir krizleri geçirmesine neden olmuştur. Ayrıca Lora Yavorov'dan bebek beklerken (5 aylık hamileyken) bebeğini kaybetmiş ve büyük aşkın meyvesinin kaybetmesinin üzüntüsünü bir türlü atlatamamıştır. Bu zor dönemde Lora çok derin sosyal ve psikolojik bunalımlarla yüzleşmiş ve bu zor dönemi atlatması için ne arkadaşları, ne ailesi, ne kocası, ne de bir doktor veya psikolog ona yardımcı olmuştur. Kendini mutsuz, yaralı, değersiz ve yalnız hisseden Lora çok geçmeden canına kıymıştır. Arzu ettiği sadakati, güveni ve mutluluğu Yavorov'da bulamayan Lora, psikolojik depresyonlar

---

[41] Lora'nın mektupları ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: Pamukov, Stefan, "Neizvestni Pisma na Lora", İzdatelstvo Hristo G. Danov, Sofya, 1982

[42] https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-lora-karavelova.39711.html

ve bitmeyen kıskançlık krizleri sonucunda 30 Kasım 1913 tarihinde gece saat 02:30'da tabancayı almış, kalbine doğrultmuş ve ateş etmiştir. Lora intihar ederken geriye kalan küçük yaştaki oğlunu da annesiz bırakmıştır.[43] Bu acıya dayanamayan Yavorov yarım saat sonra intihara kalkışır ama başaramaz. Lora'nın ailesi ve akrabaları Lora'nın ölümünden Yavorov'u sorumlu tutarak, onun karısını öldürdüğünü iddia ederler. Olay mahkemeye taşınmış ve bitmek bilmeyen bir sorgu ve yargı süreci başlar. Lora'nın ölümünden sonra Yavorov en etkili şiirlerinden biri olan "Ston" şiirinin başlığını değiştirir ve "Lora'ya" başlığını koyarak, "Dragalevski Manastırı Ağustos 1906" tarihini not düşerek o anlamlı güne atıfta bulunur.[44]

Lora Karavelova silahla kendisini vurarak, ölümü ile Yavorov'un kendisini sevmesini sağlamayı başaracağına inanıyordu. Kendi ölümüyle aşka meydan okuyordu. Çok istediği ama karşılık bulamadığı aşkın, arzulayıp ulaşamadığı sevginin protestosuydu bu ölüm. Daha da önemlisi yaşarken veremediği mesajı ölü bedeniyle Yavorov'a ulaştırmasıydı bu ölüm. Bir şeyler kanıtlarcasına, bir yere haber verircesine, söyleyemediği şeyleri bağırarak herkese haykırırcasına. Kalbini delip geçen kurşun Lora'nun hayatına son verirken, büyük şair Yavorov için acılarının sadece başlangıcıydı. Hüzün, özlem, pişmanlık, çaresizlik, yalnızlık ve tüm bunların sonucunda bitmek bilmeyen acılar ve sadece acılar. Bu acılar o kadar derin ve güçlüydü ki bir sene sonra şair, ölümü seçip intihar edecektir. İlk başarısız deneme 30.11.1913'te yani aynı gece gerçekleşti: Şair titreyen eliyle "*Benim sevgili Loram, kendi kendini vurdu. Ben de onun peşinden gidiyorum.*"- yazmış ve kendini şakağından vurmuş ama ölmemiş kör olmuştur.[45]

Lora'nın ölümü ile ilgili hukuki soruşturmayı o zamanın en yetenekli savcılarından biri olan İvan Bojilov yönetmiştir. Lora'nın kanlı bedeni üzerinde yapılan ilk gözlem esnasında polis ve savcının yanında gazeteci Panayot Stoyçev hazır bulunmuştur. Her gazeteci gibi reklam ve sansasyon peşinde koştuğundan dolayı ertesi sabah çalıştığı "Utro" (Sabah) gazetesi "Yavorov Karısı Lora'yı Öldürmüştür" başlığı ile yayınlanmış ve tüm Sofya bu bomba haberi tartışmaya başlamıştır. Bu haber daha sonra savcı ve adli tıp uzmanları tarafından yalanlanmış ve otopsi sonuçlarına dayanarak Yavorov'un karısını öldürmediğini, tam tersi Lora'nın intihar ettiği kanıtlanmış olsa da o pis dedikodu, gazetenin attığı o korkunç iftira nedeniyle kara bir çamur lekesi olarak hayatın sonuna kadar Yavorov'un üzerinde kalacaktır.[46]

Bu konuda Sofya'daki yazar ve bilim uzmanları adeta ikiye bölünmüşlerdir: Ya-

---

[43] Lora'nın çocuklarının babası Yavorov değil, eski kocası İvan Dryankov'tur. İvan Dryankov'dan Lora'nın iki oğlu dünyaya gelmiş birinin adı Kiril diğerinin adı ise Petko.

[44] Daha fazla bilgi için bakınız: Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005

[45] Radinska, Valentina "Poetıt i Smırtta", http://chirpan.start.bg,

[46] Daha detaylı bilgi için bakınız: Sokratova, Asya "Hronika na Edna Samoubiystvenna Lyubov", 15.06.2017, https://bulgarianhistory.org/, Sofya

vorov'u destekleyip onun suçsuz olduğuna inananlar ile Yavorov'un Lora'yı öldürdüğüne inananlar ve onu bu konuda sert eleştirenler. Birinci grupta yer alan Todor Aleksandrov, Vladimir Vasilev, Dr. Krıstyo Krıstev, Prof. Dr. Boyan Penev ve Aleksandır Balabanov yazarın ölümüne kadar ona destek olmuşlar ve medyadaki yayınlarıyla Yavorov'u sonuna kadar savunmuşlardır. Karşı cephede yer alan Stiliyan Çilingirov, Stefan L. Kostov, Konstantin Konstantinov, Raço Slaveykov ve Petır Neykov gibi aydınlar Yavorov'a sırt çevirmişler ve ona karşı karalama kampanyasını ölümüne kadar sürdürmüşlerdir.[47]

Lora-Yavorov ailesinin kanlı dramı başkent Sofya'yı adeta sallamıştır. Basın sayesinde Sofya'daki sıradan vatandaşlar, Lora'nın kendini vurduğuna değil, Yavorov tarafından öldürüldüğüne inanmaya başlamıştır. Yavorov'un yakın arkadaşları ise bu ihtimali reddetmiştir. Bu arada şair yalnızca toplum tarafından damgalanmakla kalmamış, intihar girişimi sonrasında ciddi görme sorunlan baş göstermiş ve giderek körleşmeye başlamıştır. Yavorov'a karşı başlatılan utanç verici cinayet suçlaması şairin tümüyle umutsuzluğa kapılmasına neden olmuştur. Birçok Bulgar bilim uzmanına göre Bulgar halkının ve Bulgar aydınlarının bu zor dönemde ünlü yazara sırt çevirip onu acımasızca suçlamaları, Bulgaristan kültür tarihinin en utanç verici sayfalarından biridir.[48]

Gittikçe artan bir toplumsal hoşgörüsüzlük ve dedikodu ikliminde, Bulgar halkının onu karısının katili olarak kınadığı bir ortamda, gittikçe daralan arkadaş çevresi içerisinde, Yavorov bir sene daha mücadele etmiştir. Onu merdivenlerden sürüklerler, sorguya çekerler, aşağılarlar... Sokağa çıkmaya cesaret edemez, hala onu tanıyan birileri belirir, gazeteler sayesinde iyi "haberdar" olan bu kişiler arkasından: "Katil!" diye haykırır. Belki Yavorov körlüğü de, yalnızlığı da atlatabilirdi, eğer Lora'nın ölümü nedeniyle, kendisini suçlayacak o acı verici düşünceler olmasaydı. Hırslı, benmerkezci ve doyumsuz bir egosu olan bu küçük kadın, ölümcül bir hataya düşmüştü: Lora, Yavorov'un ruhuna sahip olmak istemişti. Ona kafayı takmış, sadece kendisine ait olmasını istemişti. Bunun için Lora suçlanamazdı, erkeğini seven her kadın sevdiği erkeğin sadece kendisine ait olmasını ister ve onu kimseyle paylaşamaz. Ama bu erkek, Yavorov gibi büyük bir şair olunca onun ruhu kutsal ve kişiliği dokunulmaz olur. Lora bunu bilemiyordu veya biliyordu ama savaşmaya ve boy ölçüşmeye karar verdi. Müttefik olarak da yanına "ölümü" aldı. Yavorov için bireysel savaşında onu hiçbir şey engelleyemezdi ve sonuçta başardı. Lora'nın ölümünden bir sene sonra, Yavorov intihar etmeden önce şöyle demiştir: "*Ancak şimdi onun benden her zaman istediği gibi onu seviyorum*." Lora çok geç de olsa kazanır. Ne ürkütücü bir zafer ... ![49]

---

[47] Daha detaylı bilgi için bakınız: Sokratova, Asya "Hronika na Edna Samoubiystvenna Lyubov", 15.06.2017, https://bulgarianhistory.org/, Sofya

[48] Daha detaylı bilgi için bakınız: Sarandev, İvan "Reçnik po Bılgarska Literatura II Çast", İzdatelska Kışta "Hermes", Plovdiv, 2000, s. 200

[49] Radinska, Valentina "Poetıt i Smırtta", http://chirpan.start.bg

Lora'nın ölümünden sonraki dönemde Yavorov'daki umutsuzluk ve hayal kırıklığı, şairin Asen Zlatarov'a gönderdiği bir mektupta çok açık bir şekilde tasvir edilmiştir: *"Bugün düştüğümü biliyor musunuz, kimse bana el uzatmadı. Evet, evet düştüm, bir taşa kösteklendim ve yıkıldım. Yoldan geçip beni görenler için eğlenceli bir sahne olmalı: onların sıntışlarını görüyorum... Hiçbir şey beklemiyorum! Sen sadece söyle bu aşağılanmadan kurtulmamı istiyor musun? Yoksa bir gün beni tiyatronun merdiven boşluğunun yanında oturmuş, gösteriden çıkan izleyicilerin sadakaları için elimi uzatmış bir dilenci olarak mı görmek istiyorsun? Sana yalvarıyorum: hayatıma son vermek için bana en etkili imkânlarından ver... Hayır, hayır beni sakın yanlış anlama. Sana söz veriyorum sadece tamamen kör olduğumda intihar edeceğim."* Aslında bu mektupla Yavorov, yakında intihar edeceği mesajını en yakın arkadaşına vermiştir, ama her zaman olduğu gibi arkadaşı bunu ciddiye almamıştır. Acaba Yavorov'un ölüm haberi yayıldığında ona yardım eli uzatmayan Asen Zlatarov pişmanlık veya vicdan azabı hissetmiş midir?

Ölümünden sonra yayınlanan Yavorov'un mektuplarından birinde bu satırlar onun büyük aşkı Lora'ya olan sevgisini ve hızlı adımlarla ölüme giden yolunu çok çarpıcı anlatmaktadır:[50]

> *"En sonunda mutluyum. Lora'nın yanına gidiyorum... Çok acele ettiğimi söyleme. Lora ısrarla beni çağırıyor, imkânlar ve haksız dava beni yavaşlatıyor... Benim acelem var!"*

Bir yıldan kısa süren evlilik sonrasında eşi Lora'yı kaybeden Yavorov, ikinci aşk hüsranını yaşayarak, ve hayatında ikinci kez ölümle yüzleşecek ve ikinci kez hayatında en çok sevdiği kadının uçup gitmesini çaresizce izleyecektir.[51] Hüsran ve yok oluşla, gözyaşı ve ölümle biten her aşk, sanki Yavorov'un talihsiz kaderine ışık tutmaktadır. Her büyük aşkı acı ve hüsran ile biten; her sevdiğini kaybeden; her dokunduğunu kül eden; her sevgisi ayrılık ve ölümle sonuçlanan talihsiz bir kader. Yavorov'un talihsiz kaderi ve hüzünlü alın yazısı bu dönemde yayınlanan şiirlerinde çok açık görülmektedir.

Bulgar Yazar Mihail Kremen, Lora'nın ölümünden sonraki hüzünlü dönemde Yavorov'un yaşamını çok sade bir dille kaleme alıp şöyle aktarmıştır:

> *"Yarası iyileştikten ve bandajlar alındıktan sonra Yavorov'un Aleksandrova Hastanesi'ni terk etmesi gerekiyordu. Nereye gidecekti? Çok az görebiliyordu ve çok güç kaybetmişti; etrafında daima birileri olmalıydı, yardıma ihtiyacı vardı. Otel odasında veya kiralayacağı odada yalnızlık çekmesin diye, bizimle kalma-*

---

[50] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[51] Daha fazla bilgi için bakınız: Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005

sını teklif ettim. Patriarh Evtimiy bulvarında yaşıyorduk, Aleksandrova hastanesinin yakınında. Lora'nın ölümünden, Yavorov'un intihar ettiği güne kadar olan bir senelik süre içerisinde, benim evimde geçirdiği bu üç hafta, belki de şairin en güzel en mutlu günleriydi. Dördüncü haftanın başında, Yavorov'u Lyuben Karavelov sokağındaki soğuk ve iç karartıcı odaya yerleştirdiler. Ertesi gün onu ziyaret ettiğimde, şairi-üzüntüden kararmış, odanın bir ucundan diğerine, kafeste sıkışmış bir hayvan gibi dolaşırken buldum. O günden sonra sıkıntı çemberi daralmaya başladı. Yavorov'un Viyana'daki en iyi göz doktoruna gidip tedavi olma girişimi sonuç vermedi, Dr. Sarafov'un kliniğinde mahkûm gibi yatması, "katil-şaire" karşı büyüyen toplumsal nefret ve kademeli olarak görme yetisinin yok olması… Ama yazan en çok üzen gelişmeler Lora'nın ölümünden onun sorumlu olduğu iftirası, canavarca ilerleyen hukuki süreç ve bitmeyen dava, arkadaşlarının ve hayranlarının kendisine sırt çevirmesidir. Ve tüm bunların sonucunda yaşamın finali kendiliğinden olgunlaştı ve ölüm geldi – Yavorov'un tek tesellisi."[52]

Lora'nın ani ölümüne dayanamayan Yavorov kaderin üstesinden gelememiş, büyük aşkının ölümünden kendisini sorumlu tutarak silahla kendini öldürmeye çalışırken kör kalmış ve ancak 29 Ekim 1914 tarihinde bu kez büyük dozda zehir içerek ve tekrar tabancayla intihar ederek hayatını sonlandırmıştır. Eşinin ölümünden yaklaşık bir yıl sonra Yavorov çok özlediği ve çok sevdiği Lora ile öbür dünyada buluşmuştur. Şairin trajik sonunun nedenlerini aydınlatmak ve toplumsal hakaretleri ortadan kaldırmak için, Yavorov'un arkadaşları, vasiyetini ve son mektuplarını basına sunmuşlardır. Yavorov vasiyetinde şunları yazmıştır:[53]

"Annemin mezarı üzerine yemin ederim ki savcıya, karımın ölümü ile ilgili gerçeği ve sadece gerçeği söyledim. Karımın yanına gideceğim o mutlu gün geldiğinde ki ben o günü sabırsızlıkla bekleyeceğim, arkadaşlarımdan beni karımın yanına gömmelerini rica ediyorum. Benim mezarıma bir defne, onunkine de bir çınar[54] *diksinler."*

Lora'nın annesi Ekaterina Karavelova karşı çıksa da vasiyeti üzerine Yavorov eşi Lora'nın yanına gömülür. Edebiyat eleştirmeni Boyan Penev, Yavorov'u toprağa verirken yaptığı konuşmasında: "*Şu anda kimi kaybettiğimizin farkında değiliz. Ancak onlarca yıl geçtikten sonra Bulgarlar nasıl bir deha kaybettiklerini anlamış olacaklar*" der. Bugün Bulgar bilim uzmanları ve edebiyat çevrelerinde ise bitmeyen bir tartışma devam etmektedir: Yavorov mu Lora'yı, yoksa Lora mı Yavorov'u öldürdü?

---

[52] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[53] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[54] Çınar ağacına Bulgar dilinde Yavor denir.

3. Yavorov'un Trajik Sonu

"Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven" (Yavorov terk edilmiş ve aşağılanmış olarak yaşama veda ediyor) başlıklı yazısında İliana İvanova büyük şairin ölümü ile ilgili çok çarpıcı bir tespitte bulunmuştur:[55]

> *"1914 yılının, kasvetli bir sonbahar gününde Sofya sokaklarında korkunç bir haber yayılıyor- Yavorov intihar etmiş! Bu haber Sofya halkı için hem inanılmaz, hem de çok şaşırtıcı gelmiyor. Sadece bir sene önce devrimci şair, kısa, acı ve fırtınalarla dolu hayatının en büyük üzüntüsünü yaşıyor-sevdiği kadın Lora, gözleri önünde hayatına son veriyor, şair de kendisini şakağından vuruyor. Ölmüyor ama bilincini kaybediyor. Kansının ölümünden suçlanıyor, toplum tarafından dışlanıyor, arkadaşlarının büyük bir kısmı onu terk ediyor, parasız, büyük kaybı ile yıkılmış, Yavorov kendisi için tek çıkış noktasını buluyor - intihar ediyor. Şair gönüllü olarak onu reddeden hayatı terk ediyor, 103 sene önce."*

İliana İvanova'nın yazısından da anlaşıldığı gibi Yavorov son günlerini tam bir sefalet içinde geçiriyor. Elbise ve çamaşırlan eskimiş, üçüncü katta küçücük bir odada sokağa dahi çıkamayan, tek başına yaşayan biri oluyor. Fakir, acılı ve hüzünlü, akraba ve arkadaşlardan yoksun, yapayalnız, hasta ve mutsuz, yalnızlık ve çaresizlik, toplumsal dışlanmaya maruz kalma ve kör olup görememe, şiir ve kitap yazamama, Lora ve Mina ile yaşadığı dram, Yavorov'u ölüme götüren nedenlerin başında gelir.[56]

Edebiyat eleştirmeni Vladimir Vasilev, Yavorov'un en yakın arkadaşlarından biridir. Vasilev intihar sonrası şairin cansız bedenini bulanlardan biridir. Bu da onun hikâyesi:[57]

> *"Yavorov artık görmüyordu-yönünü bile zor tespit ediyordu, bastonla dokunarak yürüyordu, kara gözlüklerle, ona eşlik edecek arkadaş arayarak. İnsanlar onu terk etmişlerdi, onu ziyaret edenlere karşı da samimi bir minnettarlık gösteriyordu. Tabii gelen-gidenleri de çok azdı. Görme kaybı onun her şeyini elinden almıştı: hayatla bağı kopmuştu, insanlarla, dünyayla. Sanınm, görebilseydi veya az bir iyileşme olsaydı, o aramızda kalırdı, intihar etmezdi. Onu sadece kör olması kahretmiyordu. Fakirlik ve parasızlık, bir başkasına yük olma veya muhtaç olma düşüncesi. Yalnızlık da onun için çekilmezdi."*

İntihar etmesine az bir zaman kala 36 yaşındaki Yavorov arkadaşına şunu itiraf

---

[55] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[56] Daha fazla bilgi için bakınız: Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005

[57] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

edecektir:[58]

> *"Sevdiğin birini kaybetmek, kuşkusuz çok korkunçtur. Ölmek daha iyidir. Lora'nın ölümü ile benim ölümüm arasından seçme şansım olsaydı, benim ölmemi, onun ise yaşamasını seçerdim."*

Mihail Nedelçev "Fragmenti za Smırtta na Yavorov" ("Yavorov'un Ölümü ile İlgili Fragmanlar") başlıklı yazısında yazarın intihar etmesi ile ilgili çok ilginç bir görüş ortaya koymaktadır:[59]

> *"Yavorov'un intiharını, bir zayıflık, bir güçsüzlük gibi görmek, hayat koşullarına teslim olma, derin hayal kırıklığı gibi düşünmek gülünç ve saçma olurdu. Yavorov'un intiharı kaçınılmaz ve trajik bir devrim ayinidir. Şairin Makedonya'daki partizanlık döneminde kullandığı asi (haydut) kıyafetleri ile gömülme isteği romantik bir istek değil, bu üniforma bağımsızlık ve devrim mücadelelerine kendini adamış bir savaşçının ruhudur. Söylenenlere göre Yavorov'a o trajik günde tabancayı ve zehir karışımını kendi elleriyle teslim eden Todor Aleksandrov, yani VMORO (Makedonya ve Edirne Devrimci İç Harekâtı) örgütünün lideridir. Kanıtlanmış olmasa da bu söylenti dahi hayatını sürdüremez noktasına gelen bir dava arkadaşının son isteğini yerine getirmek için örgüt liderinin yapması gerektiği son yardım girişimi olarak algılanmalıdır. VMORO (Makedonya ve Edirne Devrimci İç Harekâtı) örgütünün yazılı olmayan kurallarına göre yaralı ve kan kaybeden kişi veya etrafı düşmanlarla sarılı ve esir düşme tehlikesiyle karşı karşıya gelen örgüt üyesi kendini öldürmek zorunda..."*

Lora'nın ölümünden sonra işsiz ve yoksul kalan Yavorov'u parasızlıktan ve çaresizlikten çok, arkadaşlarının ona güvenmemesi ve yardım eli uzatmaması, yakın dostlarının ona sırt çevirmeleri ve terk etmeleri üzmüştür. Sadece savaşta değil, gündelik hayatta da insanların yalnız, çaresiz, kimsesiz, düşmanlarla çevrili kalabileceğini gösteren bu durum, şairin özgür ruhunu düşmanlara teslim etmektense onurlu ölümü seçtiğine işarettir. Bazılarına göre Yavorov'un intiharı dayanılmaz acının ve Lora özleminin kaçınılmaz sonucudur; toplumun eleştirilerinden ve acımasız dedikodulardan kaçıştır; çaresiz ve duyarlı ama yorgun ve zayıf kişiliğinin ölümle kucaklaşmasıdır; bazılarına göre ise asi ruhlu devrimcinin kararlı gücüdür; her dava arkadaşından böylesine zor durumlarda beklenilen onurlu ve kararlı yaşam sonudur. *Peyo Yavorov'un ölmeden önce son dileklerinden biri de, partizanlık ve asilik günlerinde giydiği devrimci kıyafetlerle gömülmektir. "Madem ki Makedonya'da*

---

[58] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[59] Nedelçev, Mihail "Fragmenti za Smırtta na Yavorov", http://ebox.nbu.bg/, Nov Bılgarski Universitet, Sofya

ölmedim, bari ölmeye hazır olan biri gibi öleyim."[60] *Bu vasiyet dahi şairin duyarlı kalbinde aşk ile özgürlüğün, Lora ile devrimin, sevgi ile vatanseverliğin kol kola olduklarının küçük bir göstergesidir.*

Yavorov'un intihar günü, gazeteci Penço Kovaçev tarafından kaleme alınmıştır. Perşembe günü, 29 Ekim 1914 tarihinde Yavorov'un kardeşi Atanas okula gitmiş. Yalnız kalan Yavorov, yaşadığı kiralık evin sahibi onu rahatsız etmesin diye, önce odasının kapısını kilitlemiş. Bir bardak suyun içine toz zehri dökmüş ve suyu karıştırmış. Kardeşinin yatağına yatarak bardaktaki zehri hızlıca içmiş. Sonra da silahı ağzına sokarak patlatmış… Bir sene sonra muhabir Hristo Brızitsov, Yavorov'un ev sahibi Mançeva'nın anılarını yazmıştır:

> *"Şair kanlar içinde yatakta yatıyordu. Birkaç mektup bırakmıştı. Birinde bize verdiği rahatsızlıktan dolayı özür diliyordu. Canım benim! Sık sık bir şeylerden konuşuyorduk. Soruyorduk: Onun kalbine sahip biri nasıl devrimci olabilir. O da bize uzun uzun anlatıyordu: nasıl iyilikle düşmanı dost yapıyormuş; nasıl yaşlı, çocuk ve masumların öldürülmesine karşı çıkıyormuş; nasıl kandan tiksiniyormuş. Her sabah erken kalkarak sigarasını yakarak dava arkadaşlarına Lora'yı anlatıyormuş. Onu her gece rüyasında görüyormuş…"*[61]

Bulgar şiirinde simgeciliğin öncüsü olarak kabul edilen Yavorov çok genç yaşta, henüz 36 yaşında iken hayatını kaybetti. Fakat geride büyük bir manevi miras, yüzlerce yanıtsız soru, eşsiz bir kültürel tortu ve en önemlisi de binlerce kişinin gözyaşları içinde okuduğu zengin bir şiir mirası bıraktı. Bu şiir mirasında zıtlıkların, ikilemlerin, düşünce, duygu ve düşlemler arasında bazı çelişkilerin egemen olduğu yönündeki iddialar ne denli doğruysa; tüm karmaşıklığıyla, tüm hüzün ve sevinciyle geçmişte olduğu gibi bugün de Bulgaristan şiir tarihinin en duygulu, en içten, en güçlü şiirlerinden biri olduğu gerçeği de o ölçüde doğrudur. Bu nedenle her yıl 29 Ekim tarihinde bütün Bulgaristan halkı ve özellikle doğduğu Çırpan kenti büyük şairin ölüm yıl dönümünü özlem ve saygıyla anmaktadır.

4. Sonuç ve Değerlendirme: Yavorov'un Şiirinde Aşk ve Ölüm

Yavorov'un kişiliği ve karakteri değişken, karmaşık ve anlaşılmaz olduğundan dolayı bazen en yakınındaki kişiler dahi onu algılamada, anlayabilmede ve idrak etmede zorluk çekmişlerdir. Yavorov'un tutum ve davranışları, yazıları ve söylemleri hep beklenmedik ve gizemli olmuştur: bazen neşeli ve şakacı, bazen mutsuz, hüzünlü ve yalnız. Bazıları için Yavorov devrimci bir vatansever ve Bulgar kahramanıdır, bazıları için ise kadın düşkünü ve zayıf karakterli çaresiz bir adam. Aslında bu

---

[60] İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

[61] https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-lora-karavelova.39711.html

zayıf, uzun, esmer ve çekingen adamın hem kendisi hem de şiirleri sürprizlerle, ikilemlerle ve zıtlıklarla doludur.

Oksimoron, yani iki zıt anlamlı kelimeleri bir arada kullanması Yavorov'un şiirlerinde çok yaygındır. İyi ve kötü, güzel ve çirkin, şeytan ve melek, ışık ve karanlık, yaşam ve ölüm, temiz ve kirli, aşk ve günah, mutluluk ve ıstırap hep kol koladırlar Yavorov'un şiirlerinde. Cevaplanmamış sorularla dolu bir geçmiş, aşk ve ihanet, umut ve hayal kırıklığı, sevinç ve gözyaşı, sevgi ve acı, gizem ve soru işaretleriyle dolu bir mirastır Yavorov'un kısa hayatı. Tüm bunların sonucunda farklı edebiyat uzmanlarının onu farklı algılamaları ve farklı tanımlamaları doğaldır: "Bulgar edebiyatının dehası", "aşk şiirinin ustası", "acıların ve trajedinin şairi", "mistik ve melankolik şair" bu gizemli yazara verilen yakıştırmalardan sadece bazılarıdır. Yavorov kişiliğini ve karakterini şekillendiren etkenleri kendi genlerinde, kendi köklerinde aramakta ve kendisini şöyle tanımlamaktadır: "*Huysuzluğumu ve hırçınlığımı, neşeli ve espirili ruhumu babamdan, halk türkülerine ve şiirlere olan sevgimi, özgüvenimi, içtenliğimi ve samimiyetimi annemden almışım.*"[62]

Peyo Yavorov her şeyden önce çok yetenekli ve çok yönlü bir yazardır. "Hayduşki Pesni", "Zatoçenitsi" ve "Armentsi" başlıklı şiirleri Yavorov'un vatansever ve devrimci ruhunu yansıtırken, "Stihotvoreniya", "Bezpıtitsi" ve "Podir Senkite na oblatsite" başlıklı kitapları onu Bulgaristan'ın en iyi şairleri arasında yer almasını sağlamış yüce aşk eserleridir. 1910 yılında yazdığı "V Polite na Vitoşa" ve 1912'de bitirdiği "Kogato Grım Udarı, Kak Ehoto Zaglıhva" tiyatro oyunları, onun çok yönlü yazarlık yeteneğini kanıtlamaktadırlar.[63]

Peyo Yavorov, Bulgaristan'ın yetiştirdiği en lirik ve aynı zamanda en trajik şairidir. Onun dünyası bazen nazik ve romantik, bazen üzgün ve küskün, bazen yırtıcı ve tutkulu, bazen isyankâr ve devrimci, bazen kederli ve ölümcüldür. Yavorov'un hem hayatı hem de eserlerinde hüzünlü aşkın acısı, yalnızlığın haykırışı, haydut kimliğinin isyanı, umutsuz bireyin arayışı, çaresizliğin yakarışı ve ölüme giden yolun kaçınılmazlığı iç içe girmiş ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaktadırlar. Onun içinde zıt kutuplarda "iki müthiş göz", "tutku ve sıkıntı", "müzik ve pırıltı"[64], "gerçek ve hayaller" insanlık dışı bir yalnızlık ile savaşıyor. Yavorov'un hayatı fırtınalı bir okyanusa benziyor; bu okyanusun içinde bir sevgi damlası ve kısacık romantik bir an, yaşam mücadelesini kazanıp var olmaya çalışıyorlar. Aşka tutsak olan şairin, gerçek ile düşler, sevinç ile acı, beklenti ile korku arasındaki savaşı en iyi anlattığı şiirlerin başında "Sreşta" (Karşılaşma) gelir:

---

62 Radinska, Valentina "Poetıt i Smırtta", http://chirpan.start.bg

63 Bu eserlerin edebi analizi için bakınız: Tsaneva, M., Karanfilov, E., Jeçev, T., İgov, S, Kolarov, S., Tsvetkov İ., Gyorova, S., "Literatura za 10. Klas na Edinno Sredno Politehniçesko Uçilişte", İzdatelstvo Narodna Prosveta, Sofya, 1986, s. 115-131

64 Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Dve Hubavi Oçi" ("İki Müthiş Göz"e) atıfta bulunuyor.

Karşılaşma[65]

Garip geliyor - karşımda duruyorsun sen,
Susamışım - bakıyorum, tutsağım senden,
Korkuyorum ben - benim için aldığın nefesten,
Karanlık, karanlık akıyor sanki aydınlık günden.

Acıdan bağırabilirdim - hızla uçuyor zaman,
Dehşetten bağırabilirdim - uzaklaşıyorsun, aman:
Rüyada gerçekleşiyor rüya - uçuyor an ve an,
Gerçekleşmiş düşler dönmezler hiçbir zaman.

Yavorov'un şiirlerinde aşk bazen derin özlem ve geri adımdır ("garip geliyor – karşımda duruyorsun sen")[66], bazen aşk üzüntü ve sarhoşluktur ("susamışım – bakıyorum, tutsağım senden")[67], bazen aşk, hüzünlü bir önsezidir ("Korkuyorum ben - benim için aldığın nefesten")[68], bazen ise aşk karışıklık ve belirsizliktir ("Karanlık, karanlık akıyor sanki aydınlık günden")[69]. Yavorov'a göre zorluk ve ıstıraplara rağmen, keder ve acıya rağmen aşk bir armağandır. Aşk, insanın bütün dünyasını alt üst eden, kişiliğin ruhsal arındırılmasını sağlayan, yaşamak ve ölmek için en iyi nedendir.

Yavorov'un eserlerinde aşk, saf ve çocuksudur, yüce ve kutsaldır, çok güçlü ve ölümsüzdür, acı ve ıstıraptır. Aşk, tarih ve mekânın dışında, her yerde, her zaman dilimindedir. Ama daha önemlisi, o her şeyden daha güçlüdür, acıdan bile, ölümden bile. Çünkü sadece aşk ölümü yenebilir. Yavorov'un eserlerinde aşkın yüzü "iki müthiş gözün" içinde bir mucizedir ve bu sihirli an sadece "çocuğun ruhunda"[70] doğabilir. Bu mucize, bu olağanüstü sihir, hem özlem, yakarış, müzik ve çağrı doğurur, hem de aşkı kutsal ve mükemmel bir sonsuzluğa dönüştürür. Bu kusurlu ve günahkâr dünyada kirletilmemiş, lekelenmemiş ak pak, tertemiz, bebek kokulu, bembeyaz bir aşk. Bu nedenle Yavorov'un eserlerinde aşkın rengi beyazdır.

Yavorov'un eserlerinde aşk, düşlerdeki güzelliğin sonsuz arayışıdır; gerçek ve hayallerin rüyalardaki haykırışıdır; melek ile şeytanın savaşıdır; umut ve isteklerin arayışıdır. O umut, varlığın ve yaşamın üstesinden gelmek için, acı ve hayal kırıklığının üstesinden gelmek için bir amansız mücadeledir, tükenmeyen bir arayıştır. Ama aşk aynı zamanda şüphe kaynağıdır, kıskançlık kaynağıdır, saflığını kaybetme korkusu ve onun yarattığı rüyayı kirletme korkusudur. Yavorov'un eserlerinde aşk, kutsal bir aydınlanmadır, ruhani bir temizlenmedir, melekler kadar masum beyazlar

---

[65] "Karşılaşma" şiirinin Bulgarcadan Türkçe 'ye tercümesini Emin Atasoy yapmıştır.

[66] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Sreşta" ("Karşılaşma"ya) atıfta bulunuyor.

[67] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Sreşta" ("Karşılaşma"ya) atıfta bulunuyor.

[68] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Sreşta" ("Karşılaşma"ya) atıfta bulunuyor.

[69] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Sreşta" ("Karşılaşma"ya) atıfta bulunuyor.

[70] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Dve Hubavi Oçi" ("İki Müthiş Göz"e) atıfta bulunuyor.

içinde bir peridir. O bazen "hava kadar yumuşak" ve "sessiz sevinç" getiriyor[71], bazen kalbimizi ölüme karanlık gibi teslim ediyor. Büyük ozanın şiirlerinde lirik kahraman bazen ümitsizce sesleniyor, bazen tutsak gibi yalvarıyor, bazen çaresiz ve yalnız bekliyor, bazen masum güzelliği taparcasına izliyor. O artık tutsaktır. Onun ruhundaki duygular ve umutlar, rüya görür gibi bir hayranlık ile başlar, uzun bir bekleyişle devam eder, sonrasında ise kutsal bir tapınmaya dönüşür. Çaresiz bir yalvarışa, acıklı bir haykırışa dönüşür.

Yavorov'un eserindeki lirik kahraman, acı sayesinde kendini tanır, gerçeği bulur, hakikate ulaşır. Bu acı, hem kargaşaya ve ümitsizliğe neden olur, hem kaygı ve hüzün doğurur, hem de yanıtsız sorulara gebe olur. Şairin önsezisinden geçip evrimleşen aşk, hem beklenen mutlak ve trajik ölümdür, hem de ölümsüzlüğü arzulayan bir çırpınıştır. Bundan sonra mutluluk ve acı, gerçek ve düş, umut ve çaresizlik, kirlilik ve masumiyet, sevgi ve nefret, aşk ve ölüm ayrılmaz birer ikilemdir, adeta ruhun çelişkiler aynasıdır. Büyük ozanın şiirlerinde zıt arayışlar ve derin ikilemler, farklı retorik sorularla iç içe geçmiş durumdadırlar. Bu ikilemli dünyada, bazen "tutkular ve sıkıntılar" "utanç ve günahın peçesini atar" bazen ise "tutkular ve sıkıntılar" "utanç ve öfke peçesini atmaz".[72]

Yavorov'un şiirlerindeki aşk imgesi, duygu dolu ve sarsıcıdır, kutsal ve derindir, acı dolu ve trajiktir, ümitsiz ve hüzünlüdür. Ozanın şiirlerinde aşk, bazen kişisel ve tutkulu bir histir ("ben yaşamıyorum, ben yanıyorum")[73], bazen rahatsız edici bir önsezi olarak ("başka dünyadanım ben – sen suçlu değilsin")[74], bazen kesin bir durum tespiti olarak ("ölümcül yaralıdır benim ruhum, ölümüne, yaralı aşktan")[75], bazen ise doğaüstü, gerçek olmayan düş gibidir ("gözlerin yıldızlı gökler gibi")[76]. Yavorov'un şiirlerinde aşkı temsil eden kadının görüntüsü hem gerçek bir tasvir ("saçların adeta alacakaranlığın örtüsüdür")[77] hem de gerçek dışılığı içeren benzetmedir. O kadın, masum ve ateşli, nazik ve tutkulu, her şeyi tüketen, çelişkili ve yakıcı bir aşk kaynağıdır. Gerçek bir çizgiye sahip olan mutlak bir kadın ve aynı zamanda arzu edilen hayali bir varlık, gözlerinin kapağı altındaki düştür. Yavorov'un eserlerinde erkek ile kadını, aşk ile tutkuyu, istek ile arzuyu, gerçek ile hayali en iyi resmettiği şiirlerden birisi "Gölgeler" (Senki) şiiridir:

---

[71] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Obiçam Te" ("Seni Seviyorum"a) atıfta bulunuyor.

[72] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Dve Hubavi Oçi" ("İki Müthiş Göz"e) atıfta bulunuyor.

[73] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Dve Duşi" ("İki Ruh"a) atıfta bulunuyor.

[74] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Ne Si Vinovna Ti" ("Sen Suçlu Değilsin"e) atıfta bulunuyor.

[75] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Na Lora" ("Lora'ya") atıfta bulunuyor.

[76] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Ela" ("Gel"e) atıfta bulunuyor.

[77] Yavorov'un ünlü aşk şiiri "Ela" ("Gel"e) atıfta bulunuyor.

Gölgeler[78]

Derin gecede, görüyorum görüntülerini
iki gölgenin, ayakta, beyaz bir perde üzerinde.
Gecede iki gölge... Yalnız ve yüz yüze
Bir lamba yanıyor arkasında bu ekranın.
Yalnız ve delice arzulayan birbirlerini
birbirlerine can atan
orada, bir erkek gölgesi ve bir kadın.

Uzatmışlar başlarını acıyla birbirlerine
Bir şey var fakat engelleyen anlaşmalarını.
Fısıldaşıyorlar belki, nedir korktukları?
Boşuna uzanmış birbirlerine kolları:
Canlı arzularına karşın dokunamıyorlar
birbirlerine
karşı karşıya, yüz yüze, duruyorlar öylece.

Fısıldaşıyorlar belki ve belki eğilmişler
Haykırarak bile anlaşamayacaklar ama ...
gecede iki gölge, ayakta, önünde bir ışığın...
Anlaşamayacaklar, dokunamayacaklar
birbirlerine
Yalnız ve delice arzulayarak birbirlerini
Orada, bir erkek gölgesi ve bir kadın.

Yavorov şiirlerinde aşk, bireysel ve içsel bir yaşantı ya da evrensel bir insani duygu olarak görülür. Her iki durumda da aşk güçlüdür ve kişiyi gelişime ve kusursuzluğa götürür. Bu yol, umutsuzluktan, şüphecilikten, ateşli şehvetten, derin haz ve mutluluktan ve nihayetinde de hüzün ve acılardan geçer. Bu yol yüzlerce duygu ve anı ile doludur. Ama en önemlisi bu yol sadece iki kişi tarafından gidilebilir. Yavorov'daki aşk bu yolda, ölümle el ele yürümektedir. Çünkü o hayatın ta kendisidir: her ortamda her şeyi kapsamakta, doğum ile başlayıp ölüm ile bitmektedir. Aşk bir arzudur, ruhun derinliklerindeki isteklerden doğan, uyum ve mükemmelliğe yönelmiş, huzur ve güzelliğe doğru koşan ama gerçek dünyada asla ulaşılamayacak bir isteği öbür dünyada aramaktır.

Yavorov'un dünyasındaki aşk imgesi, kadının imajıyla ilgilidir. Onun kadın kahramanları, yalnızlık ile yabancılaşma arasındaki geçiş sınırında yaşamaktadır: Mina'ya duyduğu hayranlık ve nazik sevgiyle; Gabe'ye duyduğu özlem ve saygıyla; Lora'ya duyduğu yakıcı, kül edici ölümcül tutkuyla. Aşk ister fısıldıyor veya çığlık atıyor, ister dua ediyor veya inliyor olsun, sonuçta kişiyi mükemmelleştiriyor ve

[78] Peyo Yavorov'un yazmış olduğu "Gölgeler" (Senki) şiirinin Türkçeye tercümesini Ataol Behramoğlu yapmıştır. Bakınız: İnce, Özdemir&Behramoğlu, Ataol, "Çağdaş Bulgar Şiiri Antolojisi", Adam Yayınları, İstanbul, s. 25

arındırarak yüceltiyor. Yavorov'un hayatı güzelliğin ve sevginin tutsaklığıdır, beyaz saflığın ve çocuksu masumiyetin özlemidir, yakıcı bedenin tükenmeyen arzularıdır, melek ile şeytanın mücadelesidir, uyum ve mükemmelliğin bitmeyen arayışıdır... Devrim ile şiir, gerçek ile hayal, milliyetçilik ile romantizm, aşk ile ölüm arasındaki 36 yıllık kısacık hayatın volkan gibi patlayıp mum gibi eriyerek yok oluşudur...

Kaynakça

Atasoy, Ahmet Emin "1860'lardan Günümüze Bulgar Şiir Antolojisi", "Kliment Ohridski Üniversitesi" Yayınevi, Sofya, 2014

İgov, Svetlozar "İstoriya na Bılgarskata Literatura", İzdatelstvo "Siela", Sofya, 2002

İnce, Özdemir&Behramoğlu, Ataol, "Çağdaş Bulgar Şiiri Antolojisi", Adam Yayınları, İstanbul

İvanova, İliana, "Yavorov Napuska Jivota Ohulen i İzostaven", 29.10.2015, http://glasove.com/, Sofya

Kraleva, Snejina "Dokosvane do Dora Gabe", İzdatelstvo Oteçestven Front, Sofya, 1987

Nedelçev, Mihail "Problemıt za Avtobiografizma v Tvorçestvoto na Yavorov", "Sbornik Yavorov. Razdvoenniyat i Edinniyat", İzdatelstvo Nauka i İzkustvo, Sofya, 1980

Nedelçev, Mihail "Fragmenti za Smırtta na Yavorov", http://ebox.nbu.bg/; Nov Bılgarski Universitet, Sofya

Pamukov, Stefan, "Neizvestni Pisma na Lora", İzdatelstvo Hristo G. Danov, Sofya, 1982

Pamukov, Stefan, "Pismata na Mina", İzdatelstvo Hristo G. Danov, Sofya, 1984

Pamukov, Stefan, "Portretıte na Yavorov", İzdatelstvo Hristo G. Danov, Sofya, 1991

Penev, Boyan "Studii, Statii, Eseta" İzdatelstvo "Bılgarskı Pisatel", Sofya, 1985

Petrov, Zdravko "Zakonno i Nezakonno Rodeni Umove", Voenno İzdatestvo, Sofya, 1976

Peyçeva, Kalina Miçeva, "Biografii na Bılgarskı Pisateli", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya, 2005

Radinska, Valentina "Poetıt i Smırtta", http://chirpan.start.bg

Sarandev, İvan "Reçnik po Bılgarska Literatura II Çast", İzdatelska Kışta "Hermes", Plovdiv, 2000

Sokratova, Asya "Hronika na Edna Samoubiystvenna Lyubov", 15.06.2017, https://bulgarianhistory.org/, Sofya

Stoilova, Ganka Naydenova "Lora-Yavorov. Pisma i Dokumenti", İzdatelstvo Narodna Mladej, Sofya, 1983

Stoilova, Ganka Naydenova "P. K. Yavorov. Pıtyat Kım Dramata", İzdatelstvo Nauka i İzkustvo, Sofya, 1962

Stoilova, Ganka Naydenova, "P. K. Yavorov. Letopis za Jivota i Tvorçestvoto Mu", Vtoro Preraboteno İzdanie na BAN, Sofya, 1986

Stoyanova, Stilyana "Dora Gabe i Yavorov – İstoriyata na Edna Lyubov", spisanie.to, 21. 12. 2010, Sofya

Tsaneva, M., Karanfilov, E., Jeçev, T., İgov, S, Kolarov, S., Tsvetkov İ., Gyorova, S., "Literatura za 10. Klas na Edinno Sredno Politehniçesko Uçilişte", İzdatelstvo Narodna Prosveta, Sofya, 1986

Veliçkov, Petır "Lyubovnite Aferi na Yavorov", E-vestnik.bg, 05. 02. 2011, Sofya

Yavorov, Peyo K., "Bılgarska Klasika: Peyo Yavorov – İzbrani Tvorbi", İzdatelstvo Soft Pres, Sofya, 2016

Yavorov, Peyo K., "İzbrani Stihotvoreniya – Peyo Yavorov", İzdatelstvo Pan, Sofya, 2004
Yavorov, Peyo K., "Sıbrani Sıçineniya v Pet Toma", Pod Redaktsiyata na Knstyo Kuyumdjiev, İzdatelstvo "Bılgarskı Pisatel", Sofya, 1977
Yavorov, Peyo K., "Stihotvoreniya. V Polite na Vitoşa", İzdatelstvo Damyan Yakov, Sofya. 2015
Yavorov, Peyo K., "Yavorov za Tsyal Jivot", İzdatelstvo Aleksandrov Dizayn, Sofya, 2008

Elektronik Kaynaklar

http://glasove.com/categories/izgubenata-bylgariya/news/yavorov-napuska-zhivota-ohulen-i-izostaven
https://bulgarianhistory.org/peio-qvorov/
https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-lora-karavelova.39711.html
https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-mina-todorova.39619.html
https://woman.hotnews.bg/seks-i-vruzki/lyubovta-na-izvestnite-yavorov-i-dora-gabe.39478.html
https://petel.bg/Zagadkata-na-veka--YAvorov--ubiets-ili-zhertva-na-Lora-__86848
http://www.slovo.bg/showbio.php3?ID=130
http://ebox.nbu.bg/novabalgaristika15/view_lesson.php?id=3
http://liternet.bg/publish/bdakova/lora_iavorov.htm
http://bibliosphere.eu/?p=1177
https://bulgarianhistory.org/hronika-na-edna-samoubiistvena-lubov/
http://www.slovo.bg/showauthor.php3?ID=130&LangID=1
http://liternet.bg/library/bl/ia/piav.htm
http://www.javorovhouse.info/?cid=25&bId=11#focus
https://www.book.store.bg/c/p-pc/id-94/knigi-ot-pejo-iavorov.html
http://bnr.bg/tr/post/100288730/ben-bir-vurulmus-kusum-peyo-yavorovun-dogumunun-136yili



Şair Peyo Yavorov



Yavorov ve eşi Lora



Solda Mina sağda Lora ortada Yavorov





Yavorov ve Dora Gabe



Lora Karavelova



Dora Gabe

IX. BÖLÜM:
SİYASET FELSEFESİNDE
YAŞAM VE ÖLÜM

1. SİYASET FELSEFESİNDE YAŞAM VE ÖLÜM



İnsan denen yaratık, -eğer varsa- Tanrı'nın aksine ölümlüdür; veya filozoflar gib konuşacak olursak, zaman ve mekanla sınırlı, "sonlu bir varlık"tır. Fakat hayvanlardan farklı olarak, sınırlarının bilincinde olan tek varlıktır. İnsan öleceğini bilir ve yakınlarının, sevdiklerinin de öleceklerini bilir. Öyleyse insan, a priori kaygı veren hatta saçma ve dayanılmaz olan bu durumu sorgulamaktan kaçamaz. Ve elbette bu yüzden, ona "kurtuluş", "selamet" vaat eden dinlere başvurur önce (...) Ölüm hayatın bağrındadır. (Ferry, 2011: 2)

IRMAK GÜNGÖR[1]

Ölümlü olduğunu bilmek, mümkün anlardan birisinde kaçınılmaz olarak şimdiye dek bildiğin dünyadan, şimdiye dek bildiğimiz kadarıyla dönüş imkânı asla olmadan göç etmek, üstüne üstlük geride bırakılan dünyanın o sonsuz döngü içerisinde sürüp gideceğine inanarak gitmek... Son derece zorlu ve ürkütücü bir bekleyiş. Yine de iyi ki savunma mekanizmaları var, hatta iyi ki Aydınlanmacılar yanılıyorlardı, iyi ki salt bilinç varlığı değildi insan. Başka türlü nasıl başa çıkılabilirdi ki? İlkel dönemde ilk kez ölümün herkes için zorunlu ve ölümsüzlüğün sadece tanrılara özgü olduğu keşfedildiğinden beri herhalde yaşama en çok sinen meselelerden birisi olmuştur ölüm, fakat o yaşama bir kaygı olarak siner çoğunlukla. Herkes bu yazgıyı sakin ve bilgece kabullenecek kadar olgun, böyle basiretli ve kudretli olamazdı... Sanırız ölüm bilinci gerçekten de insan türünün ayırt edici bir özelliği olmalı, ilerleyen satırlarda tanıklığına başvuracağımız düşünürler ve tarihin genel gidişatı, ken-

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Elemanı

disinin tam zıttı da olsa yaşamın, "ölüm" fikriyle belirlendiğini gösteriyor. Bu başlıkta "yaşam" ve "ölüm" fikirlerinin siyaset felsefesindeki yerini ya da bu fikirlerin siyaset felsefesinin ve düşüncesinin serüveninde nasıl bir yer tuttuğunu, nasıl anlaşıldıklarını ortaya koymayı deneyeceğiz.

Ölüm fikrinin, sadece kültür ve günlük yaşamda değil, politik kurumlarımızdan sanata kadar her alanda eşlik edici hatta belirleyici bir nosyon olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Ölümün kendisi asla ikinci kez deneyimlenemeyecek olan bir son, yani bildiğimiz anlamıyla yaşamın tam karşıtı olarak son olsa da, yaşamın kendisine son derece içkin bir güç olarak eşlik de eder. Böyle güçlü bir motivasyonun, elbette düşünsel her alanda da karşılıkları vardır. Söz gelimi ölümden kaçma son derece primitif hatta ilkel bir arzu gibi görünse de, insanın, tür olarak kendisini diğerlerinden ayırması hatta bazen aşmasını sağlayan çokça gelişmeye de kaynaklık etmiştir. İnsanın bilme ve ilerleme arzusunun, birçok teknik buluşun, bununla birlikte uzlaşımı ve birlikte yaşamayı telkin eden toplumsal eğilimin; dolayısıyla bilimdeki ilerleyişin ve medeni kurumlarda yaşanan görece "ileri" hareketin bu ilkel ve doğal "ölüm korkusu"na çok şey borçlu olduğu açıktır.

Mesele "yaşam ve ölüm" olduğunda, bir "ölüm kalım savaşı"nın söz konusu olduğu siyasi hayatla son derece ilişkili bir gündemimiz olduğu söylenebilir. Zira ölmek ya da yaşayabilmek, sadece kaderin bir cilvesi olarak değil, insan eliyle de sağlanabilen ya da engellenebilen şeyler olabilir. Peki, ölmek ve yaşamak derken, siyaset felsefesinin kavramsal çerçevesi içerisinden konuşacaksak, tam olarak neyi anlarız? Söz gelimi ölüm, öte dünya inancı olan bir din adamı için başka bir şeylerin başlangıcı demek oluyor yani nefes alıp vermenin durmasından daha fazlasını ifade ediyorsa, siyaset geleneği içerisinde ve filozoflar tarafından genel olarak ölmek ve yaşamak nasıl anlaşılmışlardır? Bu kavramların esas mahiyetlerinin ve çeşitli dönemlerde hangi türden birer motivasyon kaynakları olduklarının ortaya konması bu bölümün araştırdığı ilk sorular olacaktır.

Batı felsefe tarihini kendilerine dönerek okumaya başladığımız antik Yunanlılar için ölüm, mutlak bir son ya da modernler için olduğu kadar korkutucu bir fikir olmasa da, "ölümsüzlük arzusu"nun, son derece önemli bir motivasyon kaynağı olduğu ifade edilebilir. Ölümsüzlük ise "zaman içinde kalım olmaktır; bu yeryüzü üzerinde ve bu dünya içinde, Yunanlıların anlayışına göre doğaya ve Olimpos'un tanrılarına tanınmış, fani olmayan hayattır." (Arendt, 2009: 51) Antik kahramanlık ve düşüncenin antikitedeki bu yönlü gelişimi, yani tam da ortaya ebedi işler koyma durumu, bu durumun en önemli göstergesidir. Onlar için "ölümlülerin görevi ve gizil büyüklükleri, var olmalarını hak ettirecek, sonsuzluk içinde hiç olmazsa bir ölçüde kendilerini evlerinde duyumsayacakları bir şeyler –işler, edimler, sözler- ortaya koyabilme yetenekleridir." (Arendt, 2009: 52) Çünkü ölümlülerin, ölümsüz dünyada kendilerine yer bulmalarını sağlayacak olan ve ebediyette hayatta kalma şansı olup sahibini bu yaşama taşıyacak olan bu işlerdir. Ölümsüz bir nam, fani işlere yeğleyenler de gerçek anlamda insandırlar. Çünkü onlar, tanrılara benzemeye çalışarak,

insanın ulvi etkinlikleriyle uğraşmaktadırlar. Yaşam ve yaşamak kelimeleri ise, salt hayatta kalmaktan yani modern içeriklerinden son derece farklı kavranırlar.

Antik ve modernler için "yaşam" ile "ölüm"ün anlamlarının tamamen olmasa da farklı olduğunu ilerleyen satırlarda, siyaset felsefesindeki izdüşümü yoluyla göreceğiz. Bir siyaset filozofu olarak Aristoteles'in tanıklığı bu minvalde son derece anlamlı olacaktır. Aristoteles'in siyaset teorisi, en iyi *polis*'in özelliklerini ve mahiyetini ortaya koyar. *Polis*'in ayırt edici özelliği hayatta kalmayı sağlıyor olması, mensubu yurttaşlar için yaşamı mümkün kılıyor olması değil; yurttaşların erdemli yaşamı için gerekli koşulları sağlıyor olmasından gelir. İşte bu kavrayış, gerçek insani özün aktüel hale gelişi bir *polis* içinde yaşayan yurttaşta olduğu için, yaşamın anlamının da hayatta kalmaktan daha fazlasıyla ilgili olduğunu gösterir.

Aristoteles'in politik kavrayışının, genel olarak üç temel önermeye dayandığı söylenebilir: (1) "İnsan" politik hayvandır (*zoon politikon*), (2) *polis*[2], doğası gereği bireyi önceler, (3) "devlet" ya da *polis* doğal bir birliktir. Bu önermeler üzerine kurduğu politik felsefesinde Aristoteles, *polis* yani siyasi birliğin, insanın insana uygun bir yaşam sürmesinin koşulu olan birlik olduğu sonucuna varacaktır. Aristoteles'in bu "politik doğalcılığına" (Abramson, 2014: 136) göre insan temel olarak "düşünen hayvan" (*zoon logon*) olmaktan çok "politik hayvan"dır (*zoon politikon*). Hatta Arendt'in vurguladığı biçimiyle, insan tanımının modern dönemde dönüşeceği biçimiyle "toplumsal hayvan" (*animal socialis*) ile "politik hayvan" arasında da bir fark vardır ve Aristoteles insanı özellikle *zoon politikon* olarak belirler. *Logos*, hem konuşma hem de akıl anlamlarını içererek, yani sadece ses çıkartma değil anlamlı-akıllı konuşma anlamına da gelerek sadece insana özgü bir kapasiteyi ifade etmektedir. (Aristotle, 1253a8-19) Ayrıca insan sezgisel akıl olan *nous*'tan da pay alarak diğer canlıların üzerine yükselir. (Aristoteles, 414b-15) İşte insan, tam da *logos* sayesinde, anlamlı, akla dayanan söz söyleyebilen ve böylelikle adil ile adil olmayanı ayırt edebilen yegâne varlıktır ve doğası gereği politik hayvandır. (Aristotle, 1253a2) İnsan doğası, pratik (politik) veya teorik olsun, rasyonel aktiviteye dayanır. (Anagnostopoulos, 2009: 517) İnsan hem kendisine yetecek bir varlık olmadığı, yani eksikli olduğundan, hem de biyolojik ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra diğer canlıları aşan yanıyla "erdem"e yönelen varlık olmak bakımından bir topluluk içerisinde yaşamak zorundadır. İnsanı insan yapan bu politik yanıdır. Şans eseri değil ama doğası gereği devletsiz -sitenin dışında- olan, insanlıktan aşağı ya da üstündür. (Aristotle, 1253a-5) "Toplum içerisinde yaşayamayan ya da kendisine yeter olduğu için toplum içerisinde yaşamaya ihtiyacı olmayan kişi ya bir canavar ya da tanrı

---

[2] Kimi zaman dilimize devlet diye çevrilse de Aristoteles aslında özel bir politik birlik olarak polis'ten yani siteden söz eder. "Bizim 'devlet' sözcüğüyle karşıladığımız, 'site'den başka bir şey değildir. Yunan site hayatının altın çağının sonlarında bulunduğu ve Philippos ve İskender'le yakın ilişki içinde olduğu halde Aristoteles'in politik hayatın yalnızca kendi zamanına uygun düşen en yüksek formu olarak gördüğü, imparatorluk değil siteydi." (Ross, 2002: 36)

olmalıdır." (Aristotle, 1253a-25) Dolayısıyla insan, söz söylemeye ehil olmak bakımından, doğası gereği politik hayvandır ve bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır.

"Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, *oikos*'un sınırları içinde utançla saklanırken, *polis* onur kazanabilen serbest bir alan sunar... Aristoteles'in bir katalog halinde derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir." (Habermas, 2010: 61) Aristoteles, devletin ya da *polis*in, insan olmanın koşulu olduğunu söylerken tam da bu noktaya dayanmakta ve devletinin özelliklerini orijinal bir biçimde savunmaktadır. İnsan, yalnızca kamusal alan içerisinde, eşitleriyle ilişki kurmak (*homoioi*) koşuluyla doğru anlamda insan olur. İnsanın bu *logos*tan gelen ontolojik *zoon politikon* olmaklığı, kimi erdemlerin sadece ve sadece diğerleriyle ilişki içerisinde gerçekleştirilebileceği hususunda da doğrulanmaktadır. Aristoteles, yardımseverlik ve cömertlik gibi erdemlerin yalnızca özel mülkiyetin hüküm sürdüğü ve mutlak eşitliğin reddedilerek sadece eşitlere eşit davranılan bir kamusal ortamda gerçekleştirilebilir olduğunu belirtir. Bununla o, hem insani erdemlerin kamusallıkla koşulluluğunu kurmakta, hem de Platon'un *Devlet*'ine karşı çıkışının en orijinal argümanını ortaya koymaktadır.

Polis, kendisinden daha küçük bir birim olarak köylerden ve bunlar da yapıtaşı olarak ailelerden meydana gelmektedir. Bu analiz yöntemi Aristoteles'in "polis doğal bir birliktir" şeklindeki önermesini doğrular. Çünkü en temelde "aile" denen birlik, doğal olarak, tam da doğadan gelen üreme, neslin devamını sürdürme isteğiyle oluşmuştur. (Aristotle, 1252a25- 1252b30) Köyler ise, yine insanın eksikli doğasından kaynaklanan kendi kendine yetememe durumu sebebiyle kurulur çünkü yaşamın sürdürülmesi için yapılması zorunlu işlerin altından kalkmak ancak topluca hareket etmek ve topluluğun birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermede yardımlaşmasıyla olur. Fakat insan, yukarıda da belirtildiği üzere logosa, yani hayvanlarda da bulunan bu salt ihtiyaca dayalı "bir arada yaşama" durumunu aşan bir yana sahiptir. Böylelikle köyde başarılan "hayatta kalma" amacının, yerini artık "iyi yaşam"a bırakmasıyla polis kurulur. Polis, insan için, yalnızca yaşama amacıyla değil, hayatı yaşamaya değer kılmak için vardır. "Öyleyse şunu teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir." (Aristotle, 1281a1-5) Dolayısıyla "iyi yaşam"ın kurulması yani eudaimonianın gerçekleştirilmesi, hem polisin kendisi için var olduğu doğal telosu, hem de "politikanın asli sorusu"nu teşkil eder. Dolayısıyla Aristoteles için ve Aristoteles'in tanıklığında antiklerin genel kavrayışına göre yaşam, hayatta kalmaktan fazlası, insani öze uygun olarak iyi yaşamak, erdemli yaşamaktır. Bu yüzden salt hayatta kalmayı sağlayan köyden farklı olarak siyasi birliğin yöneldiği amaç iyi yaşamdır.

Modern döneme geldiğimizde ise iyi yaşamı kasteden insana özgü yaşam fikrinin, yerini salt "yaşam"a bıraktığına, yani hayatta kalmanın, insan yaşamı kavrayışının içini doldurmaya yettiğine tanıklık ederiz. Esas siyasi birlik biçimi olarak devlet, antik dönemin aksine modern dünyada yurttaşların salt yaşamını yani hayatta

kalmalarını garanti altına alan esas ve öncelikli görevi bu olan, dahası varlık koşulu bu olan bir topluluk biçimi olacaktır. İşte bu yüzden Hobbes'un "devlet"inin Aristoteles için "köy"e benzer bir şeye karşılık geleceğini ifade etmek yanlış olmaz. Aristoteles Hobbes'un teorisini kendi döneminde dinleseydi, bu birliğin siyasi bir birlik olmadığını daha çok bir köy niteliği taşıdığını iddia ederdi ve nihayetinde bu birlik biçimi ona hiç de "insani", "insana özgü" gelmezdi. Fakat bu kesinlikle teknik bir siyasi ayrım değil, altta yatan "insan" ve "yaşam" anlayışlarına dayanıp, içerisinde bulunulan toplumsal formasyonla koşullu bir kavrayış farklılığıdır. Çünkü ona göre insanın ayırt edici özelliği, yaşamla kurduğu bu ilişkide ortaya çıkar.

Modern dönem içerisinde ele alınacak bir politik düşünce söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken en önemli birkaç husus, (1) özgürlük ve eşitliğin, adaletin kendisi olmadan düşünülemez içerimleri olarak kabul edilmesi; (2) devletin, meşruiyetini tanrıdan değil insan aklından alması yani yapay bir varlık olması; (3) ahlak ile politika arasındaki ilişkinin zorunlu bir karakteri olmaması, hatta ahlakın, ayrı bir alan olarak politik teoriden dışlanmasıdır. Machiavelli'nin düşüncesinin ifade ettiği dönüşüm, bildiğimiz gibi onu modern siyaset kavrayışının ilk temsilcisi olarak okumaya izin verir.

Niccolo Machiavelli'nin düşüncesi, politika ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda, muhtemelen başka kimsede olmadığı kadar keskin bir kopuşu ifade etmektedir. Erken modern olarak nitelendirebileceğimiz düşünür, Prens başlıklı eserinde, "salt devletin varlığını sürdürme" amacı peşinde prensin izlemesi gereken öğütlerini ortaya koymaktadır. Yalnız bu öğütler, ahlakı göz önünde bulundurmaktan, "erdemlere" uygun olmaktan öylesine uzaktır ki, metnin tamamını, ahlakın politikanın dışına itilişinin manifestosu olarak nitelendirmek mümkündür.

> Machiavelli, bu eserinde, monarkomaklar tarafından dile getirilen onca itiraza hiç tereddüt etmeden sırt çevirmiş ve yeni siyasi iktidarın (hükümdarın) ahlakla sınırlandırılamayan icra yeteneğine övgüler yağdırmıştır. Hükümdar, İtalya'nın dağınık siyasi durumunu toparlamak için katkı sunmaya hevesli bir öğütname, dolayısıyla hayal ve umutla beslenen bir çeşit dava ya da savunmadır (Yelkenci, 2012: 21).

Yukarıda kısaca ele aldığımız üzere Sokratik dönemde "ahlak" ve "ideal olan"dan ayrı düşünülemez olan bu etkinlik, Machiavelli'nin elinde, devletin varlığını sürdürmek uğruna her aracın seferber edildiği ve insanların "rasyonel varlık olarak sahip oldukları ahlaka" herhangi bir hesap borcu olmayan "teknik" bir mesele haline gelmiştir. Bir kuvvet yoğunlaşması, merkezi iktidar olarak modern devlet fikrinin ilk ışıklarını bize, en soğuk biçimiyle gösteren Machiavellidir. Bu soğukluğu Machiavelli'nin adını, hep pejoratif anlamıyla kullanılan bir sıfat haline getirmiştir. Çünkü "Makyavelci olmak ilkesiz, düzenbaz, entrikacı, dalavereci olmak, ahlaki kaygıları bir tarafa bırakıp hedefe kilitlenen bir kişi olmak" demektir. Bu tavrın başarısı ya da doğruluğu, tartışmamızın sınırlarını aşsa da, Machiavelli'nin soğukkanlı tespitlerle

örülü, "olan"dan hareket eden "bilimsel" tavnnın, onu, hala güncel ve bir müddet daha güncel kalacak eşi bulunmaz bir teorisyen yaptığı kesindir. Tam da bu tavrı sebebiyle Machiavelli, siyaset biliminin de kurucusu kabul edilir.

Machiavelli'yle giderek belirgin hale gelen bu kırılma, sonraki yüzyılda yazan ve yine politika felsefesinin en önemli isimlerinden birisi olan Hobbes tarafından sahiplenilecektir. Fakat Hobbes, Machiavelli'nin "hesap vermeksizin" ortaya koyduğu "gerçekçi" ilkelerini sahiplenmekle birlikte, "temellendirme" kaygısı da taşımaktadır. Hobbes'un düşüncesiyle değiştiğine şahitlik ettiğimiz en önemli unsurlardan birisi, teorideki bu "meşruiyet" kaygısıdır. Klasiklerde ve Ortaçağ'da doğal kabul edilen ve temelini tanrıda bulan devlet, Machiavelli'de bir kuvvet yoğunlaşması olarak karşımıza çıkar fakat Machiavelli, egemenliğin meşruiyeti sorusuyla açıkça ilgilenmez. Eş deyişle Machiavelli'nin, egemenliğin meşruiyetini temellendirmek gibi bir kaygısı olmamıştır. Fakat Hobbes ile birlikte, modern dönemde felsefenin her alanında sonsuz bir ilgiyle karşılanan "temellendirme" probleminin, politik teorinin de asli unsurunu teşkil ettiğini fark ederiz. İşte felsefede, "sözleşmeci" geleneğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak "doğal durum" tartışmaları ortaya koyan bu eğilim, temellendirme çabasının bir ürünüdür.

Toplumsal statülerin törpülenerek giderek belirsizleştiği, evrensel "insan" anlayışının doğduğu bu tarihsel dönemde Hobbes "insanlar doğuştan eşittir" düşüncesini felsefesinin temeline koymuştur. Bu düşünceye göre, insanlar doğuştan eşittir ve bunlar kimi potansiyelleri bakımından birbirlerinden üstün gibi görünseler de, eninde sonunda genel olarak birini diğerinden üstün kılacak kadar büyük farklılıklara sahip değildirler. Hobbes'a göre aslında insanlar birbirlerini öldürebilecek kadar eşittir; dolayısıyla bunlar arasındaki eşitsizlik de doğal değildir, medeni hukukla ilgilidir yani sivil toplum ve onun yasaları tarafından yaratılmıştır. Bu eşit, yani birbirine gücü yeten insanların farklı ve en nihayetinde çatışacak olan arzuları, çıkarları vardır. Böyle bir eşitlik durumunda ise, insanlarda doğacak olan temel duygu "güvensizlik"tir. Eşitlik zemininde herkesin birbirini alt etme imkânının olduğu bu güvensizlik durumu, giderek bir savaş durumuna dönüşecektir. Dolayısıyla Hobbes'a göre "Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir" (Hobbes, 2005: 101).

Hobbes bu savaş durumu için insan doğasını suçlayamayacağımızı ifade eder. Çünkü insanların fiziksel refleksleri ile zihinsel durumu kendini korumaya yönelmektedir. Çıkarlar gerçekleştirilmeye kalkışıldığında ve bunlar bir engelle karşılaştığında, insanlar bu engele karşı kuvvet uygulama eğilimindedir. Fakat bunlar, yani istek ve arzuları gerçekleştirmeye yönelen insan doğası kendi başına suçlu değildir; zira Hobbes'a göre insanın istek ve arzuları kendi başlarına günah değildir. Doğa durumunda herhangi bir eylemin adil ya da adaletsiz veya günah olup olmadığından söz edilemez, çünkü onları yasaklayan bir yasa olmadığı sürece bunların gerçekleştirilmesi bir adaletsizlik de değildir. Doğal durumda herkesin kendini korumaya hakkı-

nın olması dışında hiçbir yasa yoktur ve bilinemezdir. Bu, doğal bir yasanın olmadığı anlamına gelir. Yasa ancak insanların karşılıklı olarak üzerinde anlaşmalarıyla olur. "Böylece yasalar yapılıncaya kadar onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanamadığı sürece, hiçbir yasa yapılamaz" (Hobbes, 2005: 102).

Sonuçta doğal durumda herhangi bir ilke yasa olarak yapılmamıştır; eşitlerin çıkarları çatışmaktadır ve yasa olarak koyulmadığı sürece bu çıkarları gerçekleştirmeye yönelen hiçbir eylem de adaletsiz sayılamaz. Doğal hakka gelince, Hobbes "doğal hak" derken yalnızca insanların temel eğilimleri olan kendi kendilerini korumaya yönelik eylemlerini kasteder. Özgürlüğü, bir eylemin gerçekleştirilmesinin önünde engel olmaması şeklinde tanımlayan Hobbes, doğal durumda, kendini korumaya yönelen eylemlerin önünde böyle bir sınırlama olmadığını; böyle bir sınırlandırmanın "doğal" olamayacağını ifade eder. Böylelikle Hobbes pozitif hukuk doktrininin felsefi temellerini atmış olur.

Böyle bir eşitlik ve güvensizlik durumunda insanları ölüm korkusu, rahat bir yaşama olan özlem sarar ve tam da bu olumsuz unsurlar, toplumsal bir sözleşme yapmak için kurucu unsurlar haline gelirler. Can güvenliklerini garanti altına almak isteyen yani ferah bir yaşama kavuşmak isteyen insanlar bir araya gelerek sözleşme aracılığıyla devleti kurarlar çünkü bu güvenlik doğal yasa aracılığıyla sağlanamaz. Hobbes metafizik kavramlarla siyasete, toplumsal yaşama müdahale edilmesi girişimini yararsız bulur (ya da edilemeyeceğinin farkındadır) ve bu durumu *Leviathan*'da şöyle dile getirir:

> Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özet olarak bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez (Hobbes, 2005: 133).

Bu güvence ancak tek bir karar verici tarafından yönetilen ve bu karar vericinin sürekli olduğu bir toplumda ancak sağlanabilir. Dolayısıyla Hobbes için insanların kendilerini birbirlerinden ve dış güçlerden koruyarak mutluluk içinde yaşamalarının tek koşulu, bunların bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyerek bir heyete devretmeleridir.[3] Bu, herkesin kendi iradesini ve muhakemesini de o kişinin muhakemesine tabi kılmasıyla

[3] Hobbes için aslında önemli olan çoğunluğun siyaset dışında kalması, bu bireylerinin yaşamlarının korunup devletin sürekli olması yani karar verici gücün, bu bir kişi ya da heyet de olsa belirli ve sürekli olması gibi görünüyor. Dolayısıyla mutlak egemen yerine mutlak bir parlamento fikri de Hobbes'un kuramıyla tutarlı gibi görünebilir. Yalnız metinlerin tamamı incelendiğinde Hobbes'un gerçek tercihinin bir kişinin, ölümlü tanrı olarak "egemen"in mutlak egemenliğinden yana olduğu fark edilir.

olur. İradenin, bu kendi isteğiyle devredilmesi "onay ya da rıza"dan da öte bir şeydir; burada herkes, diğerlerinin de iradesini bu tek kişi ya da heyete devretmesi koşuluyla kendini yönetme hakkını devreder. Dolayısıyla bu ahit ya da sözleşme, yönetenlerle yönetilenler arasında yapılan bir sözleşme değil, herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmedir. Bu ahit, yönetilenler arasında yapılır ve herkes bir ve aynı kişilikte gerçekten *birleşir* (Hobbes, 2005: 136).

Böylelikle modern siyaset felsefesinin en önemli temsilcilerinden birisi olan Hobbes'un felsefesinin tanıklığında "yaşam"ın, "siyasi birliğin" değişen anlamlarına tanıklık etmiş oluruz. Görüldüğü üzere insanlar devleti, salt yaşamın korunması, daha doğrusu hayatta kalabilmek için kurarlarken tıpkı Aristoteles'in köyünde olduğu gibi yaşamın sürdürülmesi amacına sahiptirler. Hâlbuki Aristoteles gerçek bir birliğin insana özgü yaşamı sağlaması gerektiğini söylerken "yaşam" ile kastettiği şey hayatta kalmaktan çok daha fazlasıydı. Belki de Hobbes'un söylediği gibi modern insan, bir parça güvenlik için özgürlüğünden ve insana özgü olandan vazgeçmek zorunda kalmıştır.

Ölüm ise burada, herkesin kendisinden mutlaka kaçmak istediği korkutucu bir son olarak görünür. Ölüm korkusu, modern politika felsefesinde, yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere son derece önemli bir kavram olarak durur. Burada olan şey, Sokrates'in kendisinden hiç korkmadığı hatta belki bir özgürleşme imkânı olarak gördüğü bedenin terki olan ölüm fikrinin yerini, ne idüğü belirsiz ve korkunç bir son olarak ölüm fikrinin almasıdır. Machiavelli, Hobbes ve sonraki modern düşünürlerin fikrine göre ölüm, insanların mutlak olarak kendisinden kaçtıkları, ondan kaçmak uğruna her şeyi yaptıkları ve özgürlüklerince yapabilecekleri bir mefhumdur. Dolayısıyla kutsal olan, onun tam karşısında duran ve niteliği hangi türden olsun nefes alıp vermeyi kasteden yaşamdır. Bu yüzden modern dönemde insan paradoksal bir biçimde hem doğanın daha fazla parçasıdır -eşitidir çünkü kendisini ondan ayırmaz, onun üzerine yükselmez-, hem de ona muamele ediş biçimiyle onun hükümdarıdır. 17. yüzyıldan itibaren hayatımıza girip modern dönemde hâkim olan bu düşüncenin, pek değişmeden kaldığını da teslim etmek gerekir.

Siyaset felsefesinde yaşam ve ölüm fikirlerinin incelenişi sadece filozofların bu kavramları nasıl ele aldıklarıyla değil, iktidar ve özne ilişkisinde yaşam ve ölüm kavramlarının nasıl bir yere sahip olduklarını araştırmayı da gerektirir. Bu bağlamda bir iktidar tarihçisi olan fakat esas inceleme nesnesi özne olan Foucault'nun "ölüm" mefhumunun tarih boyunca kullanılışı hakkındaki tespitleri son derece ufuk açıcı ve çalışmamız bakımından elzemdir. Zira Foucault, ölümün iktidar tarafından her zaman bir tehdit olarak kullanıldığını apaçık bilen bizlere, başka türden bir motivasyonun da söz konusu olduğunu, yaşamın ve yaşatmanın da iktidar-özne ilişkisinde farklı bir biçimde düşünülebilir olduğunu hatırlatır. Biyo-iktidar kavramı bu anlamda, yaşam ve ölüm kavramlarının siyaset felsefesinde izi sürülecek izleği açısından son derece önemlidir.

Foucault'ya göre modern dönemden itibaren yaşam ve onun mekanizmaları siyasi süreçlerin önemli bir parçası haline gelmiş; yeni bir iktidar formu olarak biçimlenmiştir. Her ne kadar bazı yeni çalışmalar biyo-iktidarın izinin tüm bir felsefe tarihinde sürülebileceğinin altını çizse de ona göre ilk kez modern dönemde "biyolojik varoluş politik varoluşun içine aksettirilmiştir" (Foucault, 2007: 142) ve insan türünün temel biyolojik özellikleri siyasal stratejinin nesnesi haline gelmiştir" (Foucault, 2007: 1). İktidar, bir zamanlar ölüm tehdidi ile baskı kurarken, bugün baskının sadece fiziksel şiddetle kurulan bir şey olmadığını iyi biliyoruz. Deyim yerindeyse "asan-kesen" iktidar, biyo-iktidar formunda öznelerin bedenleri üzerinden ve yürütülen bir yaşatma kampanyası, "yaşatma ideolojisi" ile de iktidarını sağlamlaştırmaktadır. Yeni bir iktidar teknolojisi olarak biyo-iktidar, iktidarın ölüm değil de yaşam ve yaşamın kontrolü –söz gelimi nüfus, bedenler, sağlık vs. nosyonları aracılığıyla- üzerinden işlemektedir. Bu teknolojiye göre "normal" insanın ihtiyaçlan, "normal" bir bedenin hayatta kalması için gerekli olan şeyler -alınması gereken besin miktarı vs-, belirlidir ve yönetimin sorumluluğundadır. Dolayısıyla yönetim, bu yaşatma sorumluluğuyla beraber bir kontrol mekanizması da olmaktadır. Böylelikle öldüren iktidar, yani kralın kılıcı, yaşatan biyo-iktidar olarak sağlık programlarında her gün karşımıza çıkmaktadır. İşte yaşam ve ölüm kavramlarının iktidar biçimleri söz konusu olduğundaki değişiminin izi Foucault'nun kılı kırk yaran biyo-iktidar incelemesinde gözlenebilir.

Kaynakça

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (2009) *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing.
ARISTOTLE (1985) *Politics*, trans. Cames Lord, Chicago: The University of Chicago Press.
ARİSTOTELES (1996) *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlan.
ARİSTOTELES (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
ARENDT, Hannah (2009) *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
FERRY, Luc (2011) *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınlan.
FOUCAULT, Michel (2007) *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınlan.
FOUCAULT, Michel (1990) *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France*, trans. Graham Burchell, Basingstoke: Macmillan.
HABERMAS, Jürgen (2010) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
HOBBES, Thomas (2005) *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan.
ROSS, David (2002) *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
YELKENCİ, Taner (2011) "Devlet Mantığı", Felsefelogos, ss. 113-120, sayı: 42, İstanbul: Festoder Yayınlan.

X. BÖLÜM:
İNSAN HAKLARI AÇISINDAN YAŞAM VE ÖLÜM

1. TEMEL İNSAN HAKKI OLARAK YAŞAMA HAKKI



TAYFUN TORUN[1]

Antikçağa kadar geri götürülebilen, sistematik bir kavramsallaştırması ise ancak 17. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen insan hakları düşüncesi, özellikle 2. Dünya Savaşı'nın ardından hem ulusal hem de uluslararası düzeyde kendisine giderek daha çok referansta bulunulan bir düşünce halini alır.[2] Özellikle çağdaş demokratik ülkelerde "başka tür haklar, çıkarlar ve talepler"[3] karşısında kendisine daha üstün bir statü atfedilen insan hakları düşüncesinin,[4] insanlık tarihi adına oldukça önemli bir kazanımı dile getirdiği konusunda neredeyse genel bir uzlaşım vardır. Amerikalı hukukçu ve felsefeci Ronald Dworkin'in insan haklarına dayanan taleplerin diğer tüm taleplere, örneğin "toplumun genel çıkarlarının korunması veya genel refahın sağlanması gibi kamusal gücün kullanımına yön veren ilkelere"[5] kıyasla *önceliği* ya da *üstünlüğü* olduğuna ilişkin iddiası bu bağlamda yer alır. Aynı şekilde, Thomas Pogge'nin "Bence karmaşık ve dünya çapında kabul görebilecek, çekirdek bir temel adalet kriteri, (özellikle onu belirli bir şekilde anlamlandırmaya hazırsak) en iyi insan hakları çerçevesinde formüle edilebilir."[6] anlayışı yine söz konusu uzlaşımın bir

---

[1] Yeditepe Üniversitesi Psikoloji lisans mezunu ve İstanbul Üniversitesi, Sosyal Antropoloji yüksek lisans öğrencisi.

[2] Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, On İki Levha Yay., İstanbul, 2. Baskı, Kasım 2015, s. 477.

[3] Uygun, a.g.e., s. 478.

[4] İnsan haklarının çağdaş demokratik hukuk düzeninin meşruiyetinin temeli olarak oynadığı role ilişkin bkz. Jürgen Habermas, "İnsan Hakları Vasıtasıyla Meşrulaştırma Üzerine", *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akîbeti* (Çev. Medeni Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul, Şubat 2008, ss. 147-168.

[5] Uygun, a.g.e., s. 487.

[6] Thomas Pogge, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları* (Çev. Güneş Kömürcüler), İstanbul Bilgi

yansımasıdır. Bununla birlikte, insan haklarıyla ilgili çeşitli belgelerde karşılaştığımız farklı, zaman zaman birbiriyle çelişen kavrayışların ve derin ihtilafların varlığı, insan haklarının kavramsal içeriğinin *–bu genel uzlaşıma rağmen–* oldukça bulanık olduğunu göstermektedir. Ioanna Kuçuradi'nin de ifade ettiği gibi, kavramsal içeriği bulanık olduğunda kavramlar, tehlikeli olabilen şeylerdir. Devredilemez olan, kendi başına bir amaç olarak ele alınması ve bütün toplumsal ve siyasal kararların temelinde yer alması gereken insan hakları kavramları da, söz konusu bulanıklık nedeniyle, fazlaca tehlikeli olmuştur ve olmaya devam etmektedir. İnsan haklarının kavramsal içeriği gereğince aydınlatılıp açıklığa kavuşturulmadıkça suistimal edilmeye ve kötüye kullanılmaya devam edecektir.[7] Nitekim günümüzde gerek kişi gerek devlet(ler) eliyle tam da insan haklarını korumak adına pek çok insan hakları ihlali yapıldığına tanık olmaktayız. Bu bulanıklığın ortadan kaldırılmasında, işi, kavramları aydınlatmak ve doğru düşünmeyi sağlamak olan felsefeye büyük bir görev düşmektedir. Nitekim insan haklan kavramlan günümüzde pek çok durumda birer ölçüt görevi gördükleri için, felsefe tarafından ortaya konacak bilginin dikkate alınması kavramsal karmaşanın giderilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Kuçuradi'nin dile getirdiği gibi "...insan hakları kavramının içeriği, insan hakkı olduğu ileri sürülen bazı talepler hakkında yargıda bulunmak için ölçüt sağlıyor; tek tek insan hakları kavramlarının içerikleri de, tek tek gerçek durumlarda bir insan hakkı ihlâli olup olmadığına yargıda bulunmak için ölçütler sağlıyorlar. Aynı konuda farklı ölçütler kullanıldığında, varılacak yerlerin/sonuçların farklı olması doğaldır."[8] Ancak doğru bir kavramsallaştırmadan ve bu yolla oluşturulacak normdan/ölçütten hareketle doğru bir değerlendirme ya da yargılamada bulunulabilir. Bu bağlamda yazının ilk bölümünde, Ioanna Kuçuradi'nin insan haklarının kavramsal içeriğine yönelik yorumundan hareketle, insanın birtakım haklara sahip olduğu düşüncesine nereden vardığımızı, bu hakların neler olduğunu ve sınırının nasıl çizilebileceği tartışılacaktır. Daha sonra bu temelden hareketle, en temel insan haklarından biri olan "yaşama hakkı"nın mahiyeti ele alınacaktır.

İnsanın birtakım haklara sahip olduğunun bilincine adım adım gelişen ve oldukça zorlu tarihsel bir sürecin sonunda varılmıştır. Bu süreçte bilincine varılan, esasen, insanın *değerli* ve *onur* sahibi bir varlık olduğudur. Her insanın sahip olduğu düşünülen insan hakları, dolayısıyla, insanın değerini ve onurunu korumaya yönelik talepler olarak türetilir. Kuçuradi bu taleplerin ortaya çıkış bağlamını şöyle ifade etmektedir: "İnsan hakları, her insanla ilgili bazı *gerekleri* dile getirirler. Bu *gerekler*, insanın *değer*ini tanıma ve koruma istemleri olarak, yani insanları yalnızca insan

---

Üniversitesi Yay., İstanbul, 1. Baskı, Eylül 2006, s. 71.

7 Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Haklan", *İnsan Haklarının Felsefî Temelleri* [Yay. Haz. Ioanna Kuçuradi], TFK Yay., Ankara, İkinci Baskı, 1996, s. 49.

8 Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, s. 114.

oldukları için koruma istemleri olarak ortaya çıkarlar."[9] Peki insanın değeri ile kastedilmek ve korunmak istenen tam olarak nedir? İnsanın değerinin ne olduğu sorusu, insanın varlıktaki özel yerinin ne olduğunun ortaya konmasıyla yanıtlanabilir.[10] İnsanın değeri, onun diğer canlılardan farklı olarak sahip olduğu yapısal özellikler ya da olanaklar bütünüdür. Başka bir deyişle insanın değeri, onun, *insan başarıları* olarak adlandırabileceğimiz, birtakım değerler ortaya koyabilmesine gönderimde bulunur. Dolayısıyla değerli eylemde bulunma olanağına sahip bir varlık olarak insan, bu olanağa istinaden değer ortaya koyan bir varlıktır. Kuçuradi buna "insan başarıları" adını veriyor. "Buna göre insanın değeri, 'insanın tür olarak insanın, diğer varlıklarla ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlar arası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeri' oluyor. 'İnsanın değerleri' ise 'tür olarak insanın başarılarıdır: bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürlerdir. Bunlar insanın varlık olanaklarının gerçekleşmesidir; varlık şartlarının ürünü olan fenomenler' oluyor."[11] Burada insan başarıları ya da değerli eylemleri için "yediğimiz ekmeğin yapılmasını, her an kullandığımız elektriğin çeşitli kullanımlarının bulmasını, bazılarımızın okuduğu *Küçük Prens*'i yazılmasını, hakkaniyet düşüncesinin geliştirilmesini, *ombutsman* kurumunu kurulmuş olmasını..."[12] içeren uzunca bir liste verilebilir. Kısacası insanın "insan" olarak yaşayabilmesi, değer üretebilmesi ve kendini gerçekleştirebilmesinin koşullarını dile getiren ilkelerdir, insan hakları istemleri. O halde "...insana özgü olanakları kişilerde koruma istemleri, temel insan haklarını oluşturuyor... Bu olanakların kişilerde korunmasını istemek, insanın değerini - :varlıktaki yerini-, kendi değerimizi korumayı istemek oluyor. Bu da, kişileri sırf insan oldukları için korumayı istemek demek oluyor."[13] Bu ilkeler, öte yandan, insanın değeri ve onurunun yalnızca bazı kişilerde değil bütün herkes için korunma ve gerçekleşmesini talep etmektedir. Zira bütün insanlar Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin 1. Maddesi'nde dile getirildiği gibi, onur ve değer bakımından eşittir: "Her insan özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğar. Akıl ve vicdanla donatılmış olup birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranır."

Şimdi insanın belirli haklara sahip bir varlık olduğunu onun değer ve onur sahibi bir varlık olmasından çıkarsadıktan sonra, bu hakların türetiminin nasıl gerçekleştiğine bakabiliriz. İnsan hakları ilkelerinin türetimi ve sınıflandırılması için Kuçuradi'ye

---

[9] Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları, s. 49. [İtalikler bana ait].

[10] Nermin Y. Gedik, "Ioanna Kuçuradi'nin İnsan Hakları Görüşü", *Kaygı*, Asa Kitabevi, Sayı 2, Bursa, 2003, s. 14.

[11] Gedik, a.g.m., s. 15.

[12] Ioanna Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Haklan", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, s. 57.

[13] Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Haklan, s. 49.

göre, bir ide/düşünce olan "adalet" ile olgusal bir durum olan "adaletsizlik" arasındaki ilişkiye bakılmak durumundadır. Bu noktada Kuçuradi Platon'un *Devlet*'te öne sürdüğü adalet tanımına başvurur: Adalet, "her birine gerekeni, borçlu olanı vermek"tir.[14] Bireyin sahip olması gerekeni, ona borçlu olunanı, hakkı olanı ise, ancak adaletsizlik durumuna bakarak anlayabiliriz. Dolayısıyla adalet idesine/düşüncesine, realitedeki adaletsizlik durumlarından yapılan bir soyutlamanın sonucunda ulaşılır. Diğer bir deyişle tek tek adaletsizlik durumlarına bakarak neyin olmaması gerektiğinden hareketle neyin olması gerektiğini (olması gerekenin idesini/düşüncesini), bireyin neye hakkı olduğunu türetiriz. "Adaletsizlik, insanlara insan olarak borçlu olunanları bulduğumuz *yer*; ya da borçlu olunanları bugünkü adlarıyla dile getirirsek, temel insan hakları ilkelerinin türetildiği yerdir."[15] Bağlamımızla ilgisinde ele alırsak, "genel olarak adaletsizlik, mevcut koşulların, kişilerin ya da grupların insansal olanaklarını gerçekleştirmelerine, aynı zamanda da insanın bazı olanaklarını gerçekleştirmelerine elverişsiz olan bir durum, ya da doğrudan doğruya veya dolaylı olarak engel oluşturan bir durumdur."[16] Bu nedenle, adaletsizlik durumlarına, yani kişi ya da grupların olanaklarını gerçekleştirmelerine engel olan durumlara bakarak yapılacak bir soyutlamayla hangi koşulların gerekli olduğunun bilgisi olan adalet idesine/düşüncesine ulaşırız. Bu haliyle "...adalet, kişilerin temel ve diğer haklarının korunması talebi ve mevcut koşullarda gereklerinin, sürekli olarak, ülkeler ve dünya düzeyinde gerçekleştirilmesi talebidir."[17] Kuçuradi'nin düşüncesinde bu adım insan hakları ilkelerinin bir karşılaştırma aracılığıyla türetildiği yerdir. Belirli bir tarihsel anda, insani olanaklarını diğerlerine oranla daha yüksek seviyede gerçekleştirilmesine, daha çok değer ortaya konmasına imkan veren koşullarla aynı tarihsel anda bu olanakları gerçekleştirilmesine engel olan koşullar arasındaki karşılaştırma bize neyin gerçekten insanın olanaklarının gerçekleştirilmesinin yolunu açacağının bilgisini vermektedir. Bu koşulların tesisi için gerekli olan istemlerin, ilkelerin neler olduğunun bilgisidir: insan haklarının bilgisi.[18]

Bu temelden hareketle Kuçuradi'nin öne sürdüğü insan haklarına ilişkin sınıflandırma şöyle serimlenebilir. O, öncelikle hakları taşıyıcısı bakımından kişi ve grup hakları olmak üzere iki gruba ayırır. İnsan hakları, taşıyıcısı dikkate alındığında kişi haklarıdır, ancak bütün kişi hakları da insan hakları değildir.[19] Kişi haklarını da aynı şekilde iki başlık altında (1) temel kişi hakları ve (2) yurttaşlık hakları diye sınıflan-

---

[14] Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı, Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, s. 29.

[15] Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", s. 31.

[16] Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", s. 32.

[17] Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", s. 34.

[18] Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", ss. 33-34.

[19] Ioanna Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Haklan", s. 58.

dıran Kuçuradi, ancak temel kişi haklarının insan hakları kapsamında ele alınabileceğinin altını çizer. "İnsan hakları denen haklar, yani bütün insanların eşit olduğu ve her kişinin sırf insan olduğu için sahip olduğu haklar...kişi haklarının bir kısmını: temel kişi haklarını oluştururlar."[20] Devredilemez olan, insanın sadece insan olmasından dolayı sahip olduğu temel kişi haklarının aksine, yurttaşlık haklan, kişilerin bir devletin yurttaşı olmalarından dolayı sahip oldukları hakladır. Örneğin asgari ücret, sendika kurma hakkı bunlar arasında sayılabilir.

İnsan hakları, Kuçuradi'ye göre, temel kişi haklarıdır. Temel kişi haklarının bir kısmı insanın olanaklarıyla doğrudan ilgilidir. Diğer kısmı ise, bu olanakların geliştirilmesinin önkoşullarını meydana getirmektedir. Kuçuradi'nin terminolojisiyle ilk tür istemler, "kişinin güvenliğine ilişkin istemleri ve/veya 'temel özgürlükler'i"[21] ikinci tür istemler ise, insanın olanaklarını korumanın "sağlık için gerekli yaşama düzeyi, eğitim ve çalışma hakkı" gibi belirli önkoşullarını ifade eder. Kişinin sadece insan olması nedeniyle sahip olduğu haklar olan birinci tür istemler, "insana özgü etkinlikleri gerçekleştirirken kişilere dokunulmaması istemini dile getirirler. Bir devlet tarafından *verilemeyecek*, ancak kişilerde *saygı görebilecek* (veya çiğnenebilecek) hakları koruma isteminde bulunurlar."[22] Bu insan hakları istemleri insanın olanaklarını gerçekleştirirken engellenmemeleri, insana özgü bir etkinliği gerçekleştirirken nasıl muamele görmeleri gerektiğini belirler. Kişilere tanınması ya da verilmesi mümkün olmayan ancak insan olan herkesin doğuştan sahip olduğu bu ilk tür hakların *devlet* tarafından yasalar yoluyla korunması, çiğnenmelerini önlemesi ve çiğnendiklerinde de belirli yaptırımlar aracılığıyla yeniden tesis edilmesi hayati bir önem taşımaktadır.[23]

İkinci tür istemler de Kuçuradi'ye göre kişinin sadece insan olmasından dolayı sahip olduğu, tanınmaları değil kişilerde saygı duyulması gereken haklardır. Buradaki farklılık ikinci tür istemlerin insanın olanaklarını gerçekleştirebilmesinin önkoşullarını oluşturuyor olmalarıdır. Bu istemlerin korunması ancak dolaylı yoldan, devletin kişilere tanıdığı sosyal, ekonomik ve siyasal haklar –yani tanınan– haklar ile bazı kamu kurumlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Kuçuradi'nin de ifade ettiği üzere, bu hakların korunma düzeyleri, devletlerin imkanlarının derecelerine göre farklılık gösterir. Kuçuradi bu sınıflamaya beslenme, eğitim, sağlık, çalışma gibi hakları da-

---

[20] Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, s. 13.

[21] Kişinin güvenliğine ilişkin talepler ile "hiç kimsenin esir ya da köle durumunda tutulmaması; hiç kimseye işkence ya da acımasız, insanlıkdışı, küçültücü muamele yapılmaması, bu tür ceza verilmemesi; hiç kimsenin keyfi olarak tutuklanmaması." vb ifade edilmek istenirken; temel özgürlükler ile "düşünce ve kanaat özgürlükleri kastedilir." Ioanna Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları", s. 59.

[22] IoannaKuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları, s. 51.

[23] IoannaKuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları, s. 51.

hil eder. Ancak önemli olan bir devletin yurttaşlarına mevcut imkanlardan eşit derecede yararlanma imkanı vermesi ve bunu insan onuruna yakışır bir düzeyde gerçekleştirmesidir.[24]

Görüldüğü gibi Kuçuradi, kişinin sadece insan olmasından dolayı sahip olduğu temel kişi haklarını insan hakları kapsamında değerlendirirken, insan haklarının dile getirdiği istemlerin adil bir toplumsal düzenin kurucu ilkeleri olarak görülmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bakımdan insan haklarının bir bütün olarak korunması gerektiği ve aralarında hiyerarşik bir ayrımın yapılmaması gerekmektedir.[25] Şimdi bu kavramsal çerçeveden hareketle bu yazının merkezi konusu olan "yaşama hakkı"nın nasıl ele alınabileceğine ilişkin bir tartışmaya geçebiliriz.

Kişiyle ilgisinde bakıldığında ise insan hakları arasında "yaşama hakkı"nın en temel hak olduğu söylenebilir.[26] Hiç kuşku yok ki yaşama hakkına böyle bir statü atfedilmesi, onun *ontolojik* açıdan temel olmasıyla ilgilidir. Bu noktada Bahri Savcı yaşama hakkını birincil bir hak olarak ele alınması gerektiğini "ontolojik" bir perspektiften hareketle şöyle izah eder: "Gerçekten de önce 'yaşam' vardır. Önce, insansal varlığın (être humain'ın) kendisi vardır: onun yeryüzü yuvarlağında (globe'da) fiziksel olarak var oluşu (naissance'ı) ve fiziksel varlık olarak kendini idame edişi (se maintenir) vardır. İnsansal varlık olarak yeryüzüne gelmek ve orada, kendini idame etmek (se maintenir) "yaşam"dır, ilk özgürlüktür; hiç kimsenin, başka herhangi bir varlığın önleyemeyeceği, engel olamayacağı, sınırlayamayacağı bir özgürlüktür bu."[27] Yaşama hakkının ontolojik açıdan en temelde yer alması ile anlatılmak istenen tam olarak şudur: yaşama hakkı yasalar aracılığıyla koruma altında olmayan bir kimsenin başka herhangi bir haktan yararlanamadığı üzerine hayıflanmak absurd olacaktır. Örneğin yaşama özgürlüğü olmayan biri için eğitim hakkından mahrum bırakıldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Her şeyden önce Kuçuradi'nin çizdiği kavramsal şemayı göz önüne aldığımızda, yaşama hakkı, insanlara verilemeyecek/tanınamayacak olan, insan olarak doğan herkesin zaten sahip olduğu ve yalnızca kişilerde korunması gereken bir hak olarak temel kişi haklarının birinci kısmına dahildir. Bu sınıfa dahil edilen diğer haklarla birlikte, bir kez daha vurgulamak gerekirse, insanın olanaklarının korunmasıyla doğrudan ilgili bir haktır, yaşama hakkı. Öyle ki, yaşama hakkı olmaksızın diğer haklara sahip olup olmamadan söz etmenin anlamsız olduğu açıkça ortadadır. Başka bir ifadeyle, burada, insanın olanaklarını gerçekleştirirken herhangi bir şekilde engellenmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu değerlendirme, yaşama hakkını *negatif*

---

[24] IoannaKuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları, s. 53.

[25] Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, s. 114.

[26] Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", s. 116.

[27] Bahri Savcı, "Yaşama Hakkı: Felsefe Açısından Pratiğe Doğru", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* [Ed. Ioanna Kuçuradi], TFK Yay., İkinci Baskı, Ankara, 1996, s. 57.

bir hak olarak, kişinin bio-psişik bütünlüğüne dokunmama açısından ele almaktadır.[28] Bu yaklaşımın insan hakları ile ilgili en temel metinlerde bir çıkış noktası olarak kullanıldığını rahatlıkla görebiliriz. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin 3. 4. ve 5. maddeleri, insanın bio-psişik yapısını korumayı amaçlayan bu *negatif* hak konsepsiyonu üzerine inşa edilmiştir:

> Madde 3: Herkesin yaşama, kişi özgürlüğü ve güvenliğine hakkı vardır.
> Madde 4: Kimse, kölelik ya da kulluk altında tutulamaz, kölelik ve köle ticareti her türüyle yasaktır.
> Madde 5: Hiç kimseye işkence ya da zalimce insanlık dışı ya da onur kırıcı davranış ya da ceza uygulanamaz.

Bu maddelerde temel kişi haklarının doğrudan korunan birinci kısmının, kişinin bedensel ve psikolojik bütünlüğünü korumayı amaçladığını görüyoruz. Benzer bir şekilde Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 2. 3. 4. ve 5. maddeleri de yaşama hakkını negatif bir hak olarak, bio-psişik bütünlüğe dokunmama açısından garanti altına almaktadır:

> Madde 2: Yaşama Hakkı
> 1. Herkesin yaşam hakkı yasanın koruması altındadır. Yasanın ölüm cezası ile cezalandırdığı bir suçtan dolayı hakkında mahkemece hükmedilen bu cezanın yerine getirilmesi dışında hiç kimse kasten öldürülemez.
> 2. Öldürme, aşağıdaki durumlardan birinde kuvvete başvurmanın kesin zorunluluk haline gelmesi sonucunda meydana gelmişse, bu maddenin ihlali suretiyle yapılmış sayılmaz:
> a. Bir kimsenin yasadışı şiddete karşı korunması için;
> b. Usulüne uygun olarak yakalamak için veya usulüne uygun olarak tutuklu bulunan bir kişinin kaçmasını önlemek için;
> c. Ayaklanma ve isyanın, yasaya uygun olarak bastırılması için."[29]
> Madde 3: İşkence yasağı Hiç kimse işkenceye veya insanlık dışı ya da aşağılayıcı muamele veya cezaya tabi tutulamaz.
> Madde 4: Kölelik ve zorla çalıştırma yasağı 1. Hiç kimse köle ya da kul durumunda tutulamaz 2. Hiç kimse zorla çalıştırılamaz ve zorunlu çalışmaya tabi tutulamaz. 3. Aşağıdaki haller, bu madde anlamında "zorla çalıştırma ya da zorunlu çalışma" sayılmaz: a) Bu Sözleşme'nin 5. maddesinde öngörülen koşullara uygun olarak tutulu bulunan bir kimseden, tutulu bulunduğu sırada veya şartlı tahliyeden yararlandığı süre içinde olağan olarak yapması istenilen bir iş; b) Askeri nitelikli herhangi bir hizmet veya vicdanî reddin meşru sayıldığı ülke-

---

[28] Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", s. 117.

[29] Ek bir protokolle, sözleşmedeki "ölüm cezası"nın –savaş durumunda ya da yakın savaş tehlikesi haline bir istisnası olmakla birlikte– 1983'te taraf ülkelerce kaldırılmasına karar verilmiştir.

lerde, vicdanî reddi seçen kişilere zorunlu askerlik hizmeti yerine gördürülebilecek başkaca bir hizmet; c) Toplumun hayat veya refahını tehdit eden kriz veya afet hallerinde gerekli görülen her hizmet; d) Olağan yurttaşlık yükümlülükleri kapsamına giren her türlü çalışma veya hizmet.

Madde 5: Özgürlük ve Güvenlik Hakkı: 1. Herkes özgürlük ve güvenlik hakkına sahiptir. Aşağıda belirtilen haller dışında ve yasanın öngördüğü usule uygun olmadan hiç kimse özgürlüğünden yoksun bırakılamaz: a) Kişinin, yetkili bir mahkeme tarafından verilmiş mahkumiyet kararı sonrasında yasaya uygun olarak tutulması; b) Kişinin, bir mahkeme tarafından yasaya uygun olarak verilen bir karara uymaması sebebiyle veya yasanın öngördüğü bir yükümlülüğün uygulanmasını sağlamak amacıyla yasaya uygun olarak yakalanması veya tutulması; c) Kişinin bir suç işlediğinden şüphelenmek için inandırıcı sebeplerin bulunduğu veya suç işlemesine ya da suçu işledikten sonra kaçmasına engel olma zorunluluğu kanaatini doğuran makul gerekçelerin varlığı halinde, yetkili adli merci önüne çıkarılmak üzere yakalanması ve tutulması; d) Bir küçüğün gözetim altında eğitimi için usulüne uygun olarak verilmiş bir karar gereği tutulması veya yetkili merci önüne çıkarılmak üzere yasaya uygun olarak tutulması; e) Bulaşıcı hastalıkların yayılmasını engellemek amacıyla, hastalığı yayabilecek kişilerin, akıl hastalarının, alkol veya uyuşturucu madde bağımlılarının veya serserilerin yasaya uygun olarak tutulması; f) Kişinin, usulüne aykın surette ülke topraklarına girmekten alıkonması veya hakkında derdest bir sınır dışı ya da iade işleminin olması nedeniyle yasaya uygun olarak yakalanması veya tutulması; 2. Yakalanan her kişiye, yakalanma nedenlerinin ve kendisine yöneltilen her türlü suçlamanın en kısa sürede ve anladığı bir dilde bildirilmesi zorunludur. 3. İşbu maddenin 1.c fıkrasında öngörülen koşullar uyarınca yakalanan veya tutulan herkesin derhal bir yargıç veya yasayla adli görev yapmaya yetkili kılınmış sair bir kamu görevlisinin önüne çıkarılması zorunlu olup, bu kişi makul bir süre içinde yargılanma ya da yargılama süresince serbest bırakılma hakkına sahiptir. Salıverilme, ilgilinin duruşmada hazır bulunmasını sağlayacak bir teminat şartına bağlanabilir. 4. Yakalama veya tutulma yoluyla özgürlüğünden yoksun kılınan herkes, tutulma işleminin yasaya uygunluğu hakkında kısa bir süre içinde karar verilmesi ve, eğer tutulma yasaya aykırı ise, serbest bırakılması için bir mahkemeye başvurma hakkına sahiptir. 5. Bu madde hükümlerine aykırı bir yakalama veya tutma işleminin mağduru olan herkes tazminat hakkına sahiptir.

Bununla birlikte Kuçuradi'nin de ifade ettiği üzere, yaşama hakkını yalnızca *negatif* bir hak olarak değil aynı zamanda pozitif bir hak olarak ele almak ve kişi güvenliği hakkının ve sosyal güvenlik hakkının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.[30] Nitekim kişinin hayatta kalabilmesinin asgari koşullan sağlanmadığında da yaşama hakkının korunuyor olduğunu söylemek anlamsız olacaktır. Örneğin sağlık hakkının ya da beslenme hakkının temel kişi haklarının dolaylı yoldan korunan ikinci

[30] Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", s. 123.

kısmına dahil edilmesi gerektiğini söylemiştik. Ancak şimdi soru, bir ülkedeki sağlık hizmetlerinden yeterince yararlanamayan ya da yeterince beslenemeyen birinin yaşam hakkının gerektiği gibi güvence altına alındığının ileri sürülüp sürülemeyeceğidir. Bu soru bile yaşama hakkı ile kastedilenin yalnızca bio-psişik bütünlüğe indirgenemeyeceğini göstermektedir. Kanımca yaşama hakkı, bio-psişik bütünlüğün korunmasından başka, bütün diğer insan haklarının –doğrudan ya da dolaylı bir şekilde korunuyor olsun– gerektiği gibi korunuyor ve geliştiriliyor olması ile erişilebilecek bir durumu dile getirmektedir. Dolayısıyla hem en temelde yer alan ve diğer bütün hakların üzerine oturduğu zemini, hem de bütün diğer hakların gerçekleşmesi ile ortaya çıkacak (ve belki de buna insanca yaşama hakkı diyebiliriz) bir hedefi/ideali dile getirir. Bahri Savcı, bu noktayı devletin çift yönlü bir ödevi olduğu düşüncesiyle açıklar: "...devlet bir yandan, 'yaşamın bozulmaması' için gerekli hukuksal örgütlenmesini tamamlar; öte yandan da, yaşam hakkının tam gerçekleşmesi için, toplumda var olan ekonomik, sosyal tüm zayıflıkları gidererek, insanı, gerçekten de 'yaşar kılma' önlemlerini alır."[31]

İnsan olarak dünyaya gelmiş herkesin sahip olduğu, kişilere verilmesi/tanınması değil ancak kişilerde saygı duyulması ve korunması gereken yaşama hakkının ihlal edilmesine karşı durmak Kuçuradi'nin de dile getirdiği insan olma bilincinin gereğidir.[32] Öte yandan özelde yaşama hakkını ve genelde bir bütün olarak "İnsan haklarının koruma sorunu *felsefi, etik* ve *siyasal* bir sorun olarak görünüyor. *Felsefi* bir sorundur, çünkü insan hakları kavramının açıklığa kavuşturulmasına... şiddetle ihtiyaç vardır. *Etik* bir sorundur, çünkü günlük yaşamda bu haklara saygı gösteren ya da onları çiğneyen *kişiler*dir; *kişiler*dir oylarıyla ya da kamu görevlisi olarak verdikleri kararlarla korunmalarına katkıda bulunan. Ayrıca *siyasal* bir sorundur; çünkü bütün yurttaşların insan olarak olanaklarını geliştirmeleri, 'korku ve yoksunluktan uzak' yaşayabilmeleri için gerekli koşulları doğrudan doğruya veya dolaylı olarak sağlamak, her devletin görevidir."[33]

Kaynakça

Bahri Savcı, "Yaşama Hakkı: Felsefe Açısından Pratiğe Doğru", *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri* [Ed. Ioanna Kuçuradi], TFK Yay., İkinci Baskı, Ankara, 1996, ss. 57-63.

Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları,* TFK Yay., Ankara, 2007, ss. 11-26.

Ioanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, ss. 27-37.

Ioanna Kuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Felsefî Temelleri* [Yay. Haz. Ioanna Kuçuradi], TFK Yay., Ankara, İkinci Baskı, 1996, ss. 49-54.

Ioanna Kuçuradi, "Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları", Ioanna

---

[31] Savcı, a.g.m., s. 59.

[32] Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", s. 124.

[33] IoannaKuçuradi, "Felsefe ve İnsan Hakları, s. 53.

Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, ss. 55-68.
Ioanna Kuçuradi, "Yaşama Hakkı ve Yirmibirinci Yüzyılda Bazı Gerektirdikleri", Ioanna Kuçuradi, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, TFK Yay., Ankara, 2007, ss. 113-125.
Jürgen Habermas, "İnsan Hakları Vasıtasıyla Meşrulaştırma Üzerine", *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akîbeti* (Çev. Medeni Beyaztaş), Bakış Yay., İstanbul, Şubat 2008, ss. 147-168.
Nermin Yavlal Gedik, "Ioanna Kuçuradi'nin İnsan Haklan Görüşü", *Kaygı*, Asa Kitabevi, Sayı 2, Bursa, 2003, ss. 12-19.
Oktay Uygun, *Devlet Teorisi*, On İki Levha Yay., İstanbul, 2. Baskı, Kasım 2015.
Thomas Pogge, *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları* (Çev. Güneş Kömürcüler), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 1. Baskı, Eylül 2006.

XI. BÖLÜM:
PSİKOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM

1. KLASİK PSİKANALİZDE YAŞAM VE ÖLÜM



SEDA AKTAŞ[1]

İnsan var olmanın bir gizemiyle ne zaman karşılaşsa gerçeği bilmemek kişide kaygı oluşturur ve bir çeşit boşluk yaratır. Gizemleri tanımlayıp anlamlandırdığında ise kaygının yok olduğunu ve boşlukların dolduğunu öğrenir. Tıpkı, doğayı kontrol altına alamayan insanın bir ritüel eşliğinde yüce göklere seslenerek, karşılaştığı bilinmezi bir söylem üzerinden çözmeye çalışması gibi.

Psikanalitik söylemin kurucusu Sigmund Freud, insanın, insan olma yolunda bahsedilen bu tür gizemlerle bebekliğinden itibaren karşılaşmaya başladığını belirtir. İlk olarak bağımlı olmanın bilinmezinden bahseder; yarattığı kaygının insanı anlam arayışına yönlendirdiğini söyler. Evrimsel olarak, diğer canlı türlerine göre fiziksel gelişimini tamamlayamadan doğan insan evladı, doğumundan sonra uzun bir süre varlığını ancak bir ötekine bağımlı olarak devam ettirebilir; "büyüdüğünde" ise tek başına yaşamı sürdürebildiğine dair bir yanılsamanın içine girer. Zihin, bu boşluğu doldurmak için adeta yaşam boyu anlam üretmeye ayarlanmış bir makine görevindedir (Geçtan, 2014).

Yeni doğan bebek, bakım veren annesiyle kendini bir bütün olarak görür. Dünyasını ağzı aracılığıyla yutarak (içe alarak) ya da tükürerek (dışa atarak) keşfeder. İlk sevgi nesnesi olan anne ise çocuğun, libidosu buyurduğu kadar, tüm narsisist ihtiyaçlarının karşılandığından emin olur. Anne sütünü yutmak ve tükürmek bütün algıların temelini oluşturur ve gerçeklik duygusunun türemesini sağlar (Özmen, 2017). Anne, bebeği sütten kesmeye başladığında bebek kendinden başka bir var-

[1] Yeditepe Üniversitesi Sosyal Antropoloji Programında Doktora Öğrencisi

lığın daha olduğunu ve kendisinin ancak o öteki aracılığıyla hazza ulaşıp dış tehditlerden korunabileceğini fark etmeye başlar. Böylece, bebek ilk kaybını yaşarken bir daha o eski doyumu yaşamayacağını anlar. Zihin de bu kaygı deneyimini tanımlayan bir temsilini oluşturur. Böylece, sonlanabilir olma algısı yani ölüm bebeğin hayatına girer ve artık ben ve öteki ayrımı yapmaya hazırdır. Zaman geçtikçe sahneye yasa koyucu babanın da girmesiyle çocuk toplumsal düzenin getirdiği kurallarla uygarlaşır yani *kastre* olur. Özü itibariyle içgüdüleri dizginleme ve evcilleştirme süreci olan uygarlık bebeğin eksik kalmasına rağmen yaşamı devam ettirmesine yardımcı olur.

Freud (1957c), adeta insanları uyarmak istercesine "Yaşama katlanmak istiyorsan, ölüme hazır ol" der. Bu deyiş, aslında onun yaşam ve ölüme dair birbirinden farklı ve zaman zaman çelişen düşüncelerinin bir özeti gibidir. Bunlardan ilki psikanalizin yaşam ve ölümü bir dualite, ikilem, olarak tanımlamasıdır.

Temel İkilem: Yaşam ve Ölüm İçgüdüsü

Beyin patolojisinin, davranış bozukluklarının tek nedeni olduğu görüşü 20. yüzyılın başlarına kadar oldukça yaygındır. Psikanaliz kuramı, bu görüşe karşı çıkar ve psikopatoloji adı verilen bazı ruhsal bozuklukların organik kökenli olmayıp psikolojik nedenlerle oluştuğunu iddia eder. Kişi, günlük yaşamında bir takım engellenmelerle karşılaşır. Bunun bilinçdışında yarattığı çatışmalar içinden çıkılmaz bir hale geldiğinde ise kişi yaşama uyum sağlama çabalarında sağlıksız yollara başvurabilmektedir (Geçtan, 2014).

Freud, kendi deyimiyle, metapsikolojik sıfatıyla tanımladığı psikanaliz kuramının, tarihsel sürecinde, ruhsal aygıtı tanımlamak amacıyla zihni farklı sıfatlar altında kategorilere[2] böler. Anatomik olarak beyinde böyle yerler yoktur; amaç çeşitli zihinsel etkinliklerin bilince uzaklıklarını belirlemektir. İlk olarak topografik kişilik kuramından ve bilinçdışının varlığından söz eder. İnsanın, dış gerçekliğin kurallarına uymayan, özgürce doymak isteyen içgüdülerinin öneminden bahseder.

Geçtan (2014) içgüdü[3] kavramının, ilk olarak hayvan davranışlarını inceleyen araştırmacılar tarafından, hayvanların davranışsal tepkilerinin, kalıtsal ya da öğrenme sonucu edinilmiş bilgiler olup olmadığı konusunda ayrım yapabilmek için

---

[2] Her ne kadar söyleminin ardında belli bir felsefe okulu ya da düşünürü olmadığının defalarca altı çizilmişse de insan zihnini, evrensel olduğu düşünülen, kategorilere bölerek betimlemesi açısından Kantçı bir bakış açısına sahiptir.

[3] Psikanalitik teoride, içgüdü teriminin zaman içinde tanımı genişletilmiş olsa da başlardan itibaren birçok karışıklığa neden olmuştur. Bu duruma Freud'un kavramı tanımlarken biyolojik ve psikolojik öğeleri bir arada kullanmış olması gösterilir. Anlam karmaşası Freud'un Almanca metinlerinde kullandığı sözcük olan "*Trieb*" İngilizceye *drive*: dürtü yerine *instinct*: içgüdü olarak çevrilmesine sebep olmuştur. Türkçe yayınlarında içgüdü ya da dürtü kelimesi aynı anlamda kullanılmakta olup bu denemede içgüdü terimi tercih edilmiştir.

kullanıldığını belirtmiştir. Psikanaliz teorisinde ise bu içgüdüler, içsel uyaranların zihindeki psikolojik etkileri doğrultusunda zihnin bazı organları harekete geçirmesi olarak tanımlanır. Diğer bir deyişle, psikanaliz, içgüdü terimini insanın biyolojik ihtiyaçlarını ruhsal çatışmalar olarak duyumsadığını ve bu beden-zihin ikilemini çözmeye yönelik davranışlarda bulunduğunu anlatmak için kullanmaktadır. Bahsedilen biyolojik uyarılmaya ihtiyaç, psikolojik anlatıma ise arzu denir.

Psikanalitik içgüdü kuramının başlarında, Freud, insanların içgüdüsel yapılanmalarını iki grup altında açıklar: Kendini koruma (ben) ve cinsellik dürtüleri. Kişinin varlığının ve türünün devamlılığını sağlamaya yönelik açlık, susuzluk ve cinsellik gibi bu içgüdülere genel bir başlık olarak yaşam dürtüleri (Eros) denir.

Başlarda Freud içgüdüleri cinsellik ve kendini koruma dürtüleri olarak tanımlasa da zamanla Freud, zihindeki çatışmaların sadece gerçeklik ya da haz ilkesi arasında olamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünür (Tura, 2016). Üstelik haz ilkesine göre çalışan yaşam dürtüleri, organizmanın yaşamın güçlüklerine karşı kendini koruma ve yaşamda kalma amacına ters düşebilecek, tekrar eden zarar verici davranışlara yol açabilmekteydi.

Eğer bilinçdışı haz peşindeyse kişiye zarar veren ve tekrar eden davranış örüntülerini nasıl açıklayabiliriz? Freud bu soruya bir aile dostunun 1,5 yaşındaki oğlunun, kendi deyimiyle, başarıyla gerçekleştirdiği ilk oyununu anlatarak cevap verir. Ebeveynleri tarafından uslu oluşu övgüyle bahsedilen bebeğin eline geçirdiği küçük objeleri odanın köşelerine, koltuk ya da yatak altlarına atmayı sevdiğini, atarken de Almanca gitti *Fort!* anlamına gelen sesler çıkardığını gözlemler. Bir gün bebek ipli tahta makarayla amacına uygun yani arkadan sürerek oynamak yerine oyuncağı yatağın altına atar; ipinden çekip makaranın tekrar gördüğünde ise *Da!* burada diyerek makaranın varlığını coşkuyla karşılar. Freud, bu örnekte, asıl arzulanan şeyin haz ilkesinin ötesinde olduğuna dikkat çeker. Bebeğin oynadığı objenin kaybolup tekrar gelmesini adeta annenin ortadan kaybolup gitmesine ve tekrar hayatına girmesine izin vermek gibi kültürel bir beceriye sahip olmasına atfeder. Kültürel bir beceridir çünkü kültür dediğimiz kavram insanı hadım edilmeye, eksik olduğunu kabul etmeye zorlar. Hazzı ertelendiği ve onun çok ötesinde ve daha gizemli bir arzudur bu (Freud, 2016).

Haz İlkesinin Ötesinde isimli çalışmasından itibaren yani Psikanalitik içgüdü kuramının son halinde, ölüm, ölüm dürtüsü başlığı altında oldukça önemli bir yer teşkil etmeye başlar. Bu metinde, Freud, cinselliğin dışında başka bir insan güdülenmesinden yani saldırganlıktan bahseder ve saldırganlığın birçok insan davranışının temel güdülenmesi olduğunu ekler. Biyolojiden yararlanarak yaşayan her organik formunun inorganik bir aşamaya geçtiğinden bahseder. Dolayısıyla insanın nihai yıkıcılığının (ölüm içgüdüsü ya da saldırganlık) nedeninin bir nevi inorganik yani ölü bir hale geçme arzusunun yattığını belirtir (Freud, 2016).

Böylece kuramı revize ederek, yaşam dürtülerinin karşısına ölüm dürtüleri (*Thanatos*) adı altında ölmek fiilinin ya da ölüm kelimesinin gerçek anlamından uzak,

haset, kıskançlık, öç alma, nefret, intihar, cinayet gibi saldırganlık anlamlarına gelen kişinin sembolik olarak ölümüne neden olan davranış ve düşünce silsilelerini getirir (Tura, 2016). Ölüm semboliktir çünkü kişi ölümün gerçek deneyimini yaşayamaz ve dolayısıyla zihninde bu durumu tanımlayacak bir temsil yaratamaz.

Bilinçdışının Ölümsüzlük İnancı ve Ölüm Kaygısının İmkânsızlığı

Freud (2016) bir yandan ölümü, ölüm içgüdüsü kavramı aracılığıyla açıklarken, bilinçdışında kişinin kendi ölümüne inanmadığını da belirtir. Ölümün soyut ve zaman belirten bir kavram olduğunu fakat bilinçdışının gerçek yaşamın zaman kurallarına uymadan çalıştığını hatırlatır. Ölmek (ölüm) halinin gerçeğini deneyimlememiş insan zihninde bu hali tanımlayacak bir kaygı temsili yaratamaz. Bu sebeple kuramda bahsedilen ölüm kaygısı (*Todestrieb*) aslında hadım edilme kaygısını perdeler. Kastre olmaktan korkar insan çünkü hem eksilmek istemez hem de hadım edilme tehlikesine karşı göstereceği, aynı yıkıcılıktaki davranışın, yaratacağı suçluluk duygusunu yaşamak istemez (Freud, 2016).

Peki, kendi ölümüne inanmayan bir bilinçdışı var ise neden ölüm kavramı psikanaliz kuramını ilgilendiriyor? Sebeplerinden biri, kişinin öteki olanın ölümüne tanık olması ve kaybetmenin deneyimini öğrenmesidir. Sevilen birinin ya da özgürlük, memleket, meslek gibi insanın yerini almış bir soyut bir kavramın kaybı yaşandığında yas tutma süreci başlar ve kişiler bu süreçte iki tür tepki verebilir (Özmen, 2017). Kimileri, öteki olanın kaybını kabul eder ve bir süreç içinde yas tutarak kaybedilen nesnenin zihinde yeni bir temsilini oluşturur. Diğer durumda ise nesnenin kaybı birbirinden farklı içsel süreçleri etkiler ve kişi kayıp nesnenin neyi ifade ettiğini unutur. Kaybettiğini tanımlayamayan kişi yas tutup zihinde yeni temsili yaratmak yerine normal yas sürecini patolojik hale getirir ve melankoli yaratır (Freud,1957c).

Sevilenin kaybı kişinin içinden bir parçanın da kaybolmasına denk düşer. Bunu kabul etmek aynı zamanda ölümü kabul etmek anlamına gelir. Kişinin benliğini, ötekini ve dünyayı anlaması için en önemli faktör ölümdür; ölüm hayatın sonu ve sınırıdır. Melankolik kişinin bu sınırı görebildiği için ben ve öteki ayrımını bilip anlayabilme kapasitesine sahip olduğu ve bu sebeple kişide karmaşık dinamikler içeren bir kaygı yarattığı düşünülür (Jonte-Pace, 2001). Kaybetmeyi ve dolasıyla ölümü kabul etmeyen kişi melankoli aracılığıyla yaşamın acı gerçekliğine adeta kafa tutar.

Freud, melankoli yerine bu başkaldırı sürecini bilinçdışının ölümsüzlük inancı ve ölümün imkânsızlığı temaları altında insanın yaşamın acı gerçeğine karşı gösterdiği çabaları üzerinden yorumlar. Bu çabalardan ilki hiç kuşkusuz binlerce yıldır farklı coğrafya ve koşullardaki insan kültürünün önemli bir parçası olan inanç sistemleridir.

İnanç sistemleri ya da dinler, ister tek tanrılı ister çok tanrılı olsun, evrensel olmalarının yanı sıra, insan hayatının ve bilinçdışının yadsınamaz birer parçası halindedirler. Doğumundan itibaren, önce kontrol altına alamadığı içgüdüleriyle sonra da

doğa güçleriyle baş etmek zorunda olan insan evladı yaşamın sınırlılığını inkâr edebilmek ve gerçekliğin yarattığı acıyla baş edebilmek adına, korunduğuna dair bir yanılsama içine girer (Fromm, 2017). Freud (1927), daha sonraları, yanılsama kelimesi yerine sanrı demeyi tercih etmiş, dini öğretileri ise Oedipus kompleksi[4] sonucu ortaya çıkan ve dini yükümlülüklerin tekrarlanmasıyla son bulan saplantılı bir toplumsal nevroz olarak açıklamıştır.

Psikanaliz kuramına göre, dini sistemlere dair gerçekler öyle çarpıtılmış ve gölgelenmiştir ki insanlığın büyük çoğunluğu bunları hakikat olarak algılamaz. Böylesi öğretilerin gerçeği ifade etme yöntemleri sembolik bir biçimdedir ve şu durumu andırır: Çocuğun birine yeni doğan bebeklerin leylekler tarafından getirildiğini söyleyen kişi, gerçeği gizli bir şekilde, sembolik yolla anlatmış olur. Her ne kadar çocuk bilmese de, söyleyen kişi leyleklerin neyi sembolize ettiğinin bilincindedir. Çocuk ise bu durumda sadece çarpıtılmış gerçeği duyar, ancak yine de bir yetişkin tarafından kandırıldığını hisseder. Bu da, gelecekte, yerini yetişkinlere duyulan bir güvensizlik hissine ve isyana bırakacaktır. Freud (1927), gerçeklerin çocuklara gizli ve sembolik yollarla anlatılmasından kaçınılması gerektiğini söylemiş, gerçekleri çocuklara zihinsel bilgi kapasiteleri doğrultusunda, olduğu gibi anlatılması gerektiğini belirtmiştir.

Freud (1964), tek tanrılı dinler için son derece önemli olan tanrı tasavvurunun, inananlann, ebeveyn imgelerinin, özellikle de babalarının, bir yansıtması sonucu ortaya çıktığını iddia etmiştir. Baba figürünün varlığı, çocuğa toplumun ahlaki değerlerini ve bilincini içselleştireceği süperego'nun oluşumu sürecinde yardımcı olur. Sugarman'in de belirtiği gibi (2010), tanrı imgesi süperego'nun dışa vurumsal bir yansımasıdır.

Bir çocuk doğduğunda, ilk sevgi nesnesi olan anne onun tüm narsisist ihtiyaçlarının, çocuğun libidosu buyurduğu kadar, karşılandığından emin olur. Çocuğun açlık hissini gideren anne, onu belirsiz tehlikelerden veya dış dünyada varlığını tehdit eden tüm kaygılardan korur. Ardından, anneden daha güçlü olan baba, çocuğun korunması sorumluluğunu üstlenir. Babanın en önemli işlevi çocuk ve anne arasındaki simbiyotik ilişkiyi kırmaktır (Freud, 2016). Psikolojik olarak var olabilmek için, bebek, babasının yardımıyla bu simbiyotik ilişkiden kendini çekip, kurtarmak zorundadır. Baba, çocuğun korunması sorumluluğunu tüm çocukluk boyunca, sevgi ve nefret çelişkisi dâhilinde, devam ettirir. Baba, çocuk için, anneyle daha önceki ilişkisinden kaynaklanabilecek bir tehlike arz eder. Bir diğer yanda ise çocuk babaya

---

[4] Oedipus hikâyesindeki unsurlar, annenin sevgisini kazanma yolunda babanın hep bir rakip olarak görüldüğü ve her an baba tarafından hadım edilebileceği korkusu taşınılan çocukluğun her basamağında mevcuttur. Oedipus'un gerçeği öğrendiği andaki tepkisi, yani gözlerini oyuşu, bastırma olarak bilinen savunma mekanizmalarından biri olarak düşünülebilir. Bu savunma mekanizması, insanlığın bahsi geçen dayanılmaz arzulanna bir tepki olarak, Oedipus kompleksinin ortaya çıktığı ve sonlandığı psiko-cinsel gelişim sürecinin Fallik olarak da bilinen Latency (gizlilik) döneminde ortaya çıkar.

hayranlık duymaktadır. Freud, çocukluğun tüm genel sorunlarını, çocuğun babayla olan ilişkisi bağlamında, babayı 'öldürdüğü' ve anneyle evlendiği Oedipus kompleksiyle açıklar. Psikanaliz kuramında, bu kavram, birbiriyle çatışma içinde olan insan dürtülerinin ve sonucunda oluşan cinsellik, saldırganlık, rekabet, haset, kıskançlık, hadım edilme kaygısı ve ensest yasağı gibi evrensel temaların erken dönem anne-baba-çocuk ilişkisinde nasıl örgütlendiğini betimler (Tura, 2016).

Baba ve oğul arasındaki bu çelişkili durum ilkel[5] toplumlarda yaşayan insanlar kadar eskidir. *Totem ve Tabu* kitabında Freud (1955), grubun öncüsü olarak babanın, kaynaklara ve dolasıyla kadınlara erişim gücüne en fazla sahip olan kişi olduğunu söyler. Baba, zaten grubu terk etmek ve kendi kadınlarını bulup, kendi kabilelerini oluşturmak zorunda olan oğlu sürgün eder. Bir noktada ise oğul acımasız baba karşısında isyan eder ve 'özgür bir adam' olmak için onu öldürür. Başkaldıran oğul da benzer bir şekilde kadınları ve kaynaklan bölüşmek için yeni bir yol ileri sürer. Böylece uygarlaşmış kabileler ve klanlar oluşur. Bu yeni oluşumlar, klana özgü olduğu düşünülen ve genellikle hayvan şeklinde olan totemlere önem vermektedirler. Hayvan totemleri, öldürülen babayı simgelerler, bu yüzden belirli bir totem etrafında toplanmış kişiler klan tarafından kardeş olarak atfedilir. Ensest tabusu 'kardeşler'in birbirleriyle evlenmelerine izin vermez.

Totemler kutsal nesnelerdir, bu nedenle klanın bir araya gelip de kendilerine özgü ayinleriyle totem hayvanını avladıkları yılda bir kere yapılan avlan dışında, totemlere zarar vermek kesinlikle yasaktır. Freud, totemin (hayvanın) yenilmesinin, babalarından geçen klanı yönetme yetkisinin ve babanın gücünün içselleştirilmesini sembolize ettiğini ileri sürer.

Totemizm' in din olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmaya açık olsa da, kendisinden sonraki ilah-dinlerle bağlantısı birçokları tarafından kolaylıkla kabul edilecektir. Totem hayvanları daha sonralan tanrıların kutsal hayvanları haline gelmişler, cinayet ve ensest tabularının dayandığı asıl ahlaki kısıtlamalara dönüşmüşlerdir. Hayvan formundaki tanrılardan insan formundaki tanrılara geçişin sırrı ise, insanın çaresizlik hissi ve korunma ihtiyacının ardında, değişmemiş bir şekilde varlığını korumaktadır. Zira her canlı bir gün ölmek zorundadır. O gün geldiğinde, kişinin ölümün karanlığından ışığa çıkabilmesi için kudretli bir baba figürüne ihtiyacı vardır. Bu sebeple, yetişkin olduğunda dahi korunmaya ihtiyacı olduğunun ve daima savunmasız olacağını anlayan birey, kendini koruyabilmek adına, bir savunma olarak yüce baba figürünü yaratır; kökensel babanın öldürülmesinin kefareti olarak ise tek tanrılı dinleri ve ataerkil düzeni kurar (Freud, 1927).

Freud, *Musa ve Tektanrıcılık* isimli eserde, Yahudilik üzerine bir analiz yapar.

---

[5] Bu denemede Freud'un ölüm hakkında düşüncelerini aktarmaya çalışırken kendi kullandığı kelimelerin seçilmesine özen gösterilmiştir. Örneğin, bu metindeki "ilkel kabile" tanımı yazarın kendi yazım dilinden çevrilmiştir. Freud'un, özellikle antropologlar tarafından haklı sebeple eleştirilen, indirgemeci bir masa başı antropolog olma arzusu metinlerinde muhakkak görülmektedir. Fakat bu başka bir yazının konusu olacak kadar uzun ve tartışmalı bir durumdur.

Musa'nın, ona inanları özgürlüklerine kavuşturmasına rağmen yeni inancın bir parçası olarak gelen kısıtlamalar, takipçilerinin ayaklanmasına ve akabinde onu öldürmelerine sebep olur. Yüzyıl sonra ise, Musa'nın katledilişinden duydukları suçluluk ve utanç, onları Musa'nın öğretilerine inanmaya itmiştir. Freud'a göre, Musa'nın öğretileri bir anda onun haklı olduğuna inanıldığı için değil ama kökensel babanın cinayeti ve kefaretinin zihinlerde yeniden sahnelenmesine sebep olduğu için benimsenir. Kendini, ateist bir Yahudi olarak tanımlayan Freud'un Musa anlatısı, süperego'nun nasıl oluştuğunun temsilidir. Artık onun izinden gidenlerin davranışlarını kontrol edebilmek için tanrıyı yaratmaya hazırdır (Sugarman, 2010).

Ayrıca, Bellah (1965), Hristiyanlığın tüm diğer dinlerden daha fazla sembolik çarpıtma ihtiyacında olduğunu söylüyor. Bunun sebebi, baba-oğul ilişkisinin, Tanrı-İsa-Mesih ilişkisindeki merkezi bir dinamik olmasıdır. Adem'in gözden düşüşü ise insanoğlunun günahkar doğasına işaret eder. Adem, Tanrı'nın emirlerine karşı gelmiş ve bilgelik ağacındaki yasak meyveye (elmaya) uzanmış, akabinde cennetten kovulmuştur. Yüzyıllar sonra ise, Bakire Meryem, Tanrı'nın rahmine koymuş olduğu İsa Mesih'i dünyaya getirmiştir. İsa'nın fedakârlığı, Tanrı'nın emirlerine karşı geldikleri için günahkâr doğan her insanın önceden ödenmiş kefareti anlamına gelmektedir. Buraya kadar anlatılanlar Freudyen bakış açısına göre, oğul İsa'nın çarmıha gerilmesinin, bir zamanlar kökensel babayı öldürmenin verdiği kolektif suçluluk duygusunun bedeli olduğu görülecektir. Sonuç olarak, tek tanrılı bir dinin peygamberinin öldürülüyor oluşu – Hristiyanlık'ta Baba'nın oğlunun öldürülmesine denk gelir – Totemizmdeki kökensel baba'nın öldürülmesi nezdindedir. Bunların hepsi de Oedipal kompleksin asıl belirtisi olan sevgi ve nefret arasındaki çelişkiden doğan sonuçlardır.

Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu* isimli eserinde bilime ve sanata önem veren kişilerin bir çeşit dine sahip olduklarını farz edebileceğimizi belirtmiş bunun nedeninin ise doğduğumuz andan itibaren karşılaştığımız gizemlerin yarattığı kaygıyı yine bir söylem üzerinden çözme çabası olduğunu belirtmiştir. Kuramında sıkça kullandığı tragedyalar, mitler veya benzer temalı tüm öykülerde insanlığın en eski ve en güçlü arzuları olan ensest, yamyamlık ve öldürme arzularını tatmin etme ihtiyacı yatar (Freud, 1961). Örneğin, Oedipus, her ne kadar bahsedilen bu şeyleri şans eseri yapmış olsa da insanlığın ilk kuralları olan ensest ve cinayet yasağını çiğnemenin verdiği utanç ve suçluluk duygusuna dayanamayarak kendi gözlerini oyar.

İnanç sistemlerinin, kişilerin ölüm kaygısını yatıştıran bir alan yaratması gibi kişi, çocuk sahibi olarak da ölümün yine bir çeşit gerçekliğini yok sayar ve varlığını sonsuza dek devam ettirmeye çalışır. Genlerin ve türün devamlılığı açısından işe yararlılığı bir yana insan bir çocuk dünyaya getirerek kendi deneyimlediği eksiklikleri hayal kırıklıklarını telafi etmeyi umar. Freud (2015), Narsisizme giriş makalesinde, ebeveyn için uzun zaman önce kaybettiği narsisizmi yeni doğanla birlikte tekrar bulur der. Bebek, anne babasından daha iyi bir hayat yaşayacaktır ve daha iyi bir

konuma gelecektir. Gün gelecek babasını kahramanlıkla alt edecek ya da ebeveynlerinden daha iyi bir eş bulacaktır. Böylece ebeveyn de bebeği adeta kendinin bir uzantısı gibi görerek ikinci hayatını yaşar. Bu durum gibi kişilerin mesleklerine ve ürettikleri eserlere verdikleri önem de bilinç dışında ölümün bir inkârıdır. Özellikle Türkiye'de, neredeyse kimsenin ilgilenmemesine rağmen akademisyenlerin hayatları boyu özenle hazırladıkları çalışmaları bu duruma bir örnek olarak sayabilir.

Yaşama ve Ölüme Dair Tavrımız

Lifton (1973) söylemlerin kuramcıların yaşadığı zamanın farklı dinamiklerinden etkilendiğini vurgulayarak Freud'un psikanaliz söylemini ortaya çıkardığı ve geliştirdiği yıllarda cinselliğin toplum tarafından bir tabu halinde olması ve bastırılmasından dolayı öncelikle cinsellik üzerinden yaşam dürtülerine önem verdiğini öne sürer. Fakat yaşadığı yıllar içinde maruz kaldığı savaşlarla birlikte kontrol edilmesi ve bastırılması gerekenlerin saldırganlık ve yıkıcılık olduğuna karar verir. Freud'un dürtü kuramında ölüm, ölüm içgüdüsü, kavramını bu çalışmayla önemli bir yere getirmesini birçok psikanalist ve yazar da; kitabın I. ve II. dünya savaşları arasındaki yoğun dönemde yazılmış olmasına bağlar.

Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler (1957a) isimli makalesinde ölüm konusunu ilk defa odak noktası alır ve varoluşçu bir bakış açısıyla ölüm hakkındaki düşüncelerini aktarır. Freud un ölüme dair ikili düşüncelerinin bir benzeri insanoğluna olan tutumlarında görülebilir. Ölümün savaş yüzünden zorla insanların zihinlerine empoze edildiğini fakat aynı zamanda insanların da onu hafife alıp önemsemediklerini söyler. İnsanlara ölümü inkâr ettikleri için öfkelenir ve saldırganlığın, insanın içgüdüsel donanımının bir parçası olduğu ve savaşların, insanlığın yıkıcı gücünü ötekine en açık bir şekilde gösterdiği alanlar olduğunu belirtir.

Kişinin, adeta savaş gibi güçlü bir saldırganlığı kendine yöneltmesi intihar eylemi aracılığıyla görülebilir. Freud, intiharı bilimin çözümleyemediği bir sorun olarak tanımlar. Tıpkı, Durkheim gibi sosyal ve kişisel faktörlerin intihara yol açtığını savunur. Zira bireylerin yaşamında sosyal uyum ve ahenk oldukça önemlidir. Fakat psikanaliz kuramı bu tanımı ilişkisel bir boyuta taşımak ister çünkü zihin her şeyden önce ötekiyle olan problemini çözmelidir. Yaşamın başında, ilişkilenme halinde olan sevilen ötekiler içselleştirilir. Fakat diğer taraftan, tıpkı sütten kesildiği zaman haz kesimine uğradığı için öfkelenen bebek gibi ilişkilenilen kimselerin "kötü" ve "eksik" tarafları ağır bastığında kişi o nesneden kurtulma çabasına girer. "İyinin" ve "kötünün" bir arada olmasına katlanamayan kişi, durumun yarattığı dayanılmaz kaygıyı, ancak intiharı aracı olarak kullanıp o eski ilişkisiz ve bir olan ana rahmine dönerek üstesinden gelmeye çalışır.

Freud (2015), yaşam ve ölüm içgüdüsünün çatışma halinde olduğu kadar bu iki dürtünün bir arada oluşunu da vurgular. Özellikle hayatının devamlılığı için önemli olan bu birliktelik erkek cinselliğinde saldırganlığın libidinal enerjiye dönüşerek erkeğin ereksiyona ulaştığını belirtir. Yine klinik çalışmalarından edindiği çıkarımlarla

ölüm içgüdüsüyle analiz sürecinde çalışmanın oldukça zor olduğunu söyler. Çünkü ölüm içgüdüsü yaşama göre daha sessiz ve ulaşılamazdır.

Kaynakça

BELLAH, Robert Neely (1965) *Father and Son in Christianity and Confucianism.* Psychoanalytic Review, 52B:92-114

FREUD, Sigmund (2016) *Haz İlkesinin Ötesinde*. Çev. Ali Babaoğlu, 5. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık.

FREUD, Sigmund (2015) *Narsizm Üzerine ve Scheber Vakası*. Çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tura, 5. Basım, İstanbul: Metis Yayıncılık.

FREUD, Sigmund (1964) *Moses and monotheism. In The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (J. Strachey, Trans. and Ed., Vol. 23, pp. 3–137). London: Hogarth. (Original work published 1939).

FREUD, Sigmund (1961) *Civilization and its discontents*. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57-146). London: Hogarth Press. (Original work published 1930).

FREUD, Sigmund (1957a) *Thoughts for the times on war and death. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, (Volume 14, pp. 273-300) (Original work published 1915).

FREUD, Sigmund (1957b) On transience. In J. Strachey (Ed. and Trans.), The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (Vol. 14, pp. 303-307). London: Hogarth Press. (Original work published 1916).

FREUD, Sigmund (1957c) *Mourning and melancholia*. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 237-258). London: Hogarth Press. (Original work published 1917).

FREUD, Sigmund (1955) *Totem and taboo: Some points of aggrement between the mental lives of savages and neurotics*. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 13, 1-162). London: Hogarth Press. (Original work published 1913).

FREUD, Sigmund (1927) *The Future of an Illusion. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works, 1-56.*

FROMM, Erich (2017) *Psikanaliz ve Din: Freud, Jung ve Din Algısı*. Çev. Elif Erten. 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

GAY, Peter (1988) Freud: *A life of our time*. New York: W. W. Norton.

GEÇTAN, Engin (2014) *Psikanaliz ve Sonrası*. 16. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

JONTE-PACE, Diane (2001) *Speaking the Unspeakable: Religion, Misogyny, and the Uncanny Mother in Freud's Cultural Texts*, Berkeley: University of California Press.

LIFTON, Robert Jay (1973) "The Sense of Immortality: On Death and the Continuity of Life", *American Journal of Psychoanalysis*, Vol 33, iss 2, pp. 3- 15

ÖZMEN, Erdoğan (2017) *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan: Yas, Melankoli, Depresyon*, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

QUINODOZ, J M (2005) *Reading Freud: A chronological exploration of Freud's writings* (D. Alcorn, Trans.). New York: Routledge.

SUGARMAN, Susan (2010) *The Return of The Noble Repressed: A Freudian Reinterpretation of Freud's Moses Story*. Princeton University Psychoanalytic Psychology Vol. 27, No. 3, 355–359. DOI: 10.1037/a0019509

2. PSİKOLOJİK AÇIDAN YAŞAM VE ÖLÜM

EYLÜL ŞENYÜREK[1]

1. Hayatın Anlamı

Paul Thagard[2] (2010) *The Brain and the Meaning of Life (Beyin ve Hayatın Anlamı)* adlı çalışmasında anlam yaratma sürecinde etkili olan psikolojik, sosyolojik ve nörolojik unsurları incelemiştir. "Hayatı yaşamaya değer kılan nedir?" sorusunun yanıtlarına odaklanan Thagard, hayatın anlamına yönelik yaklaşımlara değinmektedir. Buna göre *nihilist yaklaşım*, hayatta hiçbir amaç olmadığını, *teolojik yaklaşım* hayatın amacının tanrı veya başka bir spiritüel güç tarafından belirlendiğini, *monolitik yaklaşım* ise hayatın tek amacının mutluluk olduğunu öne sürmektedir (Thagard 2010: 143).

Mutluluk araştırmaları incelendiğinde çoğunlukla anlam, mutluluk, yaşam doyumu ve psikolojik iyi olma kavramlarının bir arada kullanıldığı görülmektedir. "Kendini mutlu etmenin tek yolunun, tatmininden mutlu olunacak amaçlar belirlemek" olduğunu öne süren Thagard mutluluk hissinin tıpkı diğer duygularda olduğu gibi "geçici" bir hal olduğunu; ancak amaç ve anlamın sürekli olabileceğini söylemektedir (2010: 146, 148). Anlamlı bir hayat, amaçların en azından bir kısmının başarılmasıyla mutluluk sağlayan ve peşinden koşacak değerli amaçların olmasıdır (a.e.). Thagard, kişinin çok fazla bir anlam olmadan mutlu olabileceği gibi çok fazla mutlu olmadan da anlam sahibi olabileceğini belirterek "mutluluğun hayatın anlamı olmadığını" belirtmektedir (a.e.,149).

Mutluluk "amaçların gerçekleştirilmesi" iken, anlam –gerçekleşsin veya gerçekleşmesin- peşinden koşacak değerli amaçların olması olarak tanımlanmaktadır (a.e.). Dahası Thagard, bir amaca sahip olmanın kişiyi mutlu etmeye yeterli olmayacağını; ama kişiyi başarıya götürecek ve başarısızlıktan uzak tutacak olan "motivasyon" ve "doyum" sağladığını söylemektedir (a.e.,150,152). Kısacası insan hayatında belirlemiş olduğu amaçların peşinden koşmakta, bu amaçlar kişiye başarma motivasyonu sağlamakta, kişi bu amaçlarını gerçekleştirerek mutlu olmakta ve böylece anlamlı bir hayat yaşamaktadır. Rohrer ise dış-belirleyiciler tarafından oluşturulan amaçların peşinden koşmak yerine, hayata yönelik "kendi" amaçlarımızı "açıkça" belirlemeye ve amaca yaklaşıp yaklaşmadığımızı sürekli izlemeye

---

[1] İstanbul Üniversitesi, Sosyal Antropoloji yüksek lisans öğrencisi

[2] Kanadalı düşünür, bilişsel bilimci ve çeşitli disiplinlerarası kitapların yazarı.

vurgu yapmaktadır (Rohrere, 2002: 86, 97). Rohrer ayrıca "Hayatın esas ilkesi nedir?" sorusunun yanıtlarını aramaktadır. Ona göre yanıt basittir: Hayatın temel prensibi, bütün varlıkların burada yaşamaya [1], gelişmeye [2] ve görevlerini gerçekleştirmeye eşit derecede hakkı olduğunu söylemektedir[3] (a.e.,11). Esas amacı "temel varoluşsal haklara" saygı duymak olan kişinin, aynı zamanda genel refah için elinden geleni yapacağını ve dahası sürekli bir mutluluğun ancak bu hakların gözetilmesiyle mümkün olacağını söyleyen Rohrer, hayatta kalmaya ilişkin temel ihtiyaçlar (beslenme vb) karşılandıkça mutluluk, uyum, iç huzur ve dinginlik arzusunun ortaya çıkacağını öne sürmektedir (a.e. ,8, 20, 98).

Bu konuda bilindik bir model Abraham Maslow'un[4] *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Modeli*'dir. Maslow (1943) fizyolojik, güvenlik, sevgi, saygınlık ve kendini gerçekleştirme olmak üzere beş ihtiyaçtan bahsetmekte ve bir basamaktaki ihtiyaç karşılanmadan bir sonraki ihtiyacın gerçekleştirilemeyeceğini öne sürmektedir. Bu ihtiyaçların yanı sıra insanın içinde gerçeği bilme, gerçeğin farkında olma ve merakı giderme gibi arzular vardır (a.e.,386). Ayrıca, evrendeki anlam ve bağlantıları araştırma, anlama, sistemli hale getirme, düzenleme ve yorumlama arzusu, "anlam arayışı" sürecinin parçaları olarak kabul edilebilir (a.e.). Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde, hayatın anlamına yönelik düşünceleri; insanın bilme arzusu ve anlam arayışından, hayatta belirlenen amaçlardan ve karşılanması gereken ihtiyaçlardan ayrı değerlendirmek mümkün değildir.

Peki ya hayatın anlamı nedir? Hayatı anlamlı kılan şeyler nelerdir? Thagard'a göre hayatı anlamlı kılan üç faktör vardır: *sevgi, iş* ve *eğlence*[5] (2010: 152-164). Sevgi, romantik bağların yanı sıra arkadaşlık ve akrabalık bağlarını kapsamaktadır ve insanların hayatını anlamlandıran temel faktörlerden biridir (a.e.). Antropolog Helen Fisher, psikolog Arthur Aron ve nörobilimci Lucy Brown'un[6] yapmış oldukları araştırmayı ele alan Thagard, aşık olmanın beyin kimyasına etkilerinden yola çıkarak insanların neden aşık olduğunu tartışmaktadır (a.e.). Araştırmada, romantik bir ilişki içerisinde olan kişilere, partnerlerinin fotoğrafları gösterilmiş ve bu sırada beyin faaliyetleri fMRI[7] aracılığıyla kaydedilmiştir. Partnerlerinin fotoğraflarına bakan katılımcıların dopamin[8] seviyelerinin yükseldiği; bunun yanı sıra ödül mekanizması

---

[3] Biri diğerinden daha önemli olan, daha öncelikli gelişme hakkına sahip olan, daha öncelikli görevi olan varlık yoktur. Bütün varlıklar önemlidir, bütün varlıkların bu evrendeki görevleri gereklidir ve biri diğerinden üstün değildir (Rohrer 2002:11).

[4] İhtiyaçlar Hiyerarşisi Modeli'yle bilinen Amerikalı psikolog.

[5] Love, work, play

[6] Fisher, H; Aron, A & Brown, L.L. (2005). "Romantic Love: An fMRI Study of a Neural Mechanism for Mate Choice", *Journal of Comparative Neurology*, 493, 58-62.

[7] Functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI): beyin faaliyetlerini ölçen görüntüleme tekniği. Beynin nasıl çalıştığını inceleyen araştırmalarda sıklıkla kullanılmaktadır.

[8] Dopamin haz hissiyle birlikte, *ventral tegmental* bölgeden *nucleus accumbens* yoluyla *prefrontal kortekse* ulaşmaktadır (Thagard 2010: 96).

ve haz ile ilişkilendirilen beyin bölümlerindeki aktivasyonun arttığı tespit edilmiştir[9] (a.e.). Diğer bir ifadeyle aşık olmak, beyindeki ödül ve haz bölgelerini uyarmaktadır. Dahası, sevilen arkadaşlarla vakit geçirmek de zevk veren, dopamin seviyelerini yükselten bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır (a.e.). Ayrıca psikolojik iyi olma üzerine yapılan araştırmalar destekleyici ve olumlu ilişkilerin, insanların hayatındaki başlıca doyum kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır (a.e.). Kısacası, sevgi –romantik bir boyutu olsun veya olmasın- hayatı anlamlı kılan temel unsurlardan biri olarak kabul görmektedir.

Bir işte çalışma, kişinin hayatına anlam katan faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmalar, bir işte çalışmayan kişilerin, çalışan veya emekli olan kişilerden daha mutsuz olduğunu göstermektedir (a.e.). Her ne kadar yüksek gelir, mutluluk ve iyi olma haliyle ilişkiliyse de insanlar mutluluk ve doyum hissinin para kazanmaktan daha önemli olduğunu belirtmektedir (a.e.). Bir işte çalışma ile doyum arasındaki ilişkiye odaklanan açıklamalar, "amaç belirleme" faktörünün üzerinde durmaktadır. Buna göre bir amaç belirlemek, dikkat ve devamlılığı arttırmak ve strateji geliştirmeye motive etmek suretiyle iş performansını ve iş doyumunu etkilemektedir (a.e.). Bir amacı benimsemenin ve tamamlamanın, beynimizdeki duygusal sistemin başlıca rollerinden biri olduğunu vurgulayan Thagard, çalışmayı, gelir sağlama ve sosyal bağların oluşması gibi dışsal faktörlerin yanı sıra problem çözme gibi içsel bir nedenden dolayı insanların hayatına anlam katan bir kaynak olarak görmektedir (a.e.).

Eğlence ise, mizah, müzik, kitap okuma, spor yapma, seyahat etme gibi faaliyetleri kapsamaktadır (a.e.). Bu faktörlerin psikolojik ve bilişsel etkilerine değinen Thagard, her türlü eğlencenin aynı derecede anlamlı olduğunu iddia etmediği gibi, sevmenin her çeşidinin de aynı derecede anlam yaratmadığını ve ayrıca sevme, çalışma ve eğlenmenin insanların hayatındaki "temel ihtiyaçları giderdiği ölçüde" değerli olduğunu söylemektedir (a.e.). Edward Deci ve Richard Ryan'ın motivasyon teorisine atıfta bulunan Thagard (a.e.,169-170), insanların *yeterlik, otonomi* ve *ilişkisellik*[10] olmak üzere üç psikolojik ihtiyacı olduğu görüşünü benimseyerek, bunu kendi teorisine dahil etmiştir. Ona göre sevgi, iş ve eğlence alanındaki faaliyetler kişilerin yeterlik, otonomi ve ilişkisellik gibi psikolojik ihtiyaçlarının tatminine fazlasıyla katkıda bulunmakta ve böylece hayatlarına anlam katmaktadır (a.e.,171).

1. Ölümün Anlamı

İnsanın anlam arayışının bir parçası olan hayatın anlamına yönelik kısa bir girişten sonra, şimdi sıra ölümün anlamındadır. Hayatın anlamını, ölümün anlamından;

---

[9] Beynin duygularla ilgili bölümlerinin başında *amigdala* (çoğunlukla korkuyla birlikte anılır) ve *nucleus accumbens* gelmektedir. Bu iki bölüm, pozitif ve negatif duygularla ilişkilidir (Thagard 2010:96).

[10] Competence, autonomy, relatedness

ölümün anlamını ise hayatın anlamından ayrı düşünmek mümkün değildir. Belki de daha önemlisi, hayatın ve ölümün anlamına yönelik fikir ve tutumların insan davranışını doğrudan veya dolaylı yollarla etkilemesi ve yönlendirmesidir. En basit ifadeyle ölümün anlamı, ölümün ne olduğuna yönelik görüşleri kapsamaktadır. Irvin Yalom[11] (2008: 74-78) Epiküros'un ölüme yönelik yaklaşımını benimsemiş ve bunu terapilerinde kullanmıştır. Epiküros'un ruhun ölümlülüğü [1], ölümün nihai hiçliği [2] ve simetri iddiasını [3] özellikle ölüm anksiyetesinin hafifletilmesinde faydalı bulan Yalom, ufak bir itirafta bulunarak "kendi ölüm anksiyetesini" de bu üç düşünce yoluyla hafiflettiğini belirtmektedir (a.e.). Fakat burada Epiküros'un bu üç savı, ölümün ne olduğuna yönelik sunduğu bilgi açısından ele alınacaktır.

Epiküros'a göre ruh ölümlüdür ve bedenle birlikte yok olmaktadır (a.e.). Tam da bu nedenle, ruh ölümle birlikte dağılmakta ve algılanabilir olmaktan uzaktır; dahası ölü olduğumuz için öldüğümüzü bilmemiz mümkün değildir ve bu nedenle ölümün hiçbir anlamı yoktur (a.e.). Epiküros'un bir diğer iddiası ise düşünmeye değerdir. Epiküros, "ölümden sonra var olmama durumumuzun doğumdan önceki durumumuzla aynı olduğunu" öne sürmektedir (a.e.). Kısacası, ruhun yok olduğu düşüncesini temel alan bu görüş, ölümden sonra yaşam veya tasa olmadığını ve ölümün "hiçbir anlamı olmadığını" öne sürmektedir. Burada önemli olan nokta, ölüme ilişkin anlamın ruha yönelik açıklamalardan etkileniyor olmasıdır.

Antropolojik Açıdan Yaşam ve Ölüm bölümünde bahsedilen Kore kültüründeki sucang adetini anımsayın. Kral ve soylular vefat ettiklerinde hizmetçileri, inekleri ve atları kendilerine öbür dünyada yardım etsin diye onlarla birlikte gömülmekteydi. Dahası ölüm için en sık kullanılan ifade olan *doragaşida* "dönmek" anlamına gelmekte ve bu ölümün bir son olarak görülmediği ve ölenin önceden geldiği yere yani memleketine döndüğü inancını göstermekteydi[12]. Yani, ölümün anlamını; ölüme, ölümden sonra ruhun durumuna ve ölümden sonra yaşama yönelik inanç ve fikirlerle birlikte düşünmek gerekmektedir. Ayrıca ölüme atfedilen anlamların birbiriyle benzeştiği kadar, birbirinden farklılaşabildiğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Belki de önemli olan, yaşam ve ölüme yönelik anlamların inşasına odaklanmaktır. Şüphesiz ki bu inşa sürecinde "kültürel öğrenme sürecinin" ve "toplumsal normları içselleştirmenin" önemi açıktır. Fakat bundan daha önce bahsedildiği için, şimdilik sadece yaşam ve ölüme ilişkin anlamın ve toplumsal normların yavaş yavaş o toplumun üyelerine işlendiğini söylemek yeterli olacaktır. Tam da bu noktada gözlem ve model almanın öğrenmede etkili bir faktör olduğunu belirten Albert Bandura'nın model alma yaklaşımı akla gelmektedir (Boyd ve Bee 2012: 16-17). Bir

---

[11] Amerikalı psikiyatrist, varoluşçu psikanalist ve yazar.

[12] Yang, Min Ji (2014) *Türk ve Kore Halklarının Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamaları (Karşılaştırmalı Bir Çalışma),* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Erciyes. s. 31,33.

çocuğun yaşama olduğu kadar ölüme yönelik davranışlan da gözlemleyerek büyüdüğü düşünüldüğünde, inşa sürecinin hayatın ilk yıllarından itibaren başladığını ve çocuğun çevresinden etkilendiği bir tür öğrenme sürecinden geçtiğini söylemek mümkündür.[13]

2. Ölümü İnşa Etmek

"Konu ölümse eğer, bunu herkes bir kere yaşar.
Ölümün ustası yoktur, onun gözünde herkes çıraktır."
Montaigne[14]

Ölüm bireysel, psikolojik, kültürel ve toplumsal faktörlerin bir arada rol oynadığı bir inşa sürecinden geçmektedir. Bu konudaki psikolojik yaklaşımlardan biri gelişimsel psikoloji dahilindeki *hayat boyu gelişim yaklaşımıdır*. Bu yaklaşıma göre hayat tamamlanması gereken çeşitli görevlerden oluşmaktadır (Kastenbaum 2000: 20). Ölüm ise beklenmeyen veya adil olmayan bir müdahale olmaktan ziyade gelişimsel bir görev olarak görülmektedir (a.e.,19). Bu teori, çoğunlukla davranışa odaklandığı ve test edilebilir olmaktan ziyade betimsel açıklamalar sunduğu için eleştirilerin odağında olmuştur (a.e., 20-22). Kastenbaum, ölümün psikolojik inşasını incelerken üç yaklaşımı göz önünde bulundurmanın faydalı olacağını söylemektedir: bilişsel-lingüistik yaklaşım, bedenleşmiş yaklaşım[15] ve emik yaklaşım (a.e., 25-26). Bilişsel-lingüistik yaklaşım, ölümün inşasındaki bilişsel ve dilsel açıklamalara; bedenleşmiş yaklaşım, yalnızca düşünce, his, davranış ve ilişkilere odaklanmak yerine bedenin iç ve dış dünyaya adaptasyonunu göz önünde bulundurmaya; emik yaklaşım ise kendi toplumumuzda bize yol gösteren fikir ve varsayımları bir yana bırakarak, incelenen kültürün ölüme yönelik kendi açıklamalarını anlamaya vurgu yapmaktadır (a.e.). Kısacası ölümün nasıl inşa edildiğini anlamak, konunun çok boyutluluğunun farkında olmayı gerektirmektedir.

Peki ölüm ne zaman ve nerede inşa edilmektedir? Şüphesiz ki bu sorunun yanıtı "yaşamın içinde" olacaktır. Zira ölüm, bakılan bir hayvanın ölümünde, mahalleye yayılan bir ölüm haberinde, akrabalardan birinin kaybında, izlenen bir haberde, gidilen bir oyunda veya filmde; kısacası yaşamın içinde her an her yerde deneyimlenen veya edinilen bilgiler yoluyla aşama aşama inşa edilmektedir. Öyleyse hayatın bu kadar içinde olan bir kavram, nasıl bir o kadar da dışındadır? Ölüm konusunda tutarlı, sistematik ve çocuğun gelişim aşamasına uygun bir eğitim verilmediği ve aileden gelen açıklamalar çocuk için tatmin edici veya anlaşılır olmaktan uzak bir

---

[13] Araştırmalar, küçük yaştaki çocukların dahi ölümle ilişkili yaşantıları kaydettiğini ve bu deneyimlerin kişinin bütün yaşam yöneliminin bir parçası haline geldiğini göstermektedir (Onur 2017:382).

[14] Alay, Ceren (ç.) (2016) Montaigne Aforizmalar: Yavaşladıkça Çoğalıyorum, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 27.

[15] embodied approach

içerik taşıdığı sürece ölümün sağlıklı bir şekilde inşa edilmesi mümkün değildir. Bu durumda ölüm hayatın dışına itilmiş olmaktadır. Dahası, ölüm herkesin bir kere yaşadığı ve her halükarda yeni bir deneyim olduğu için her ne kadar "onun gözünde herkes çırak olsa da" ölümün doğru bir şekilde hayatın içine alınması ve inşa edilebilmesi için ölüme ilişkin bir eğitim gerektiği açıktır.

İlkokul'da aldığınız *Hayat Bilgisi* derslerini anımsayın. Haftanın günlerini, mevsimleri, yılları; canlı ve cansız varlıkları, bedenin bölümlerini, aile ve akrabalığı, sınıfın ve okulun kurallarını vb. öğrenmiştiniz[16]. Gerçekten de bunlar hayatın içerisindeki temel kategorilere denk düştüğü için faydalıydı; fakat "hayatın bilgisini" veren bir ders varken; yaş grubuna ve gelişimsel döneme uygun, tutarlı ve açıklayıcı bir *Ölüm Bilgisi* dersinin -veya *en azından* ölüm bilgisinin işlendiği bir ünitenin- olmayışı düşündürücüdür. "Hayatın bilgisini" veren okul, ölümün bilgisini neden öznel deneyimlere bırakmaktadır?

Ölüme yönelik temel eğitim bir yana, hastalara yönelik ölüm eğitimi programları da mevcuttur. Örneğin Güney Kore'de bir üniversite hastanesindeki meme kanseri kadınlara[17] ölüm eğitimi programı uygulanmıştır (Kim v.d. 2016). Bu program hayatın anlamı, hayatın değeri, ölümün anlamı, iyi ölüm, ölüme hazırlanma, üzüntüyle baş etme, dolu bir hayat yaşama, paylaşım dolu bir hayat yaşama (organ paylaşımı vb) gibi temalardan oluşan ve on hafta süren –ve haftada bir gerçekleştirilen- bir eğitimdir (a.e.). Ayrıca konu anlatımı, video izleme, grup tartışmaları gibi tekniklerin yanı sıra hastaların vasiyet yazdığı, cesetlerin konduğu yeri ziyaret ettiği (*charnel house*) ve belki de en ilginci tabut deneyimi yaşadığı bir eğitim programıdır (a.e., 64).

Vasiyet yazma ve tabuta girme gibi "görevler", davranışçı modellerin fobiyi tedavi etme yollarından biri olan korku nesnesiyle aşama aşama temas etme ilkesini anımsatmaktadır. Her ne kadar bir eğitim programı dahilinde hastanın tabuta girmesini talep etmek kulağa farklı gelse de, Kim ve arkadaşları (2016: 64-65) katılımcıların vasiyet yazma ve tabuta girme gibi deneyimleri; hayatın ve ölümün anlamına yönelik derslerden daha tatmin edici bulduklarını ve "ölümle kontrollü bir düzenekte yüzleşerek" hala sahip olduklarının farkına vardıklarını belirtmektedir. Dahası, on hafta sonunda eğitimi alan kadınların ölüm korkularının azaldığı, iyilik hallerinin (*spiritual well-being*) arttığı ve daha umutlu hissettikleri bulunmuştur (a.e.). Montaigne'in dediği gibi "*Ölüme hazırlanmak, özgür olmaktır.*"[18] Hazırlığın ön koşulu ise "doğru" bilgi ve farkındalık sahibi olmaktır. Kısacası, ölüm eğitiminin önemi göz ardı edilmemeli ve hasta bireylere verilen eğitimin işlevi bir yana; eğitim vermek

---

[16] http://orgm.meb.gov.tr/alt_sayfalar/HayatBilgisiDersi.htm. Erişim Tarihi: Ekim 2017.

[17] 40-65 yaş aralığındaki 23 Güney Koreli meme kanseri kadına "İyi Ölme Eğitim Programı" dahilinde eğitim verilmiş ve sonuçlar bu eğitimin verilmediği 25 meme kanseri kadınınkiyle karşılaştırılarak analiz edilmiştir.

[18] Alay, Ceren (ç.) (2016) *Montaigne Aforizmalar: Yavaşladıkça Çoğalıyorum*, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 12.

için kişilerin ölümcül bir hastalığa yakalanması beklenmemelidir.

Buraya kadar, ölümün inşa edilen bir kavram olduğundan bahsettik; ancak nasıl biz onu inşa ediyorsak; o da bizi inşa etmektedir. Ölümle ilgili fikirler, tutumlar ve geçmiş deneyimler; kişinin yaşamını büyük ölçüde etkilemekte ve hatta kimi zaman şekillendirmektedir. Bundan sonraki kısımlarda ölüm korkusu, ölüm anksiyetesi, yas ve başa çıkma konularından yola çıkılarak; ölüme rağmen hayatın ve hayata rağmen ölümün devam ettiği gerçeği ve insanın bu gerçeklik karşısındaki tutum ve davranışlarına değinilecektir.

3. Ölüme Yönelik Tutum ve Duygular

Başımıza bir kez gelen şey büyük bir dert sayılmaz.
Bir anda olup biten bir şey için bu kadar korku çekmek mantıklı mıdır?
Montaigne[19]

Hayatta kalma isteğimizi ve yok olma korkusunu, "protoplazmamıza[20] yerleştirilmiş içgüdüsel duygular" olarak nitelendiren Yalom, bunların her zaman var olmayı sürdürerek nasıl yaşadığımız üzerinde büyük bir etkisi olacağını söylemektedir (2008: 106). Hayatta kalma arzusu, ölümle ilişkili temel yargıları bir hayli etkiler görünmektedir. Örneğin ölümü yaşlılıkla birlikte anma eğilimi ile çocuk ve gençlerin ölümünün "zamansız ölüm" olarak değerlendirilmesini göz önünde bulundurursak, çoğu toplumun gençleri yaşamla yaşlıları ise ölümle bağdaştırdığı görülmektedir. Romanya geleneklerinde evlenmeden ölen kişilere yönelik tutumu anımsayın. Evlenmeden ölenlerin yaşam döngüsünü tamamlayamadan öldüğü ve ölümden sonra ızdırap çekeceği düşünülmekteydi.[21] Denilebilir ki, hayatta kalma isteğini yok olma korkusundan ayrı bir şekilde düşünmek eksik olacağı gibi, tersi de aynı şekilde geçerlidir. Bu nedenle, yaşam ve ölümün psikolojik analizini yapmak, bu içgüdüsel arzu ve korkuyu birlikte değerlendirmekle mümkün olacaktır. Peki ya ölüm korkusunun altındaki dinamikler nelerdir? Ölüm korkusu evrensel bir deneyim midir?

Ölüm korkusunu "hiç ayrılmadığımız karanlık gölgemiz" olarak değerlendiren Yalom (2008: 243), ölüm korkusunun evrensel bir duygu olduğunu öne sürmektedir. Ölüm korkusuna yönelik önerisi ise kitabına da ismini verdiği "güneşe bakmak" metaforunda gizlidir. Yalom, güneşe bakmaya benzettiği "ölümle yüzleşmeyi" önerir, ona göre bu "acı verici, zor; ama insan durumunun gerçek doğasını, faniliğimizi, ışıkta geçireceğimiz kısa zamanı kavrayan tamamen bilinçli kişiler olarak yaşamaya

---

[19] Alay, Ceren (ç.) (2016) *Montaigne Aforizmalar: Yavaşladıkça Çoğalıyorum,* İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 77.

[20] Protoplazma: yapı olarak çekirdek sitoplazmadan oluşan ve metabolizma olaylarının gerçekleştiği ortam.

[21] Mihaela, Alina State (2015) "The Vision of Death in Romanian Culture", *The World of Bereavement: Cultural Perspectives on Death in Families*'in içinde, ed. J. Cacciatore, J. DeFrain, Springer Publishing Company, 123.

devam etmek " için gerekli olan bir şeydir (a.e.). Ayrıca kişinin "varolmanın farkında olmak için" günlük tarzdan çıkarak varoluşsal bir boyuta girmesini sağlayacak çeşitli yaşamsal ve geri dönüşü olmayan "uyanma deneyimleri" yaşaması gerekmektedir (a.e., 40). Kısacası Yalom ölüm korkusu karşısında iki şey önermektedir: varoluşun farkına varmak ve ölümle yüzleşmek.

Ölüm korkusunun hayatın seyrini olumsuz etkileyecek şekilde deneyimlendiği durumlarda ise ölüm anksiyetesinden bahsedilmektedir. Ölüm anksiyetesi, ölüm ve ölmeye yönelik yıkıcı bir endişe taşıma halidir (Cassell v.d. 2005: 90). Ölüm anksiyetesinin, ölüme yönelik fikir, tutum ve toplumsal öğretilerden etkileneceği düşünüldüğünde, anksiyete düzeylerinin de kültürel faktörlerden etkilenebileceği unutulmamalıdır[22]. Ancak genel olarak araştırmalar ölüm anksiyetesinin geride bırakılan yılların hesabının yapılmaya başlandığı 40'lı 50'li yaşlarda zirve yaptığını ortaya koymaktadır (Cassell v.d. 2005:90). Ölüm anksiyetesi, cinsiyete göre farklılık göstermekte ve kadınlar erkeklerden daha fazla ölüm anksiyetesi yaşamaktadır (Abdel-Khalek, 1986; Çınar, 2015).[23]

Ölüm anksiyetesinin ayrıca "hayatta bir amaç sahibi olma" ve/veya "yüksek özsaygı" sahibi olmayla ilişkili olduğu bulunmuştur (Kastenbaum 2000: 135-136). Özsaygısı yüksek olan ve/veya bir hayat amacı olan insanların, hayat amacı veya "anlamı"ndan yoksun olanlara kıyasla daha az ölüm anksiyetesi deneyimledikleri bilinmektedir (a.e.) Bu, Thagard'ın daha önce bahsedilen "peşinden koşulan ve değer verilen amaçların olduğu" ve "amaçların en azından bir kısmının gerçekleştirildiği" anlamlı bir hayat yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde; hayat amacına ve anlamına sahip olmanın ölüm anksiyetesini düşürdüğünü söylemek mümkündür.

Her ne kadar dini bir inanca sahip olmak, ölüm anksiyetesini hafifletebilecek veya arttırabilecek bir unsur gibi görünmekteyse de, Kastenbaum (2000: 133-134) "dini inanç, dini pratikler ve kişinin ölüme yönelik yaklaşımı arasındaki ilişki" hakkında çok az şey bildiğimizi söylemektedir. Dini inanca sahip olmanın kişinin ölüme yönelik yaklaşımıyla ilişkisini anlamak için kültürel tarihi, bağlamı ve kişinin psikolojisini de anlamak gerektiğini eklemektedir (a.e.). Oysa bu konudaki araştırmalar, "bağlamı", "kişisel" ve "kültürel" değişkenleri bir arada analiz etmemekte; dahası bazı metodolojik soru işaretleri nedeniyle birbirinden farklı bulgular ortaya koyabil-

---

[22] Ölüm anksiyetesini gözlemlemek ve ölçmek için kullandığımız esasların etnik ve kültürel üsluptan etkilendiğine dikkat çeken Kastenbaum (2000:132), aynı anksiyete seviyesinin kültürel normlara bağlı olarak "çok kaygılı" veya "yeterince kaygı taşımıyor ve aldırmıyor" olarak değerlendirilebildiğini belirtmektedir.

[23] Abdel-Khalek (1986:480-482), Mısırlı on üç altgruptan 770 kadın ve 673 erkekle yapmış olduğu araştırmada; kadınlann erkeklerden daha fazla ölüm anksiyetesi taşıdığını tespit etmiştir. Benzer bir biçimde Çınar, yaşlan 30-83 arasında değişen 206 kadın ve 210 erkekle Türkiye'de gerçekleştirdiği çalışmasında kadınların erkeklere kıyasla daha fazla ölüm anksiyetesi yaşadığını tespit etmiştir (2015: 53,92).

mektedir. Yine de dini inanç-ölüm-anksiyete ilişkisi araştırmacıların odağında olmaya devam etmekte ve bu konuda bahse değer araştırmalar gerçekleştirilmektedir.

Aghababaei ve arkadaşları, İranlı Müslüman üniversite öğrencileriyle yapmış oldukları araştırmada, dindarlığın (*religiosity*) psikolojik iyi olma haliyle (*subjective wellbeing*) ilişkilendirilen mutluluk, hayattan tatmin olma ve özsaygı[24] ile anlamlı ve pozitif bir ilişki içerisinde olduğunu ve tanrıya inanmanın -bir amaç ve umut kaynağı sağlayarak- iyi olma haline katkıda bulunduğunu tespit etmiştir (2016: 96). Bununla birlikte dindarlık ve ölüm anksiyetesi arasında negatif bir korelasyon tespit edilmemiştir (a.e.). Diğer bir ifadeyle, dindarlık arttıkça, kişilerin ölüm anksiyetesi deneyimleri azalmamaktadır. Bu bulguyu, dindarlığın temel fonksiyonunun, insanların ölüm ve ölümsüzlük problemiyle baş etmesine yardım etmek olmayışıyla açıklayan Aghababaei ve arkadaşları araştırmalarında aynca bilime yönelik tutumun da öznel iyi olma hali üzerindeki etkisini incelemiş ve benzer şekilde bilime yönelik tutumun da kişilerin mutluluğunu, hayattan tatmin olmalarını ve özsaygılarını etkilediğini bulmuşlardır (a.e.). Kısacası, bir yaratıcıya inanmanın, umut ve amaç sağlamak suretiyle kişilerin mutlu, hayattan memnun ve özsaygılı hissetmesine katkıda bulunduğu gösterilmiş; fakat dindarlığın ölüm anksiyetesini azalttığına ilişkin bir bulguya rastlanmamıştır.

Cohen ve arkadaşları (2005) Katolik ve Protestan genç ve genç yetişkinlerde[25] yaşam doyumu [1], ölümden sonra yaşam inancı [2] ve ölüm anksiyetesini [3] içsel ve dışsal dindarlık[26] bağlamında incelemiştir. Her iki grup için de geçerli olan bulgular şöyledir: Yaşam doyumu ile ölüm anksiyetesi arasında negatif korelasyon bulunmuştur (a.e.,318). Bu, aralarında bir nedensellik olmaksızın, biri artarken diğerinin azaldığı; örneğin yüksek yaşam doyumunun düşük ölüm anksiyetesi ile ilişki içinde olduğu ve yüksek ölüm anksiyetesinin düşük yaşam doyumuyla ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. Bir diğer bulgu, yaşam doyumu ile ölümden sonra yaşam inancı arasındaki pozitif korelasyondur (a.e.). Bu, yüksek yaşam doyumu ile ölümden sonra yaşam inancının yüksekliği arasında ve düşük yaşam doyumu ile ölümden sonra yaşam inancının düşük olması arasında ilişki olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın bulguları ilgi çekici olmasına rağmen, burada birkaç bulguya daha değinmekle yetinilecektir. İçsel ve dışsal dindarlık kavramlarıyla ölüm anksiyetesinin ilişkisine bakıldığında, Protestan katılımcılarda dışsal dindarlık arttıkça ölüm anksiyetesinin arttığı ve içsel dindarlık arttıkça ölüm anksiyetesinin azaldığı bulun-

---

[24] happiness, life satisfaction, self-esteem

[25] Araştırma 134 Protestan ve 149 Katolik lise veya üniversite öğrencisi ile gerçekleştirilmiştir.

[26] İntrinsic religiosity (içsel dindarlık):dine yönelik kişisel motivasyon
Extrinsic religiosity (dışsal dindarlık): dine yönelik toplumsal motivasyon

muştur (a.e.,314). Katolik katılımcılarda ise dışsal dindarlık arttıkça ölüm anksiyetesi artmaktadır; fakat ölüm anksiyetesi ile içsel dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunamadığı görülmüştür (a.e.,315). Kısacası, ölüm anksiyetesi, yaşam doyumu ve ölümden sonra yaşam fikri birbiriyle ilişkilidir. Ayrıca ölüm anksiyetesinin içsel ve dışsal dindarlık durumuna göre farklılık gösterdiği ortaya konmuştur. Öte yandan Cohen ve arkadaşları (a.e., 308,319) içsel ve dışsal dindarlık ölçeklerinin daha çok Protestan örnekleminin dindarlık algısını yansıttığını, bu nedenle Protestan katılımcılara daha uygun olduğunu öne sürmekte[27]; dahası içsel ve dışsal dindarlık kavramlarının birbirinden ayrı incelenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Dağlı (2010) ise Türkiye örnekleminde yaşlı bireylerin[28] dindarlık ve ölüm anksiyetesi ilişkisini incelemiş ve dindarlık arttıkça ölüm anksiyetesinin de arttığını [1], düşük ölüm anksiyetesine sahip bireylerin dindarlığın duygu, davranış ve bilgi sahibi olma boyutlarından daha düşük puanlar aldığını [2], kadınların dini duygu ve davranış bakımından din ile daha ilgili olduğunu [3], kadınların erkeklerden daha fazla ölüm anksiyetesi yaşadığını [4] ve yaşlılık döneminde yaş ilerledikçe ölüm kaygısının azaldığını tespit etmiştir (a.e., 114, 119,134-135). Benzer şekilde, yaş ve ölüm anksiyetesi arasındaki ilişkiye odaklanan araştırmalar genel nüfusun ölüm korkusunun yaşlı kişilerin ölüm korkusundan daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır (Onur 2017:393). Dağlı, yaşlı kişilerde yaş arttıkça ölüm anksiyetesinin azalmasını, kişilerin ölümü daha sık düşünerek kendilerini hazırlamaları, çevrelerindeki kişilerin ölümüyle sıklıkla karşılaşmış olmaları ve belki de yaşadıkları zihinsel ve bedensel kayıplar nedeniyle ölmeyi arzu ettikleri şeklinde açıklamaktadır (2010 : 136). Bu hazırlayıcı üzüntü (yas) kavramını[29] akıllara getirmektedir. Dahası, her ne kadar dindarlık ve ölüm anksiyetesi ilişkisine yönelik araştırmaların bulguları çeşitlilik göstermekteyse de; bu araştırmada dindarlık arttıkça ölüm anksiyetesinin de arttığı tespit edilmiştir. Araştırmalar arasındaki bu farklılıkları, sonuçların; örnekleme, örneklemin o popülasyonu ne ölçüde yansıttığına, araştırmanın yapıldığı topluma, kültüre ve dini inanışa göre farklılaşmasıyla açıklamak mümkündür.

Buraya kadar cinsiyet, amaç sahibi olma, özsaygı, psikolojik iyi olma, yaşam doyumu, ölümden sonra yaşam inancı, içsel ve dışsal dindarlık ve ölüm anksiyetesi arasındaki ilişkiden bahsedildi. Peki ölüm anksiyetesinin üstesinden gelmenin yolu nedir? Bu sorunun tek bir yanıtı yoktur. Bununla birlikte burada Yalom'un ölümle

---

[27] Ölçekler farklı toplumsal gruplarda kullanıldığında, geçerlik ve güvenirlik düzeylerinden kaynaklanabilecek farklılıklar olabileceğini unutmamak gerekmektedir.

[28] Araştırma Konya'da, 212 [115 K, 97E] bireyle gerçekleştirilmiştir, katılımcıların %95.8'i 60-74 yaş arasında, %4.2'si 75 yaş ve üzerindedir.

[29] Hastanın bu dünyadan ayrılmaya hazırlanabilmek için geçirdikleri hazırlayıcı üzüntü ve keder hissi. Kübler-Ross, hazırlayıcı yasın, hasta için önemli bir "duygusal hazırlık" olduğunu; bu süreçte yakınlarının veya gelen ziyaretçilerin hastayı neşelendirme çabalarının bu hazırlığı olumsuz etkileyebileceğini belirtmektedir (2010:94-95).

yüzleşmeye yönelik vurgusuna değinilecektir. Yalom, on yıl boyunca kanser hastalarıyla çalışmış ve ölümle yüzleşmenin onları kedere sürüklemek yerine olumlu etkilerde bulunduğunu tespit etmiştir (2008:38-39):

> Bu insanlar, hayatın önemsiz ayrıntılarını bir tarafa atarak hayatlarındaki öncelikleri yeniden düzenliyorlardı. Gerçekten istemedikleri şeyleri yapmama gücüne sahip çıkıyor, sevdikleriyle daha derin ilişkiler kurup hayatın denetlenemez gerçeklerini ... daha içtenlikle takdir ediyorlar. Çoğu, başka insanlara karşı duydukları korkuların azaldığını, risk almaya daha istekli olduklarını ve reddedilme konusunda daha az endişe duyduklarını belirtiyorlardı. ... Bir tanesi düşüncelerini "Nasıl yaşayacağımı öğrenmek için vücudumun kanserle kalbura dönene kadar beklemek zorunda kalmam ne acı!" şeklinde ifade etti.

Buradaki son cümle oldukça çarpıcıdır. Zira ölümle yüzleşerek hayatın yeniden düzenlenmesi ve "yaşamın ölürken fark edilmesi" hayatın her an yeni bir deneyim sunabileceğini hatırlatmaktadır. Benzer şekilde, meme kanseri hastalarıyla yapılan çalışma (Kim v.d. 2016), hastaların kendi ölümleriyle yüzleşerek sahip olduklarının farkına vardıklarını göstermişti.

Elizabeth Kübler-Ross[30] (2010) *Ölüm ve Ölmek Üzerine* isimli disiplinlerarası çalışmasında ölmekte olan hastalarla yapmış olduğu görüşmelerden yola çıkarak, "ölümün aşamalarını" ortaya koymuştur. Ölümcül hastalığı olan kişiler inkar [1], öfke [2], pazarlık [3], depresyon [4] ve kabullenme [5] olmak üzere beş aşamadan geçmektedir (a.e.). Hastanın ilk tepkisi "Hayır, bu doğru olamaz" şeklinde olmakta ve inkar (veya kısmi inkar) hemen her hastada görülmekte veya zaman içinde ortaya çıkmaktadır (a.e.,47-48). Kübler-Ross inkar aşamasını, geçici bir savunma mekanizması ve hastanın yaşayacağı zor ve acılı süreçle başa çıkmasının sağlıklı bir yolu olarak değerlendirmektedir (a.e.). Ona göre inkar aşaması genellikle geçicidir ve sonuna kadar nadiren sürdürülmektedir (a.e.,49). İnkar aşaması artık sürdürülemez olduğunda, hasta "Neden ben!?" diye sormaya başlamakta; öfke, kıskançlık ve küskünlük hissetmektedir (a.e., 59). İkinci aşama olan öfke aşamasında, hastaya vakit ayırarak, ona karşı saygılı, özenli ve anlayışlı olmanın öfkeyi hafifleteceğini belirten Kübler-Ross (a.e.,61) hastanın öfkesini "kişiselleştirmemek" gerektiğini, genellikle hastanın öfkesinin muhattabıyla doğrudan alakalı olmadığını da eklemektedir.

Üçüncü aşama, ölüm tarihini bir süre ertelemek üzere tanrıyla yapılan gizli pazarlıklardan oluşmaktadır (a.e., 90-91). Pazarlık aşamasını "erteleme denemesi" olarak nitelendiren Kübler-Ross, bu aşamanın hastaya kısa süreli de olsa fayda sağladığını iddia etmektedir (a.e., 89). Öte yandan hastalığın artan semptomları kişiyi zayıf düşürmeye devam etmekte ve kişi depresyona girebilmektedir (a.e., 93).

---

[30] Ölüm üzerine çalışmalar yapan İsviçreli psikiyatrist.
1969 yılında yayımladığı *On Death and Dying* kitabında, ölümcül hastalığı olan 200 kişiyle yapmış olduğu görüşmelerden yola çıkarak tespit ettiği "ölümün beş aşamasını" açıklamıştır.

Kübler-Ross tam bu noktada "hazırlayıcı yasın" önemine vurgu yaparak, ölmekte olan hastanın bu dünyadan ayrılmaya hazırlanmasındaki rolüne işaret etmektedir (a.e.,94). Son aşama ise hastanın çoğunlukla yalnız kalmak istediği ve ölümü beklemeye başladığı "kabullenme" sürecidir ve bazen hastanın beklentileriyle yakınlarının beklentileri arasındaki uyuşmazlık bu süreci zorlaştırabilmektedir (a.e., 120-121). Ancak hangi aşamada olursa olsun hastanın "umut" hissinin daima sürdüğü tespit edilmiştir (Kübler-Ross 2010). Bu nedenle umudu, temel içgüdüsel duygulardan olan ölüm korkusu ile hayatta kalma arzusu arasındaki ilişkinin dışavurumu olarak değerlendirebiliriz.

Psikoloji yazınında, Kübler-Ross'un modelini benimseyenlerin yanı sıra sert eleştirilere tabi tutan araştırmacılar da vardır. Kastenbaum (2000:223), Kübler-Ross'un bu modelini, görüşmelerdeki sözlü ifadelere dayandığı ve tek bir kişi tarafından yorumlandığı [1], istatistiksel bir analiz sürecinden geçmediği [2], açıkça test etmek mümkün olmadığı [3] ve bazı hastalar bu süreçlerden geçse dahi böyle bir evrensel sırayı takip etmeyi destekleyen başka gözlemler olmadığı [4] gibi gerekçelerle eleştirmektedir. Bununla birlikte Kübler-Ross kitabının *Önsöz*'ünde bu çalışmanın ölmekte olan hastalara nasıl yaklaşılması gerektiğini anlatan bir ders kitabı veya ölüm psikolojisi üzerine kapsamlı bir araştırma olma iddiası taşımadığını; hastaların birer öğretmen olduğu ve temel amacın onların hayatlarının son aşamasına dair his ve deneyimlerini öğrenmek olduğunu belirtmektedir (2010: 9). Belirtilen amaç dahilinde değerli bir çalışma olduğunu ve ölmekte olan hastalardan hayata ve ölüme dair öğrenebileceğimiz şeyler olduğunu hatırlatarak, yas ve başa çıkma sürecine geçiş yapabiliriz.

4. Yas Süreci ve Başa Çıkma

"Ölmek belki de hayatın tek yalnız yapılan olayıdır" diyen Yalom, ölümle birlikte insanın hem sevdiklerinden hem de dünyanın kendisinden ayrıldığını ve ikincisinin daha ürkütücü bir yalnızlığa maruz kalmak anlamına geldiğini söylemektedir (2008: 109-110). Düşünüldüğünde ölmek gerçekten de "yalnız yapılan bir şey" olarak görünse de, ölenin yakınlarını doğrudan etkilemesi nedeniyle, bir o kadar da "kalabalık" bir süreçtir. Bu bölümde yas tepkilerinden, yasın işlevlerinden ve başa çıkma kavramından bahsederek; hayata rağmen ölümün ve ölüme rağmen hayatın devam edişi üzerinde durulacaktır.

Erich Lindemann (1944) "*Symptomatology and Management of Acute Grief*" adlı makalesinde normal ve anormal yas[31] tepkileri üzerinde durmaktadır. Normal yasın belirtilerini bedensel stres [1], ölüyü görme (halüsinasyon) [2], suçluluk hissi [3], saldırgan tepkiler [4] ve davranış kalıplarının yitirilmesi [5] olarak saptamıştır (a.e., 189). Ayrıca normal yas süreci öfke, suçluluk, üzüntü, çaresizlik hissi, uykuda güçlük, iştahta değişiklik ve çeşitli somatik şikayetleri de barındırabilmektedir

[31] Lindemann anormal yas için *morbid grief* tabirini kullanır.

(Cassell v.d. 2005: 130).

DSM-IV'te (2001: 288) yas tutan bireylerin tepkilerinde majör depresif epizoda has bazı belirtilere (üzüntü, uykusuzluk, iştah kaybı, kilo kaybı vb.) rastlandığı; ancak iki ay sürmediği takdirde majör depresif bozukluk tanısı konmadığı belirtilmektedir. Bu, hangi belirtilerin, ne kadar süreyle "olağan" kabul edildiğini düşündürmektedir. *Antropolojik Açıdan Yaşam ve Ölüm* bölümünde bahsedildiği gibi, farklı kültürlerin yas tepkileri ve süreleri birbirinden farklılaşabilmektedir. Örneğin *Nyakyusalar* için ölenin ardından düzenlenen ölüm (savaş) dansı, öfke ve üzüntü dolu yas sürecinin üstesinden gelme yolu iken[32], Dinkalı mızrak-ustalarının ritüel ölümleri, yastan ziyade ölüm karşısında kazanılan toplumsal bir zafer edasıyla "sevinçle" karşılanmaktadır[33]. Bu da, yasın evrensel bir tanımını yapmanın, evrensel belirtiler çerçevesinde değerlendirmenin; ayrıca evrensel bir dışavurumu olacağını söylemenin ne kadar doğru olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan, sınıflandırma yapmadığınız ve belirli kriterler dahilinde incelemediğiniz takdirde mevcut durum veya sorun tespit edilememiş ve dolayısıyla çözüm getirilememiş olacağından, evrensel kriterlerin varlığı (yas belirtileri, yas süresi vb) yine de önemini korumaktadır. Kısacası, DSM-IV'te olduğu gibi psikolojik ve psikiyatrik tanı ölçütlerinin belirlenmesi mühimdir; fakat bireysel ve kültürel farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Her ne kadar Lindemann (1944: 192) yas tepkilerinin 4-6 hafta içinde yatıştığını söylemekteyse de, olağan yas tepkilerinin 6-24 ay sürebildiği ve zamanla azaldığı bilinmektedir (Bildik 2013: 224)[34]. Bununla birlikte DSM-IV, olağan yasın süresinin ve dışavurum biçimlerinin farklı kültürel gruplarda değişkenlik gösterdiğini belirterek; "kültürel" değişkenlerin etkisini hatırlatmaktadır (2005: 288). Ancak batı toplumunu temel alan tanı ölçütlerinin, diğer kültürlerdeki yas tepkisi ve dışavurum biçimlerine yönelik açıklamaları oldukça kısıtlıdır.

Yas süresinin, "yas tutma işinin" başarıyla tamamlanmasına bağlı olduğunu belirten Lindemann, "yas tutma işini" üç basamakta açıklamaktadır: ölüye olan bağımlılıktan kurtulma, ölen kişinin içinde olmadığı çevreye yeniden alışma ve yeni ilişkiler geliştirme (1944: 190). Kısacası Lindemann, geride kalanların ölüyle bağlarını kopartıp çevreye yeniden adapte olmalarıyla birlikte yas sürecinin son bulacağını söylemektedir. Worden'ın (2003) *Yas Görevleri Modeli* de Lindemann'ın yaklaşımına benzemekle birlikte bir adım öteye giderek "duyguları ifade etmenin" öneminden bahsetmektedir[35]. *Yas Görevleri Modeli*, bireylerin yas sürecine uyum gösterebilmeleri için yerine getirmeleri gereken dört temel görev olduğunu öne sürmektedir (Bildik 2013: 224). Kaybın gerçekliğini kabul etmek [1], yasın getirdiği acı

---

[32] Huntington ve Metcalf, 1979:38 (bkz. Antropolojik Açıdan Yaşam ve Ölüm)

[33] Lienhardt, 1961:300 (bkz. Antropolojik Açıdan Yaşam ve Ölüm)

[34] Demi A S ve Miles M S (1987) "Parements of Normal Grief: A Delphi Study", *Death Studies, 2*, 397-412.

[35] Worden JW. Yas danışmanlığı ve yas terapisi: Ruh sağlığı çalışanları için el kitabı, çev. Öncü B. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Yayınlan No. 452; 2003.

üzerinde çalışmak ve duyguları ifade etmek [2], ölen kişinin bulunmadığı çevreye uyum sağlamak [3] ve ölenle duygusal ilişkileri yeniden düzenlemek ve yaşama devam etmek [4] suretiyle kişi olağan yas sürecini tamamlamaktadır (a.e.). Dahası Worden, ölen kişiyle bağları koparmaktan ziyade "kişinin ölene ait anı ve düşüncelerini duygusal dünyasında uygun bir yere yerleştirip, geride kalan yaşamını sürdürülebilmesine" odaklanmaktadır (a.e., 225). Bu iki yaklaşım bir arada düşünüldüğünde ölümün kabullenilmesi, ölen kişiye yönelik duyguların düzenlenmesi ve yaşama yeniden uyum sağlanması yasın olağan sürecinin parçaları olarak değerlendirilebilir.

Olağan yasın etkilerinin uzun süre devam etmesi veya bir süre bastırılarak daha sonra yeniden ortaya çıkması gibi durumlar, olağan yastan farklı şekilde değerlendirilmektedir. Kişi çeşitli sebeplerle ölümü takip eden haftalar –ve hatta yıllar- boyunca az tepki göstermiş veya hiç tepki göstermemişse buna "gecikmiş yas" denmekte ve anormal yas tepkisi olarak nitelendirilmektedir (Lindemann 1944: 192-193). Burada önemli olan, gecikmiş yas tepkisinin sonradan tetikleyen bir olayla (örneğin, bir kişinin vefatıyla) ortaya çıkmasıdır (Cassell v.d. 2005: 96). Ayrıca yasın çözümlenemediği durumlarda bozulmuş tepkilere rastlanmakta, bu da anormal yas tepkisi kategorisinde değerlendirilmektedir (Lindemann 1944: 194). Bu nedenle, sevilen birinin ölümüyle ortaya çıkan doğal yas sürecinin sağlıklı bir şekilde üstesinden gelinmesi gerekmektedir. Stresle başa çıkma tarzlarının[36] yas sürecinde deneyimlenen fiziksel, bilişsel, davranışsal ve duygusal tepkileri azaltmada ne kadar etkili olduğunu inceleyen bir araştırma, iyimser yaklaşım ile yas tepkileri arasında negatif; *çaresiz yaklaşım* ile yas tepkileri arasında pozitif korelasyon tespit etmiştir (Balcı-Çelik v.d. 2011: 1263). Bu, iyimser yaklaşım sahibi olanların daha az yas tepkisi gösterdiği, çaresiz yaklaşım sahibi olanların daha fazla yas tepkisi gösterdiği anlamına gelmektedir. Yani stresle başa çıkma tarzlarından *iyimser* ve *çaresiz yaklaşımın*, yas tepkisini etkilediği görülmektedir.

Yasa yönelik diğer bir yaklaşım, Peter Marris[37] (1958, 1974) tarafından ortaya konmuştur. Marris cenaze ritleri, cenaze törenleri ve yas ritüellerinin işlevlerine odaklanarak bunların duygusal boşalmaya (*katarsis*) yardımcı olduğunu öne sürmüştür[38](Shackleton 1984: 161-164). Hatta biraz daha öteye giderek, "nasıl yas tutacağımızı bilmezsek, nasıl yaşayacağımızı da bilemeyiz: ve kabul edilmemiş yasın üzüntüsü özgürlüğümüzü ve yaşama saygımızı tüketir" demektedir (a.e.). Kayda

---

[36] Stresle Başa Çıkma Tarzlan Ölçeği: Folkman ve Lazarus'un (1980) hazırladığı ölçek, Şahin ve Durak (1995) tarafından Türkiye popülasyonuna uyarlanmıştır. Buna göre stresle başa çıkma tarzlan şöyledir: iyimser yaklaşım, kendine güvenli yaklaşım, çaresiz yaklaşım, boyun eğici yaklaşım, sosyal destek arama.

[37] İngiliz sosyolog ve yazar. İngiltere, Amerika ve Afrika'da çok sayıda alan araştırması gerçekleştirmiştir.

[38] Marris, Peter (1958) *Widows and Their Families*, London: Routledge.

değer bir iddiada bulunmasına rağmen, Shackleton'ın sert eleştirileriyle karşılaşmıştır. Shackleton, yas ritüellerinin ve farklı yas tutma adetlerinin etkilerine yönelik kanıt olmadığını, dahası cenaze ve yas törenlerinin asıl motivasyonlarının yasın etkisini azaltmaktan ziyade, ölüden korkma ve ölünün ruhuna yardımcı olma gibi nedenlerden kaynaklandığını belirtmiş ve Marris'in savını test edilebilir olmaktan uzak ve yetersiz bulmuştur (a.e.). Ancak bu eleştiri, cenaze ve yas törenlerinin kültürel ve sosyolojik işlevlerinin yanı sıra psikolojik işlevinin de göz ardı edildiği ve kısmen indirgemeci bir tutum sergilediği için kabul edilebilir değildir. Marris'in önermesini disiplinlerarası bir çalışmayla analiz etmek daha doğru olacaktır. Bu aşamada ise cenaze ve yas törenlerinin *katarsis* etkisi yapıp yapmayacağı sorusunu aklımızda bulundurmak yeterli olacaktır.

Yas döneminde gerçekleştirilen ritüellerin işlevinin yanı sıra, yasın işlevine yönelik bahse değer bir başka açıklama Yalom tarafından ortaya konmuştur. Yalom (2008: 40), insanların birtakım önemli yaşam olayları vasıtasıyla kendi varoluşlarının farkına vararak bir tür uyanma deneyimi yaşadığını söylemektedir. Bu yaşam olayları sevilen birinin kaybı, hayati tehlike yaratan bir hastalık, yas ve travma deneyimi olabileceği gibi hayatın dönüm noktaları, çocukların evden ayrılması, iş değişikliği, emeklilik ve etkileyici rüyalar da olabilmektedir (a.e.,40-41). Bu yaklaşıma göre yas ve kayıp, kişiyi uyandırmaya yardım etmenin yanı sıra kendi varoluşunun farkına varmasına katkıda bulunmaktadır (a.e.). Bunu Barthes'ın annesinin vefatının ardından tuttuğu yas günlüklerinde birebir görmek mümkündür (2016: 128):

> Anneciğimin sonsuza dek, tümüyle öldüğünü bilmek demek harfi harfine benim de sonsuza dek ve tümüyle öleceğimi düşünmek demektir. Demek ki, yasta ölüme kesin ve yeni bir alışma vardır; çünkü önceden eğreti bilgiden başka şey değildi, ama şimdi artık bu benim kendi bilgim oldu.

Görüldüğü üzere sevilen birinin vefatıyla, önceden "dışarıda bir yerlerde olan" ve "başkalarının başına gelen" ölüm, geride kalanın "kendi" varoluşsal sorgulamasını tetiklemekte ve yas süreciyle birlikte artık kişinin "kendi" bilgisi haline gelmektedir. Benzer bir örneği Yalom'un aktardığı Julia vakasında görmek mümkündür. Kırk dokuz yaşında bir terapist olan Julia, iki yıl önce sevdiği bir arkadaşını kaybetmiş ve bunun üstesinden gelememiş, dahası hayatın seyrini olumsuz etkileyen belirtiler sergilemeye başlamıştır (2008,48-51). En ufak ağrı ve kasılmada doktoru aramakta, en ufak bir risk taşıyan kayak, paten ve dalış gibi daha önce yaptığı aktiviteleri yapmaktan korku duymaktadır. Yakın arkadaşının vefatının, Julia'nın üstü örtülmüş ölüm anksiyetesini ortaya çıkardığını; bununla birlikte "kendi ölümüyle" yüzleştiren bir uyanma deneyimi olduğunu belirten Yalom ayrıca Julia'nın ölüme yönelik tutumunu da incelemiştir. Terapi esnasında kendi ölüm fikriyle yüzleşen Julia, ölümden korkma nedeninin yaşayamadığı şeyler olduğunu belirtmiştir. Bu vakayı uyanma deneyimi, ölümle yüzleşme, ölüm korkusu ve yaşanmamış hayat hissi bağlamında değerlendiren Yalom, hayat ne kadar yaşanmamışsa ölümden o kadar

korkulduğunu söylemektedir (a.e.). Yalom'un tespitine katkıda bulunacak bir şey varsa, o da "hayatın yaşanmışlık hissinin" göreceli olduğudur. Dahası, kişinin hayatı ne kadar dolu ve anlamlı bir şekilde "yaşadığı" ile kişinin ne kadar dolu ve anlamlı bir hayat "yaşadığını düşündüğü" arasında fark olabilmektedir.

Barthes yas günlüklerinde, hem bu süreci hem de bu sürecin kendi üzerindeki etkilerini oldukça açık bir şekilde ifade etmektedir. Annesinin vefatından iki gün sonra yazdığı günlükte "İki gündür ilk kez kendi ölümümün *kabul edilebilirliği* düşüncesi var kafamda" derken aslında kendi ölümüyle yüzleştiği bir uyanma deneyimiyle karşı karşıya olduğu görülmektedir.[39] Dahası annesinin vefatı onda "bütün insanların ölümlülüğü" ve "insanların ölümlülüğün farkında olmadan yaşadığı" üzerine düşünsel bir süreç başlatmıştır (a.e., 60):

> Şimdi her yerde, sokakta, kahvede her bireyi ölecek tür, kaçınılmaz son olarak, yani tam olarak ölümlü tür diye görüyorum. –Ve yine hiç kuşku yok ki onlan bu durumdan habersizmiş gibi görüyorum.

Görüldüğü üzere, "kişinin kendi ölümünü düşünmemesi" veya "ölümü kendisine konduramaması", sevilen birinin kaybıyla birlikte girilen uyanma deneyimiyle ortadan kalkmakta ve kişiyi kendi ölümüyle yüzleşmeye yöneltmektedir. Bununla birlikte Yalom'un çizdiği yas tablosu, yası ben'e ket vuran, onu kısıtlayan ve acı verici bir hal olarak gören Freud'un yaklaşımından farklıdır (2014: 20). Zira yas süreci acı veren bir dönem olarak anılmaktaysa da Yalom yas deneyimini, kişinin "kendi" varoluşsal ve uyanma deneyimine katkısı bakımından ele almaktadır. Uyanma deneyiminin bir önceki basamağı ise kendi ölümlülüğünün farkında olmamanın yanı sıra bunun açıkça inkarı da olabilmektedir. Bunun güzel bir örneğini Tolstoy'un İvan İlyiç'inde görmek mümkündür:

> Kiesewetter'ın Mantık kitabında "Gaius bir insandır. İnsanlar ölümlü olduklarına göre Gaius da ölümlüdür" deniyordu. İvan İlyiç bu örneği bütün ömrünce yalnızca Gaius'a uygulamayı doğru buluyordu. Kendisine uygulamayı ise asla doğru bulmuyordu. Gaius, sıradan bir insan olduğu için bu hüküm doğruydu. Ama İvan İlyiç Gaius olmadığı gibi sıradan bir insan da değildi…Gaius gerçekten ölümlüdür, onun ölmesi kabul edilebilir. Ama ben, Vanya, İvan İlyiç, ben başkayım. Bütün duygularımla, düşüncelerimle başkayım![40]

Ölümle yüzleşmek ise, kişinin öleceğinin farkına varması ve Yalom'un deyişiyle hayata daha zengin ve şefkatli bir şekilde yeniden girmesini sağlamaktadır (2008:16). İvan İlyiç son anlarında ölümle yüzleşmiş, Kübler-Ross'un kabullenme

---

[39] Barthes, Roland (2016) *Yas Günlüğü,* çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan. 20.

[40] Tolstoy, Lev (2017) *İvan İlyiç'in Ölümü,* 9. Baskı, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: Can Yayınlan. 54-55.

diye nitelendirdiği aşamaya girerek ölümü beklemeye başlamıştır:

> İçinde ölüme karşı her zamanki korkuyu arıyor, bulamıyordu. Hani ölüm? Ne ölümü? Hiç korku yoktu! Çünkü ölüm de yoktu. Ölüm yerine ışık vardı. İvan İlyiç birdenbire, yüksek sesle, "Demek böyleymiş," dedi.[41]

Belki de ölümle yüzleşmek, hayatla yüzleşmekten daha zordur. Belki ikisi de aynı bütünün parçalarıdır. Yine de insan, hayatta kalma arzusunu ve ölüm korkusunu bir arada barındırdığı sürece, yaşamını anlamlı kılmaya çalışacak, ihtiyaçları ve idealleri dahilinde belirlediği amaçların peşinden koşacak ve bu süreçte –farkında olsun veya olmasın- ölümü unutma eğilimi gösterecek; fakat hayat onu farklı şekillerde karşısına çıkaracaktır. Önemli olan ölmeden önce uyanma deneyimi yaşayarak, ölümün farkında olmak, kendi varoluşunun ve potansiyelinin farkında olmak ve belki de ölüme "rağmen" değil, ölümle "birlikte" nasıl yaşayacağını öğrenmektir.

Kaynakça

ABDEL-KHALEK, Ahmed M (1986) "Death Anxiety in Egyptian Samples", *Personality and Individual Differences,* Vol. 7. No. 4,

AGHABABAEI, Naser; SOHRABI, Faramarz; ESKANDARI, Hossein; BORJALI, Ahmad; FARROKHI, Noorali; CHENB, Zhuo Job (2016) "Predicting Subjective Well-Being by Religious and Scientific Attitudes with Hope, Purpose in Life, and Death Anxiety as Mediators", *Personality and Individual Differences*, 90.

Amerikan Psikiyatri Birliği: *Psikiyatride Hastalıklann Tanımlanması ve Sınıflandırılması Elkitabı*, 4. Baskı (DSM-IV-TR), Amerikan Psikiyatri Birliği, Washington DC, 2000'den çeviren Ertuğrul Köroğlu, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 2001.

BALCI-ÇELİK, Seher; YILMAZ, Müge; KUMCAĞIZ, Hatice; EREN, Zerrin (2011) "Ways of Coping and Gender in Predicting Mourning Attitudes", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 30, 1260 – 1264.

BARTHES, Roland (2016) *Yas Günlüğü*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan.

BİLDİK, Tezan (2013) "Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas", *Ege Tıp Dergisi*, 52(4):223-229.

BOYD, Denise; BEE, Helen (2012) *The Developing Child*, 13. Ed., USA: Pearson.

CASSELL, Dana; SALINAS, Robert; WINN, Peter (2005) *The Encyclopedia of Death and Dying*, New York, NY: Facts of File.

COHEN, Adam B.; PIERCE, John D.; CHAMBERS, Jacqueline; MEADEC, Rachel; GORVINED, Benjamin J.; KOENIGB, Harold G. (2005) "Intrinsic and Extrinsic Religiosity, Belief in the Afterlife, Death Anxiety, and Life Satisfaction in Young Catholics And Protestants", *Journal of Research in Personality*.

ÇINAR, Mehmet (2015) *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Anksiyetesi İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

[41] a.e., 85.

DAĞLI, Emel N. (2010) *Yaşlılarda Ölüm Anksiyetesi ve Dindarlık* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya.

FREUD, Sigmund (2014) *Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy, İstanbul: Telos Yayınevi.

KASTENBAUM, Robert (2000) *The Psychology of Death*, 3. Baskı, New York, NY: Springer Publishing Company.

KIM, Bock-Ryn; CHO, Ok-Hee; YOO, Yang-Sook (2016) "The Effects of Dying Well Education Program on Korean Women with Breast Cancer", *Applied Nursing Research* 30, 61–66.

KUBLER-ROSS, Elisabeth (2010) *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: April Yayıncılık.

LINDEMANN, Erich. (1944) Symptomatology and Management of Acute Grief, *Grief and Mourning: Reaction to Death*.

MASLOW, Abraham (1943) "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, 50, 370-396.

ONUR, Bekir (2017) *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, 11. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi.

ROHRER, Jürg (2002) *ABC of Awareness: Personal Development as the Meaning of Life*, çev. (Almanca'dan) Roger Curtis, Oberumen: UTD Media.

SHACKLETON, H C (1984) "The Psychology of Grief: A Review", *Advances in Behaviour Research and Therapy*, Vol. 6, 153-205.

THAGARD, Paul (2010) *The Brain and the Meaning of Life*, New Jersey: Princeton University Press.

TOLSTOY, Lev (2017) *İvan İlyiç'in Ölümü*, 9. Baskı, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: Can Yayınlan.

YALOM, Irvin (2008) *Güneşe Bakmak- Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

3. DEHŞET YÖNETİMİ KURAMI'NDA YAŞAM VE ÖLÜM

DUYGU DİNÇER[1]

Giriş

İnsanın nihai yazgısı olan ölüm geçmişten günümüze, kurgudan gerçeğe, resimden efsaneye, çocukluktan erişkinliğe yaşamın her alanında ve her sahnesinde belirmekte; zihnin gündemini bilinç ya da bilinçdışı düzeyde meşgul etmektedir. Munch'un "*Scream*"ini, Klimt'in "*Death and Life*"ını, Tolstoy'un "*Ivan Illich'in Ölümü*"nü, Kierkegaard'ın "*Korku ve Titreme*"sini ya da Dostoyevski'nin "*Ölü Bir Evden Hatıraları*"nı etkileyici kılan belki de yalnızca uyandırdıklan estetik duygular değil, zihnin açık ya da örtülü yollardan ölümle meşgul olma hâlidir. Zira Yalom (1989/2001) tarafından belirtildiği gibi;

> "Yaşımız büyüdükçe ölümü kafamızdan çıkarmayı öğreniriz; dikkatimizi başka şeylere veririz; ölümü olumlu bir şeye dönüştürürüz (öbür tarafa göçmek, yuvaya dönmek, Tanrı'ya kavuşmak, nihayet huzur bulmak); yüreklendirici mitlerle onu yadsınız; kalıcı yapıtlarla, tohumumuzu çocuklarımız aracılığıyla geleceğe göndererek ya da tinsel süreklilik vaat eden bir din sistemini benimseyerek ölümsüzlüğü yakalamaya çalışırız" (Yalom, 1989/2001:13).

Peki ama "eğer ölüm kaçınılmazsa, eğer tüm yapıtlarımız, hatta tüm güneş sistemi bir gün yok olup gidecekse, dünya tesadüfi ise (...), dünyayı ve o dünyanın içindeki insani düzeni insanlar kurmak zorundaysa, o zaman yaşamın ne gibi bir kalıcı anlamı" (Yalom, 1989/2001: 20) vardır? Bu sorunun yanıtını bir kerede vermek –hatta çoğu zaman bir ömür boyu verebilmek– mümkün olmasa da aranması gereken yer, yaşam ve ölümün bir aradalığı olacaktır. Hayat sahnesi "her şeyin yok olduğu, yok olmaktan korktuğumuz, ama yine de yok olmanın ve korkunun varlığında yaşa(dığımız)" bir alandır (Yalom, 1980/2001: 52). "İnsanın özünde, varolmayı sürdürme dileği ile kaçınılmaz ölüm bilinci arasında kesintisiz sürüp giden bir çatışma vardır" (Yalom, 1989/2001: 13). "Hayat ve ölüm birbirine bağımlıdır; aynı anda vardır, birbirine ardışık değil; ölüm, hayatın perdesi ardında sürekli olarak sesini duyurmakta ve yaşantı ve davranış üzerinde büyük etkide bulunmaktadır" (Ya-

[1] İbn Haldun Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

lom, 1980/2001: 51-52). Yaşamın geçici ve ölümün kaçınılmaz olduğu bilgisi insana hayatı zenginleştirme ve derinleştirme olanağı sunmaktadır. Zira yaşam, insanın "kendi olabilme" (Geçtan, 2011: 159) –ya da Heidegger'in ifadesiyle– "otantik olabilme" imkânıdır (Geçtan, 2007: 184); ölüm ise bunu verili bir sürede gerçekleştirme çağrısı ya da ikazıdır.

Bununla birlikte ölüm, aynı zamanda insanın "ilk anksiyete kaynağı"dır (Yalom, 1980/2001: 52). Ölümlü olduğunun bilincinde olmak ve onu hatırlamak –ya da fiziksel varlığın sonluluğu olgusuyla karşılaşmak ve onunla yüzleşmek durumunda kalmak– bu fikri mana dünyasında yerli yerine oturtamamış bir gönülde daralma ve dehşet yaratmaktadır. Bu nedenle bilinçaltı, çoğu zaman ölümlü olduğu fikrini baskılayıp bilinç alanının gündeminden uzaklaştırmakta ve onunla başa çıkmak için kendine özgü yollar ve stratejiler (örn., bir sanat eserinin uyandırdığı estetik duyguların ya da ölümsüzlük hislerinin ardında saklama yoluyla) oluşturmaktadır. Bu başa çıkma ya da savunma mekanizmalarının gelişmesi Kierkegaard ve Rollo May'in işaret ettiği gibi "anksiyetenin korkuya dönüştürülmesi" ile olanak bulmaktadır (Geçtan, 2007: 185). Fakat bir şeyin bastırılmış olması elbette onun artık mevcut olmadığı ya da yok olduğu anlamı taşımamaktadır. Ölümlülük olgusu da tüm dehşet vericiliği ve kaçınılmazlığı ile insan yaşamının açık ya da örtülü gündeminde "evrensel bir insanlık durumu" olarak varlığını korumaktadır (Becker, 1973/2013: 20). Robert Fulgham (1990/2014) "*Ne Biliyorsam Hepsini Anaokulunda Öğrendim*" adlı kitabının "Derin Anaokulu" başlıklı yazısında sunduğu anekdotla bu durumu çarpıcı bir örnek üzerinden ele almaktadır:

> "Rahip olduğum yıllarda, bana şu cümleyle her gelişlerinde şaşakalıyordum: "Doktordan geliyorum, bana fazla bir ömrüm kalmadığını söyledi."
>
> Onlara, "Ne? Yoksa bunu bilmiyor muydun?" diye bağırasım geliyordu. "Bunu bilmek için doktora para vermen mi gerekiyordu? Hem de bu yaşta? Anaokulunda çocuklara bir kap, pamuk ve tohum verildiği zamanlarda nerelerdeydin? Bir bitki hayat bulmuştu, unuttun mu? Bir bitki büyümüş ve kök salmıştı. Bir mucize. Birkaç gün sonraysa ölmüştü. ÖLMÜŞTÜ! Hayat çok kısa. O dersler boyunca hasta mıydın yoksa uyuyor muydun?
>
> Bunları hiçbir zaman söylemedim, sadece aklımdan geçirdim. Ve hepsi gerçek. Asıl amaç, bütün resmi daha en başındayken görmemizdi. Yaşam ve ölüm. Ölüm kalım. Tek bir kısa olay. Unutmayın" (Gulgham, 1990 / 2014:16).

Yukarıdaki alıntı, insan canlısının ölümlülük olgusuyla çok erken yaşlardan itibaren tanışık olmasına rağmen onu nasıl da güçlü bir şekilde bastırmış olduğu gerçeğini ve ölümlülüğüyle yüzleştiği anda yaşadığı dehşet duygusunu canlı bir şekilde betimlemektedir. Bununla birlikte ilgili anekdotta kişinin panikle rahibe gitmesine neden olan şey, şüphesiz ki yalnızca ölümlü olduğu gerçeğiyle yüzleşmesi değildir.

Onu kiliseye götüren başka sebepler de olabilir. Örneğin; başına gelen şeyin zamanından önce gerçekleşmekte olduğu algısı içinde oluşu; yani kişinin *ölümün, yaşamını parçalayacağı* hissi yaşıyor olması (daha geniş bilgi için bkz. "yaşamı parçalayan ölüm" Geçtan, 2011:182) ya da ölümden sonra yaşama dair teselli arayışı gibi. İlgili anekdot insanın zihninde ölümlülükle ilgili birçok soru da uyandırmaktadır. Örneğin; *Ölümü insan için böylesine dehşet verici kılan nedir? Ölümlülük olgusu yaşamın içine böylesine yerleşikken insan nasıl olup da kendi ölümlülüğüyle karşılaşıncaya kadar onu güçlü bir şekilde bastırabilmektedir? Bir çocuk bir bitkinin doğumunu, gelişimini ya da ölümünü; bir balığın bir önceki gün akvaryumda yüzerken bir sonraki gün hareketsiz kalışını izlediğinde, yani yaşamı ve ölümü olağan akışı içinde gözlemlediğinde bir yetişkinin ölümün karşısında deneyimlediği o şiddetli dehşet duygusunu yaşamakta mıdır? Peki ya bir başkasının ölümü karşısında kişi kendi ölümü karşısında duyacağı kadar şiddetli bir dehşet duygusu yaşamakta mıdır?* Okumakta olduğunuz bölüm, bu soruları ve benzerlerini ve aynı zamanda ölümün insan davranışları üzerindeki etkilerini Ernest Becker'ın ölümün kaçınılmazlığı ve inkârı fikrinden ilham alan ve Pyszczynski ve arkadaşları (1986) tarafından ortaya konulan *Dehşet Yönetimi Kuramı*'nın [DYK; (*Terror Management Theory*; TMT)] perspektifiyle ele almayı amaçlamaktadır. Çünkü ölüm korkusunu anlamak, bir bakıma insan eylemlerinin altında yatan gizin üzerindeki örtüyü kaldırmaktır. Bu amaca doğru yol alırken öncelikle Dehşet Yönetimi Kuramı'na neden ihtiyaç duyulduğunu ve kuramın nasıl ortaya çıktığını anlatan kısa bir tarihsel açılımla başlamak faydalı olacaktır.

Kuramın İnşasına Bakış

Dehşet Yönetimi Kuramı, 1980'lerde Kansas Üniversitesinde deneysel sosyal psikoloji alanında lisansüstü öğrenim görmekte olan üç öğrencinin –Sheldon Solomon, Tom Pyszczynski ve Jeff Greenberg'ün– alanlarının gidişatından duydukları tatminsizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Greenberg ve Arndt, 2012; Pyszcznski vd., 2015). O yıllarda sosyal psikolojide bilişsel yönelimler revaçtadır ve birçok araştırmacı insan davranışlarını ağırlıklı olarak bilgi işleme süreçleri açısından ele almaktadır. Oysa yazarlara göre sosyal psikoloji, söz konusu araştırma trendini takip ederken insan davranışlarını açıklamada bazı önemli noktaları –örneğin; kuramlarında iddia ettikleri gibi ölümlülük fikrinin insan davranışları üzerinde göz ardı edilemeyecek etkileri olduğu gerçeğini– ıskalamakta ve aynı zamanda psikanalist ve varoluşçuların görüşlerini dışarıda bırakmaktadır. Başka bir deyişle 80'li yılların sosyal psikolojisi kendini entelektüel olarak hem ilişkili olduğu diğer disiplinlerden hem de psikoloji alanında geçmiş yıllarda ortaya çıkmış gelişmelerden gittikçe yalıtmakta (Pyszcznski vd., 2015) ve gelişimsel çizgisinde kendi eliyle gedikler açmaktadır.

Pyszcznski ve arkadaşları gerek alanlarının gidişatında gözlenen –ve yukarıda

sözü edilen– eksiklikleri gidermek gerekse sosyal motivasyonun ve insan davranışlarının kökenlerini daha temel bir "Neden?" sorusuyla incelemek üzere yeni bir kuram geliştirme yoluna koyulmuştur. Adı geçen araştırmacılar zihinlerinde beliren bu "Neden?" sorusunu ya da sorulannı ilk kez, 1986 yılında yayımlamış olduklan "*The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory*" [*Benlik değeri gereksiniminin nedenleri ve sonuçları: Dehşet yönetimi kuramı*] adlı çalışmada ortaya koymuş ve kuramlarını geliştirmelerinin üzerinden neredeyse otuz yıl geçtikten sonra, yazdıkları bir gözden geçirme makalesiyle bu soruları (genişleterek) yeniden tartışmışlardır (Pyszcznski vd., 2015):

1. İnsanların neden benlik değerine ihtiyacı vardır?
2. İnsanlar neden dünyayı anlamanın bütün olası yolları arasında bir tek kendilerinin ortaya koyduğu yolun doğru olması gerektiğine inanma ihtiyacındadır?
3. Her biri birbirinden farklı olan insanlar neden barışçıl bir biçimde bir arada yaşamakta ve birlikte varolmakta zorlanmaktadır?

Yukarıdaki sorulardan anlaşılacağı üzere kuramın –merkezinde ölümün kaçınılmazlığı olgusu bulunsa da– çıkış noktasını benlik değeri (Darrell ve Pyszczynski, 2016; Nisbett ve Harvell, 2016; Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Arndt ve Schimel, 2004) ve benlik değerinin sosyal olarak inşa edilen bir kültürel bağlamda incelenmesi oluşturmuştur (Nisbett ve Harvell, 2016). Öncüleri, kuramlannı yapılandırırken akademik yazında görece daha az yer verilen kaynaklardan yararlanmış; eski ve yeni birçok görüşü bir araya getirmiş ve bütüncül, bileşimli, senteze dayalı bir çatı oluşturmaya çalışmıştır (Pyszcznski vd., 2015). Bu süreçte –bir sonraki alt başlıkta daha detaylı bahsedileceği gibi– özellikle Ernest Becker'ın görüşlerinden ilham almışlardır (Darrell ve Pyszczynski, 2016).

Yukarıda belirtilen hususlardan yola çıkıldığında Dehşet Yönetimi Kuramı'nın ortaya çıkışının, ölümlülük fikrini uzunca bir zamandır araştırma gündemine almayı ihmal eden psikoloji (özellikle sosyal psikoloji) disiplini için (Darrell ve Pyszczynski, 2016) bir çeşit dönüm noktası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira kuram, ölümlü olduğunun farkında olmanın insan yaşamının birçok farklı alanında belirleyici bir rol oynadığı iddiasında bulunarak (Darrell ve Pyszczynski, 2016) psikoloji araştırmacılarını bu olguyu inceleyen çalışmalar yapmaya davet etmiştir. Günümüzde bu konuyu incelemeye dönük yüzlerce çalışma olduğu göz önünde bulundurulduğunda, alan araştırmacılarının söz konusu araştırma davetini büyük bir ilgiyle kabul ettiği ve kuramın sosyal psikoloji alan yazınında önemli inceleme konularından biri hâline geldiği söylenebilir.

Öte yandan şu hususu belirtmek faydalı olacaktır: Greenberg ve arkadaşları, her ne kadar sosyal psikolojinin gözden kaçırdığı noktaları tamamlamak üzere yeni bir kuram ortaya koymuş olsa da hiçbir zaman Dehşet Yönetimi Kuramı'nın bilinmesi gereken her şeyi açıklayan bir yaklaşım olduğu iddiasında bulunmamıştır. Bunun yerine onun, insanların duygu, düşünce ve davranışlarını anlama konusunda yeni

ve alternatif bir bakış açısı sunduğunu ifade etmişlerdir (Darrell ve Pyszczynski, 2016). Zira varoluşsal dehşet, evrensel bir insanlık durumu olsa da Dehşet Yönetimi Kuramı özünde, kültür merkezli bir yaklaşımdır (Park ve Pyszczynski, 2016).

Kuramın İlham Kaynakları

Dehşet Yönetimi Kuramı'nın ortaya çıkışını ele alan alt başlıkta bahsedildiği gibi Greenberg ve arkadaşları kuramlarını inşa ederken kültürel antropolojinin önemli araştırmacılarından biri olan Ernest Becker'dan ve onun –ölüm farkındalığının insan davranışları üzerinde birçok farklı etkisi olduğunu iddia eden– Pulitzer ödüllü "*The Denial of Death*" *[Ölümü İnkar]* (1973) adlı eserinden ilham almıştır (Darrell ve Pyszczynski, 2016; Greenberg vd., 1986; Maxfield, John ve Pyszczynski, 2014; Pyszczynski vd., 2004). İlgili araştırmacılar aynı zamanda onun "*The Birth and Death of Meaning*" *[Anlamın Doğumu ve Ölümü]* (1962) ve *"Escape from Evil" [Kötü/lükten Kaçış]* (1975) adlı eserlerinden de feyizlenmiştir (Greenberg vd., 1986). Becker'in, görüşlerini ortaya koyarken Otto Rank, Alfred Adler, Norman Brown, Peter Berger, Thomas Luckmann, Charles Horton Cooley, Sigmund Freud, Erving Goffman, Karen Horney, Soren Kierkegaard, George Herbert Mead, Friedrich Nietzsche ve Harry Stack Sullivan gibi düşünür ve araştırmacılardan ilham aldığı (Darrell ve Pyszczynski, 2016; Greenberg vd., 1986; Pyszczynski vd., 2004) göz önünde bulundurulduğunda, Dehşet Yönetimi Kuramı'nın zengin ve çeşitlilik arz eden bir felsefi ve psikolojik arka plana sahip olduğu ve aynı zamanda kökenleri eskiye dayanan bir geleneğin temsilcisi olduğu söylenebilir. Bu gelenek iyi ve kötüyü, eylemlerimizin nedenlerini ve türümüzün doğumuyla birlikte ortaya çıkan varoluşsal ikilemleri açıklamaya dönük bir çabayı temsil etmektedir (Pyszczynski vd., 2004).

Dehşet Yönetimi Kuramı'nın ilham kaynaklarını ele aldığımız bu kısımda, onun sosyal psikoloji topraklarında kök salmasında düşünsel açıdan en çok katkısı olan kişiden yani Ernest Becker'dan biraz daha fazla bahsetmek faydalı olacaktır. Becker'ın yaşamı boyunca üzerinde durduğu başlıca konu, insanın ölümün kaçınılmazlığı karşısında aldığı tavır olmuştur. Yazarın bu konuya olan tutkusu öylesine yerleşiktir ki, ölümünden bir hafta önce kendisiyle yapılan röportajda bile bu konuyu ele almıştır. Sam Keen, "*Ölümü İnkar*" adlı kitabı için kaleme aldığı "Sunuş" yazısında kanser hastalığından muzdarip olan Becker ile yaptığı o son röportajdan şu sözleri aktarmıştır: "Beni en son anda yakalıyorsun. Bu, ölüm hakkında yazdığım her şeye ilişkin bir imtihan. Ayrıca, insanın nasıl öldüğünü ve ölüm karşısında nasıl bir tavır sergilediğini gösterme şansına da sahibim. İnsan delikanlı gibi, vakur bir şekilde mi ölür; ölümün etrafını ne tür düşüncelerle kuşatır; insan ölümü nasıl kabul eder?" (Becker, 1973/2013: 11). Bu sorular önemlidir ve Becker nezdinde tüm bir insanlığın üzerine tefekkür ettiği türdedir.

Becker'ın hangi görüşlerinin Dehşet Yönetimi Kuramı'na ilham verdiği sorusuna

geri dönülecek olunursa görülen odur ki Becker felsefesinde "ölüm fikri, ölüm korkusu, başka hiçbir şeye benzemeyen bir biçimde, insan hayvanının aklından çıkmaz; ölüm fikri insanî aktivitenin –büyük ölçüde ölüm kaderinden kaçınmak ve onun insanoğlunun son mukadderatı olduğunu bir şekilde reddederek ölümün üstesinden gelmek için tasarlanmış aktivitenin– esas nedenidir" (Becker, 1973/2013: 19). Keen "*Ölümü İnkar*" kitabına yazdığı sunuşta bu felsefeyi şu dört ana unsur üzerinden açıklamaktadır (Becker, 1973/2013):

1. Ölümün dehşet vericiliği. Becker'a göre "hiçlikten doğmak, bir isme, benlik bilincine, derin mahrem duygulara, varlığını sürdürme ve kendini ifade etme arzusuna sahip olmak ve bütün bunlara rağmen günün birinde ölmek, dehşettir" (Becker, 1973/2013: 19).
2. Ölüm kaygısını ve yarattığı dehşet duygusunu reddetme ihtiyacı.
3. Ölümün uyandırdığı dehşet duygusu ile başa çıkmak için gizleme ya da bastırma stratejilerinin geliştirilmesi ve özellikle de toplumun ölümsüzlük vaadinde bulunan kahramanlık sistemi.
4. Kötü olan şeyleri ortadan kaldırmak üzere tasarlanan kahramanlık projelerinin, amacına aykın ve çelişkili bir biçimde dünyayı daha da kötü hâle getiren çatışma ve savaşlar yaratması (ya da başka bir deyişle iyiye ulaşma arzusunun kötüyü doğurma potansiyelini içinde banndırması).

Ölümün dehşet vericiliği karşısında inkârı seçmek, esasen "insanın temel yapısının inkârıdır ve artmış derecede yaygın bir farkındalık ve deneyim kısıtlılığına neden ol(maktadır)" (Yalom, 1980/2001: 57). Çünkü "varolmak, devamlı olarak varolduğunun farkında olmak"tır (Yalom, 1980/2001:57). İnsanın asıl ihtiyacı ölümü inkâr değil onunla başa çıkma yolları bulmak, bütünleşebiliyor olmaktır. Zira "ölüm *fikriyle* bütünleşmek bizi kurtar(makta); bizi korku ya da kasvetli kötümserlik varoluşuna mahkûm etmekten çok, daha otantik hayat tarzlarına atmak için bir katalizör olarak hareket et(mekte) ve hayattan aldığımız zevki arttır(maktadır)" (Yalom, 1980/2001: 57). Dolayısıyla kişinin ölümlü olduğunun farkında olması, esasen onu daha üst bir varoluş düzeyine yükseltme olanağı taşımaktadır. Başka bir deyişle ölümlülük bilinci çoğu zaman otantik bir yaşamın anahtarıdır. Ölümün olmadığı bir hayat, daralmakta; ölümün dışlandığı bir hayat ise rayından çıkmaktadır (Yalom, 1980/2001). Kuram araştırmacılara tüm bu görüşleri, deneysel çalışmalarla test etme olanağı sunmaktadır.

Kuramın Temel Varsayımları

Dehşet Yönetimi Kuramı varoluş felsefelerinin ve evrimsel biyolojinin kesişim yerinde sosyal psikolojik bir açılım olarak inşa edilmiş (Harvell, Stillman, Nisbett, Cranney ve Schow, 2016; Nisbett ve Harvell, 2016) ve insanların ölümü hatırlatan durumlar karşısında –bilinçli ya da bilinçsiz olarak– nasıl tavırlar takındığını, ne tür

tepkilerde bulunduğunu araştırmayı konu edinmiştir (Spina, Arndt, Boyd ve Goldenberg, 2016). İnsan varoluşunun dinamiklerini anlamak ve yordamak için bütünleşik bir yapı sunan kuram (Heen, Lieberman ve Arndt, 2016), insanların da tıpkı hayvanlar gibi kendini koruma ve varoluşunu devam ettirme eğilimleriyle doğduğu varsayımını temel almıştır (Greenberg, Simon, Harmon-Jones, Solomon, Pyszczynski ve Lyon, 1995; Park ve Pyszczynski, 2016). Bu bağlamda insanların hayvanlarla olan benzerlik ve farklılıklarını gözden geçirmiş ve aralarındaki bazı önemli farklılıklara vurgu yapmıştır. İnsanların hayvanlardan farklı olarak daha karmaşık bir bilişsel kapasitesi vardır. İnsan, sembolik düşünce ve dil sistemine sahiptir. Geçmiş olayları zihninde geri çağırabilmekte, henüz deneyimlemediği bir geleceği proje olarak tasarlayabilmekte ya da hayal edebilmekte (Park ve Pyszczynski, 2016) ve tüm bunları somut bir gerçekliğe dönüştürebilmektedir (Vail, Rothschild, Weise, Solomon, Pyszczynski, ve Greenberg, 2010). Sahip olduğu üst entelektüel kapasite onun doğayı ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilmesine ve diğer insanlarla iş birliği içinde varlığını sürdürebilmesine olanak tanımaktadır. Bu beceriler onun uyum sağlama kapasitesini de arttırmaktadır (Harvell vd., 2016). Öte yandan sahip olduğu üst bilişsel kapasite insanın omuzlarındaki yükü de arttırmaktadır. Zira insan kendi ölümünün kaçınılmazlığının ve her an fiziksel olarak zarar görebileceğinin farkındalığıyla yaşamını sürdürmek zorundadır (Greenberg vd., 1995; Park ve Pyszczynski, 2016; Vail vd., 2010). Varlığını sürdürme eğilimi ile ölümün kaçınılmazlığına ilişkin farkındalığın bir aradalığı hem insanı felç edebilecek bir dehşet yaratma hem de hayatta kalmak için eylemlerine yön verme potansiyeli taşımaktadır (Greenberg vd., 1995; Park ve Pyszczynski, 2016).

Kuramın ikinci varsayımı kültürün en önemli işlevlerinden birinin, insanın yaşadığı bu dehşet duygusunu yönetmeye yardım etmesi olduğudur (Greenberg vd., 1995). Atalarımız varolan bilişsel kapasitelerini yaşamlarına anlam, amaç ve önem kazandıracak bir dünya görüşü oluşturmak, davranışlarına anlam katan bir değer sistemi yaratmak ve ölümü sembolik ya da ebedî yollarla aşmak üzere kullanmış, yani kültürden yardım alarak ölümlülük bilincinin uyandırdığı dehşet duygusuyla başa çıkmaya çalışmıştır (Greenberg vd., 1995; Park ve Pyszczynski, 2016). Kültür yardımıyla yaratılan bu başa çıkma yollarına sonraki kuşaklar da başvurmuş, böylece insan türü varlığını bugünlere kadar getirebilmiştir (Park ve Pyszczynski, 2016).

Kuramın Kültür ve Benlik ile İlgili Açılımları

a. Ölümün Dehşet Vericiliği ile Başa Çıkma Yolu Olarak Benlik Değeri

Dehşet Yönetimi Kuramı, benlik değerinin ölümün dehşetiyle başa çıkmada bir kaygı tamponu işlevi gördüğünü öne sürmektedir. Bu görüş, benlik değeri arttıkça insanların kaygı duymaya, fizyolojik uyarılmaya ve kaygı yönelimli davranışlar sergilemeye daha az eğilimli olduğu hipotezini temel almaktadır (Park ve Pyszczynski, 2016; Pyszczynski vd., 2004).

Dehşet Yönetimi Kuramı'na göre benlik değeri, *insanların ölmeye ve yok olmaya yazgılı oldukları anlamsız ve absürd bir dünyada el yordamıyla hayatta kalmaya çalışan geçici birer varlık oldukları* düşüncesinin korkutucu farkındalığı sonucunda ortaya çıkan dehşet duygusunu kontrol etmek üzere dizayn edilmiş bir savunma kalkanıdır (Pyszczynski vd., 2004). İnsanlann, umarsız bir biçimde kendilerini değerli hissetme ihtiyacı duyduğu bir dünyada, onlara arzu ettikleri kişisel değerlilik hissini, içinde yaşadıkları toplum ve kültür sağlamaktadır (Greenberg vd., 1986; Park ve Pyszczynski, 2016). Kişi, mensubu olduğu kültürün iyi ve değerli olma kriterlerini karşıladığı ve onun ilettiği evrensel drama sahnesinde yerini aldığı sürece değerli olduğu hissini yaşamakta (Greenberg vd., 1986); aksi takdirde kültürün sunduğu ölümsüzlük ve değerlilik olanaklarından faydalanamamaktadır (Greenberg vd., 1995). Başka bir deyişle kültürün şart koştuğu gerekler yerine getirilmeksizin ne benlik değeri hissi ortaya çıkmakta ne de ölüm farkındalığının yönetilebilir olması mümkün olmaktadır (Greenberg vd., 1986; Maxfield vd., 2014). İçinde yaşanılan kültür tarafından önem arz eden değerlerin, tarihsel ve dini bakış açılarının edinimi ise sosyalleşme süreçleri ve eğitim yoluyla erken çocukluk yıllarından itibaren gelişmeye başlamaktadır (Greenberg vd., 1986; Maxfield vd., 2014; Park ve Pyszczynski, 2016).

Bilindiği üzere doğumundan erken çocukluk yıllarına kadar kişinin birincil dayanağı, güvenli sığınağı ebeveyndir; zira yenidoğan ya da çocuk, hayatta kalmak için ebeveyninin bakım ve sevgisine muhtaçtır. Onlar tarafından tutarlı bir bakım ve sevgi verildiği sürece çocuk kaygıdan uzaktır ve hayattadır. Bununla birlikte zaman içinde çocuk kendilik bilinci kazanmaya, ebeveyn ise verdiği bakımı belirli koşullara göre sunmaya başlamaktadır. İlişkide meydana gelen bu değişimle birlikte çocuk ebeveyninin belirlediği standartları karşıladığı takdirde pozitif çıktılar elde edebileceğini; aksi hâlde negatif çıktılar ve kayıplarla karşılaşabileceğini öğrenmektedir. Böylece beklenen yönde "iyi"ye ulaşırsa kaygı ve dehşetten uzak olacağını kavramaktadır (Greenberg vd., 1986). Bilişsel kapasiteleri geliştikçe, çocuklar anne babalarının onlara sürekli bir koruma sağlayamayacağını da idrak etmeye başlamaktadır; çünkü ebeveynleri de kendileri gibi er ya da geç ölümün kaçınılmazlığıyla karşılaşacak fani varlıklardır (Greenberg vd., 1986; Park ve Pyszczynski, 2016). Bu durumda zihinlerinde "Eğer anne babamız kendilerini koruyamıyorlarsa bizi kim koruyacak?" (Yalom, 1980/2001: 274) sorusu doğmaktadır. Sorulan soru, onların ölümlülüğün yarattığı kaygı ve dehşetle başa çıkmak için başka yollar bulmaya duyduğu ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Çocukların gerek benlik değeri ve ölümsüzlük hissi geliştirmesinin gerekse ölümün dehşet vericiliğinden kendini koruyabilmesinin şüphesiz ki birçok farklı yolu vardır. Yalom (1989/2001) tarafından da belirtildiği gibi;

> "Çocukluğumuzda, anne ve babalarımızın pekiştirdiği güvenin yanı sıra dini ve dünyevi masalların da yardımıyla ölümü yadsırız; sonraları, onu bir canavar, kum adam, bir şeytan gibi bir varlığa dönüştürerek kişileştiririz. Ne de olsa, eğer

ölüm peşimize düşen bir varlıksa ondan kaçıp kurtulmanın bir yolunu bulabiliriz; üstelik ölüm taşıyan bir canavar ne kadar ürkütücü olursa olsun gerçeğin kendisinden, yani insanların kendi ölümlerinin tohumlarını kendi içinde taşıdığı gerçeğinden daha az ürkütücüdür. Daha sonra, çocuklar ölüm korkusunu hafifletecek başka yöntemler denerler: ölümle alay ederek onun zehrini alırlar, gözü pek davranışlarla ona meydan okurlar, ya da tereyağlı sıcak patlamış mısırla akranlarının güven veren beraberliğinde hayalet öykülerini dinleyip korku filmleri izleyerek onu köreltirler" (Yalom, 1989/2001:13).

Böylece çocuklar, ölümlülük fikrinin yarattığı dehşet duygusunu minimum düzeye indirgemek için, yaşadıkları toplum ve kültürün kendilerine sundukları birbirinden farklı imkânlardan faydalanmakta ve ölümlü oldukları gerçeğini bilinçaltının karanlık sularına doğru öteleyebilmektedir. Söz konusu süreç çocuğa (ya da ilerleyen zaman içinde dönüşeceği yetişkin insana) kendisini korkutan şeylerden kaçınmayı ve kaygı tamponu işlevi gören her ne varsa ona sıkıca tutunmayı da öğretmektedir –ki bu zamanla otomatik bir tepki hâline gelmektedir (Arndt vd., 1997).

Bu bağlamda Dehşet Yönetimi Kuramı perspektifinden bakıldığında kültürel kaygı tamponu işlevi gören benlik değerinin iki bileşeni bulunmaktadır: İlki, insan yaşamının anlamlı, önemli ve ebedî görüldüğü bir kültürel dramaya iman; ikincisi, kişinin bu dramada önemli bir rolü olduğuna duyulan inançtır. Sözü edilen bileşenlerin her ikisinin de dehşet yönetimi açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Çünkü kişinin ortaya çıkan beklenmedik olumsuz durumlarla ya da tehditlerle başa çıkabilmesi ve kendilik değerinin bir kaygı tamponu olarak işleyebilmesi için bireyin kültürel dünya görüşünün geçerliliğine duyduğu imanı sürekli muhafaza etmesi gerekmektedir (Greenberg vd., 1986).

b. Ölümün Dehşet Vericiliği ile Başa Çıkma Yolu Olarak Kültürel Dünya Görüşü

Dehşet Yönetimi Kuramı'na göre kültür, ölüm korkusuyla başa çıkmada kaygı tamponu işlevi görmekte ve bunu (1) kültürel dünya görüşü yaratma ve (2) benlik değerini koruma olmak üzere iki bileşenli bir süreç aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Kişi bu iki bileşene yatırım yaptığı ölçüde yaşamdaki rotasını bulmakta ve toplumun üretken bir üyesi olmaktadır (Arndt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski ve Simon, 1997; Cozzolino, Staples, Meyers ve Samboceti, 2004).

Toplumlar, ölüm farkındalığının yarattığı dehşet duygusunu yönetmek üzere üyelerine bir kültürel dünya görüşü sunmaktadır. Söz konusu kültürel dünya görüşü, yaşanılan toplum içinde değer atfedilen bir dizi davranış ve özellik standardı, inanç ve ahlak sistemi ve aynı zamanda gerçeklik tasavvurundan oluşmaktadır. Kültür tarafından inşa edilen bu inanç, değer ve standartlar bütünü üyelerine düzenli, istikrarlı, anlamlı ve kalıcı bir dünya görüşü aşılamaktadır (Greenberg vd., 1995). Bu dünya görüşü yaşama anlam, amaç ve değer katan koruyucu bir kalkan vazifesi görmektedir (Greenberg vd., 1986; Maxfield vd., 2014; Park ve Pyszczynski,

2016). Kişi, kültürel dünya görüşünün savunduğu anlamlı bir gerçekliğin değerli bir katılımcısı olduğu hissi ile ölümlülük bilincinin dehşetinden kendini koruyabilmektedir. Başka bir deyişle kültürel dünya görüşü kişinin "Ben neden buradayım? Yaşamın anlamı nedir?" gibi varoluşsal sorularına cevap vermektedir (Greenberg vd., 1986; Maxfield vd., 2014; Park ve Pyszczynski, 2016).

Kültürel dünya görüşünün bireye aktarımı daha önce de belirtildiği gibi kökenleri ebeveyn-çocuk ilişkisine dayanan bir sosyalleşme süreci ile gerçekleşmektedir. Yaşantılanan sosyalleşme deneyimi sonucunda kişi, kültürel dünya görüşünün bireyselleştirilmiş bir formunu içselleştirmektedir. Ancak kültürel dünya görüşü kırılgan olduğundan birey algılarını, inançlarını ve değerlerini paylaşan insanların çevresinde olmasına ihtiyaç duymaktadır (Greenberg vd., 1995). Söz konusu kırılganlık Dehşet Yönetimi Kuramı araştırmacıları tarafından "*ölümün dikkat çekiciliği*" hipotezi aracılığıyla test edilmektedir. Ölümün dikkat çekiciliği hipotezine göre, ölümü hatırlatan şeyler kültürel dünya görüşü ve benlik değeri açısından tehdit oluşturduğundan, bu gibi durumların ortaya çıkması kişinin benimsediği dünya görüşüne, inanç sistemine daha sıkı sarılmasına, benlik değerini güçlendirmek için daha fazla çaba göstermesine yol açmalıdır. Ölümle ilgili hatırlatmalar aynı zamanda kişiyi dünya görüşünü ve benlik değerini destekleyen kimselere daha fazla kucak açmaya, onlara meydan okuyan kimselere ise daha belirgin bir biçimde reddedici davranmaya yöneltmelidir (Greenberg vd., 1995; Park ve Pyszczynski, 2016; Vail vd., 2010). Hipotez bu yönüyle insanların neden kendileriyle benzer değerleri paylaşan kişilerle bir arada olmaya ihtiyaç duyduğuna açıklık kazandırmaktadır (Heen vd., 2016).

Ölümün dikkat çekiciliği hipotezinde belirtildiği üzere insanların benimsedikleri dünya görüşünün geçerliliği konusunda diğer insanlarla uzlaşma içinde olmaya ihtiyacı vardır. Aksi takdirde ölümün dehşeti karşısında kültürel dünya görüşünün yarattığı savunma kalkanı zayıflamaya başlayacaktır. Bu durumda Dehşet Yönetimi Kuramı'nın öne sürdüğü bir diğer hipotez ortaya çıkacaktır: "*Ölüm düşüncesinin erişilebilirliği.*" Bu hipotez benlik değeri, dünya görüşü ya da yakın ilişki içinde olunan kimselerle olan bağlanma yaşantıları tehdit edildiğinde insanın ölümle ilgili düşüncelere erişebilirliğinin artacağını, tam tersinin gerçekleşmesi durumunda ise ölümle ilgili düşüncelere erişebilirliğinin azalacağını öne sürmektedir (Darell ve Pyszczynski, 2016; Park ve Pyszczynski, 2016; Vail vd., 2010). Dehşet Yönetimi Kuramı'na göre bir kültürel dünya görüşüne yapılan sembolik yatırım esasen ölümün kaçınılmazlığına ilişkin farkındalığın –ve onun yarattığı dehşetin– etkisini azaltmaya dönük bir çabadır (Arndt vd. 1997). Dolayısıyla belirli bir kültürel dünya görüşünü benimsemiş olmak ve onu savunmak esasen ölümle ilgili düşüncelere erişimin önünü tıkamaktadır. Kişiye kendini eksik ya da yetersiz hissettiren olaylar, başarısızlıklar ya da kültürel dünya görüşüne karşıt tutumlar ise tam aksine kaygı tamponunda oyuklar açmaktadır. Bu oyuklar kişinin ölümle ilgili düşüncelere daha kolay erişmesine neden olduğu gibi onların bilinç alanına sızma ihtimalini de arttırmaktadır. Zira söz konusu meydan okumalar ve tehditler kişiyi kültürel dramanın

yanlış ve hatalı olduğu ya da onunla eşdeğer düzeyde geçerli gerçeklikler olduğu realitesiyle karşılaştırmakta (Greenberg vd., 1986) ve savunma mekanizmalarını zayıflatmaktadır. Böyle bir durumda kişi, ölümün dikkat çekiciliği hipotezinde belirtildiği gibi derhal kültürel dünya görüşünü savunmaya yönelik tepkiler geliştirmeye başlamaktadır.

c. Bir Ölümsüzlük Olanağı Olarak Kültür

Dehşet Yönetimi Kuramı'na göre kültür insanlara edebî ve sembolik olmak üzere iki tür ölümsüzlük olanağı sunmaktadır. Edebî ölümsüzlük, fiziksel ölüm gerçekleştikten sonra bile yaşamın başka formlarda devam ettiğine dair bir güvence sunan kültürel inançlardan beslenmektedir. Bu inançların içeriği çeşitlilik gösterse de kültürler ölümden sonraki hayata dair çeşitli vaatlerde bulunmaktadır (Park ve Pyszczynski, 2016). Özellikle din, ölümsüzlüğe ulaşmada önemli bir rol oynamaktadır (Kökdemir ve Yeniçeri, 2010). Çoğu din ahlaki davranış standartlarına uygun yaşayan insanlara ölümden sonraki yaşama dair vaatlerde bulunmaktadır (Greenberg vd., 1995). Kutsal kitaplar bu vaatleri meşrulaştırmaktadır (Park ve Pyszczynski, 2016). Örneğin, İslam dininde ölümden sonraki yaşama belirgin bir vurgu yapılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir." (Al-i İmran:185), "Ey insanlar! Öldükten sonra dirileceğinizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belirsiz et parçasından yarattık ki size (kudretimizi) açıkça gösterelim." (Hac:5) şeklinde ifadeler bulunmaktadır (ayetlerin tamamı için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim me'ali).

Kültürler üyelerine aynı zamanda sembolik bir ölümsüzlük umudu da aşılamaktadır. Onlar insana sonsuza kadar var olmak için kendinden daha büyük bir şeyin parçası olma ve bu yolla ölümü aşma olanağı sunmaktadır. Kişinin parçası olduğu o büyük şey ailesi, etnik grubu, dini ya da milliyeti olabileceği gibi politik partisi, mesleği vb. de olabilmektedir (Greenberg vd., 1995; Park ve Pyszczynski, 2016). Sembolik ölümsüzlük duygusu kişi söz konusu gruplara anlamlı ve değerli katkılarda bulundukça ya da bir sanat eseri, fikir, buluş vb. yoluyla dünyada unutulmaz izler bıraktıkça artmaktadır. Bu his insana aynı zamanda anlamlı bir evrenin mensubu olduğunu duyumsatmakta ve benlik değerini arttırmaktadır (Park ve Pyszczynski, 2016; Vail vd., 2010).

Kahramanlık öyküleri de kültürün ölümsüzlük hissi yaratma yollarından biridir. Toplumlar kendi kahramanlık öykülerini ve kodlarını yaratarak insan varoluşunu anlamlı ve değerli kılmaya çalışmaktadır (Becker, 1975). Edebiyatta, filmde, televizyonda ve spor alanında ikon hâline gelen kişiler, kahraman figürü olarak ortak bir görkemlilik hissinin paylaşılmasına aracı olmaktadır (Greenberg vd., 1986).

Sonuç

Dehşet Yönetimi Kuramı, ölümün kaçınılmazlığı karşısında yaşanılan varoluşsal kaygıyı insanın gözlemlenebilir, ölçülebilir ve öngörülebilir tutum ve davranışları üzerinden incelemeyi amaçlayan sosyal psikolojik bir çabadır. Kuram gerek kümülatif içeriği gerekse inşa ediliş biçimi ile sosyal psikolojiyi önceki psikolojik gelişmelerle bağlantıya geçirmeyi ve daha derin bir felsefi ve psikolojik kavrayış düzeyine ulaştırmayı amaçlamıştır. Günümüzde pek çok araştırmacının Dehşet Yönetimi Kuramı'nın izinden gittiği düşünüldüğünde, etkisinin dalga dalga alana yayıldığı anlaşılmaktadır.

Dehşet Yönetimi Kuramı birey ve kültür arasındaki ilişkiye odaklanmakla birlikte bu ilişkiyi sosyal psikoloji tarihinde daha önce hiç ele alınmamış yönleriyle incelemektedir. Zira kuram, kültürü ve kültür yaratısı olan dünya görüşü ve benlik değeri gibi psikolojik yapıları, ölümün uyandırdığı dehşet duygusu karşısında bir kaygı tamponu olarak konumlandırmaktadır. Bu tamponlar ya ölümle ilgili düşüncelerin bilinç alanına girmesinin önünü kesmekte ya da yalnızca kültürel dünya görüşünün onayladığı formdaki ölüm ve ölümsüzlük düşüncelerinin bilinç alanında belirmesine izin vermektedir. Dolayısıyla organizmayı ölümün dehşet vericiliği karşısında korumaktadır. Ölümle ilgili hatırlatmalar, kişiyi fiziksel sonluluğunun yarattığı dehşetle karşı karşıya bıraksa da ilgili kişi, sahip olduğu kültürel dünya görüşü ve benlik değerine sıkıca tutunarak bu tehditleri bertaraf edebilmektedir.

Kaynakça

Arndt, J., Greenberg, J., Solomon, S., Pyszczynski, T. ve Simon, L. (1997). Suppression, accessibility of death-related thoughts, and cultural worldview defense: Exploring the psychodynamics of terror management. *Attitudes and Social Cognition,* 73(1), 5-18.

Becker, E. (1973/2013). *Ölümü inkar* (Çev., A. Tüfekçi). İstanbul: İz yayıncılık.

Cozzolino, P.J., Staples, A.D., Meyers, L.S. ve Samboceti, J. (2004). Greed, death, and values: From terror management to transcendence management theory, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30(3), 278-292.

Darell, A. ve Pyszczynski, T. (2016). Terror management theory: Exploring the role of death in life. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 1-15). New York, NY: Routledge.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali (2017). https://kuran.diyanet.gov.tr adresinden edinilmiştir.

Fulgham, R. (1990/2014). *Ne biliyorsam hepsini anaokulunda öğrendim* (Çev., C. Kim). İstanbul: Altın Kitaplar.

Geçtan, E. (2011). *İnsan olmak*. İstanbul: Metis Yayınları.

Geçtan, E. (2007). *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Greenberg, J. ve Amdt, J. (2012). Terror management theory. İçinde P.A.M. Van Lange, A.W. Kruglanski ve E.T. Higgins (Ed.) *Handbook of Theories of Social Psychology (I-II)* (s. 398-415). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Greenberg, J. Pyszczynski, T. ve Solomon, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror-management theory. İçinde R.F. Baumeister (Ed.), *Public*

self and private self (s. 189–212). New York, NY: Springer.

Greenberg, J., Simon, L., Harmon-Jones, E., Solomon, S., Pyszczynski, T., ve Lyon, D. (1995). Testing alternative explanations for mortality salience effects: Terror management, value accessibility, or worrisome thoughts? *European Journal of Social Psychology, 25*, 417-433.

Harvell, L.A., Stillman, T.F., Nisbett, G.S., Cranney, K. ve Schow, A.L. (2016). TMT in LAS: Lessons from a terror management field experiment at Las Vegas McCarran International Airport. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 184-192). New York, NY: Routledge.

Heen, M., Lieberman, J.D. ve Arndt, J. (2016). Terror management, crime, and law. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 62-78). New York, NY: Routledge.

Kökdemir, D. ve Yeniçeri, Z. (2010). Terror management in a predominantly Muslim country: The effects of mortality salience on university identity and on preference for the development of international relations. *European Psychologist*, 15(3), 165-174.

Maxfield, M., John, S. ve Pyszczynski, T. (2014). A terror management perspective on the role of death-related anxiety in psychological dysfunction. *The Humanistic Psychologist*, 42(1), 35-53.

Nisbett, G.S. ve Harvell, L.A. (2016). Communicating about death: A look inside terror management theory and the field of communication. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 16-27). New York, NY: Routledge.

Park, Y.C. ve Pyszczynski, T. (2016). Cultural universals and differences in daling with death. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 193-213). New York, NY: Routledge.

Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S., Arndt, J. ve Schimel, J. (2004). Why do people need self-esteem? A theoretical and empirical review. *Psychological Bulletin*, 130(3), 435-468.

Pyszcznski, T., Solomon, S. ve Greenberg, J. (2015). Thirty years of terror management theory: From genesis to revelation. İçinde J.M. Olson ve M.P. Zanna (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (s. 2–70). Waltham, MA: Academic Press.

Spina, M., Arndt, J., Boyd, P. ve Goldenberg, J. (2016). Bridging health and death: Insights and questions from a terror management health model. İçinde L.A. Harvell ve G.S. Nisbett (Ed.), *Denying death: An interdisciplinary approach to terror management theory* (s. 47-61). New York, NY: Routledge.

Vail, K.E., Rothschild, Z.K., Weise, D.R., Solomon, S., Pyszczynski, T. ve Greenberg, J. (2010). A terror management analysis of the psychological functions of religion. *Personality and Social Personality Review*, 14(1), 84-94.

Yalom, I. (1980/2001). *Varoluşçu psikoterapi* (Çev., Z. İyidoğan Babayiğit). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Yalom, I. (1989/2001). *Aşkın celladı ve diğer psikoterapi öyküleri* (Çev., H. Saraç). İstanbul: Remzi Kitabevi.

XII. BÖLÜM:
ANTROPOLOJİ VE SOSYOLOJİDE YAŞAM VE ÖLÜM

1. ANTROPOLOJİK AÇIDAN YAŞAM VE ÖLÜM



EYLÜL ŞENYÜREK[1]

1. Giriş

Bu bölümde ölümün kültürel bağlamdaki yeri, nasıl algılandığı ve deneyimlendiği antropolojik açıdan incelenecek, farklı kültürlerden örneklerle ölüme dair inanış ve uygulamalardaki çeşitlilik ortaya konacaktır. Bir kültürün ölüme atfettiği anlamı, ölüm konusundaki inanış ve pratikleri anlamak için, o kültürün yaşam hakkındaki genel fikir ve tutumlarını da göz önünde bulundurarak derinlemesine incelemek gerekir. Fakat bu bölümde böyle bir incelemeden ziyade farklı kültürlerden örnekler sunularak bu konudaki çeşitlilik ve zenginlik vurgulanacaktır.

Antropoloji, *anthropos (insan) ve logos (bilim)* kelimelerinden oluşur ve en kısa şekliyle "insan bilim" olarak adlandırılabilir. İnsanlığın gelişimini ve kültürünü kapsamlı bir şekilde inceleyen bilim dalıdır (Haviland v.d. 2008: 51-52). Burada, yaşam ve ölüm olguları kültürel antropoloji perspektifinden incelenecektir. Peki ya kültür nedir ve neleri kapsamaktadır? İngilizce kelimelerin tarihsel dönüşümünü inceleyen Williams (2016: 105), kültür kelimesinin[2] İngilizce'deki en karmaşık birkaç kelimeden biri olduğunu belirtmektedir. Kültür, Latince *cultura*'dan, *cultura* ise *colere (ikamet etmek, yetiştirmek, korumak, ibadetle onurlandırmak)*[3] kökünden gelmektedir.

---

[1] İstanbul Üniversitesi, Sosyal Antropoloji yüksek lisans öğrencisi

[2] 15. yüzyılda İngilizce'ye *culture (kültür)* olarak geçen kelime genel olarak çiftçilik, ekin ve hayvanların bakımını ifade etmekteydi (Williams, 2016: 105)

[3] Bu anlamların bir kısmı ayrışmıştır: 'ikamet' anlamı *colonus* aracılığıyla *colony'ye* (sömürge) ve 'ibadetle onurlandırmak' anlamı *cultus* üzerinden *cult'a* (kült) dönüşmüştür (Williams,

Kelimenin ifade ettiği anlam çeşitliliğinin yanı sıra kültüre yönelik tanımlamaların da çok çeşitli oluşu dikkat çekmektedir.

Kültür kavramına yönelik ilk açık ve kapsamlı tanım 19. yüzyılda İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor tarafından yapılmıştır (Haviland v.d. 2008: 103). Buna göre kültür, insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, yasa, adet, diğer yeti ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür (Özbudun v.d. 2014: 63). 1952'de yapılan bir araştırma[4], kültüre yönelik yüze yakın tanım olduğunu göstermekteydi. Öyleyse "Kültür nedir?" sorusuna tek bir yanıt vermek mümkün değildir. Fakat burada kültürü, insanın içerisinde yoğrulduğu bir bağlam olarak değerlendireceğiz.

Farklı kültürlerin yaşam ve ölüme dair düşünce, algı, tutum, davranış ve deneyimlerini incelemek için, öncelikle birkaç önemli kavramdan bahsetmek gerekmektedir. Antropoloji yazınında sıklıkla karşımıza çıkan *etnik-merkezcilik, kültürel görecelik* ve *emik yaklaşım* kavramları; farklı kültürlerin yaşam ve ölüme yönelik deneyimlerini incelerken aklımızın bir köşesinde durması gereken temel kavramlardır.

Etnik-merkezcilik[5], kişinin kendi kültürünün en iyisi olduğunu düşünmesidir (Haviland v.d. 2008: 136). Etnik-merkezcilik kavramı, kişinin kendi kültürünü temel alması ve diğer kültürleri o pencereden değerlendirmesi nedeniyle eleştirilerin odağında olmuştur. Oysa farklı kültürleri anlayabilmenin ön koşulu sahip olduğunuz yargılardan arınıp, o kültürü kendi gerçekliği içerisinde incelemek, değerlendirmek ve yorumlamaktır. Tam da bu noktada antropoloji yazınında kritik önem taşıyan iki kavram karşımıza çıkmaktadır: Kültürel görecelik ve emik yaklaşım.

Kültürel görecelik kavramı, başka kültürleri önyargısız bir biçimde anlayabilmek için, sahip olunan yargıları bir yana bırakıp, her kültürü kendi koşulları içerisinde ele almak gerektiğini vurgular (a.e.,137). Farklı toplumlarda yaşam ve ölümü incelerken etnik-merkezci bir yaklaşımdan uzak durarak, o kültürdeki inanç ve pratikleri yine "kendi" koşulları içerisinde değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Burada da, farklı toplumlardan örnekler verilirken bu iki noktaya özellikle dikkat edilmiştir. Peki kendi kültürümüze yönelik olumlu yargılarımızı bir kenara bırakarak, bir başka kültürü tamamen kendi koşulları içerisinde değerlendirmek nasıl mümkün olacaktır? Bu sorunun yanıtı emik yaklaşımda saklıdır.

Emik yaklaşım "farklı kültürlerin birbiriyle karşılaştırılamayacak kendilikler olduğunu ve antropolojik hakikatlerin, gerçekte kendi değerler sistemini yansıtan kültürel inşalardan ibaret olduğunu" söylemektedir (Özbudun v.d. 2014: 22). Bu aynı zamanda göreci bir bakış açısına denk düşer. Kümbetoğlu'nun (2012: 126)

2016:105)

[4] Kroeber, A.L. ve Kluckhohn, C. (1952) Culture: A critical review of concepts and definitions, Cambridge, MA: Harvard University Press

[5] *Ethnocentrism*: Ethnos: halk, centre: merkez

Herzfeld'ten[6] aktardığı üzere "yerel bilgiyi" oluşturmaya çalışan antropoloğun "yerlinin bakış açısını" kavraması ve buradan bakması, yani emik bakış açısına sahip olması beklenmektedir. Belki de böylece Montaigne'in "*İnsan kendisine yabancı olan her şeyi barbarlıkla suçlar, çünkü düşünce şeklimiz ve gerçek algımız yaşadığımız ülke ve kültür tarafından şekillenir*"[7] önermesindeki "farklılıkları barbarlık olarak görme eğilimi" bertaraf edilmiş olacaktır.

Farklı kültürlerdeki yaşam ve ölüme yönelik inanışları, pratikleri ve deneyimleri incelemek, o kültürdeki insanların var olma serüvenlerini anlamamızı kolaylaştıracak, ölüm olgusunun insan yaşamındaki etkisini anlamlandırmamıza yardımcı olacak ve insanın ölüm karşısında yaşama tutunma biçimlerini gözler önüne sermeye katkıda bulunacaktır. Dahası, bu süreçte benimsenen antropolojik yaklaşımın, hiçbir kültürü ötekileştirmemeye ve kültürleri kendi gerçeklikleriyle incelemeye yönelik vurgusu nedeniyle, farklı kültürleri anlama yolunda atılan ilk adım oldukça sağlam görünmektedir.

2. Farklı Kültürlerde Ölüm

Rosenblatt (1997:31) ölüme ilişkin bütün insanları kapsayan kategoriler olmadığını, insanların ölümle ilgili düşüncelerinin kültürlerinde gizli olduğunu söylemektedir. Bu noktadan yola çıkılarak farklı toplumlardan örnekler sunulacak; ölüm fikri, ölüye yönelik tutum ve davranışlar, ölü gömme adetleri, cenaze ve anma törenleri ve yas süreci gibi konulara değinilecektir. Ancak öncesinde, ölümün antropoloji disiplini içerisinde nasıl konumlandığına kısaca değinmek gerekir.

Antropoloji yazınında ölüm bir tür geçiş (*transition*) olarak kabul görmektedir. Bu metinde ölüm Arnold van Gennep ve Victor Turner'ın eşiksellik kavramı dahilinde incelenecektir. Eşiksellik kavramının temeli, van Gennep'in (1960: 189) yaşamın her alanında daima aşılması gereken yeni bir eşiğin olduğu önermesine dayanmaktadır. Van Gennep'e göre doğum, ergenlik, olgunluk, yaşlılık, ölüm ve ölüm sonrası yaşamın herbiri geçilmesi gereken eşiklerdir (a.e.,189-190).

Turner ise van Gennep'in eşiksellik ve Douglas'ın kirlilik kavramından[8] yola çıkarak, eşiksel evrenin doğasını incelemiştir. Turner, *Betwist and Between* (1967) ve Ndembu ritüellerini incelediği *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1970: 97) adlı çalışmalarında, geçiş aşamasındaki varlıkların "ne orada ne burada"

---

[6] Herzfeld, Michael (2002) Anthropology, Theoretical Practice in Culture and Society, Blackwell Pub., Oxford, 25.

[7] Alay, Ceren (ç.) (2016) *Montaigne Aforizmalar: Yavaşladıkça Çoğalıyorum*, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 35.

[8] Mary Douglas, kirlilik kavramını incelediği *Saflık ve Tehlike* (2007) çalışmasında, kirliliğin düzensizlikle eşdeğer olduğunu, düzeni tehdit ettiğini; kirliliğe yönelik tepkinin aslında muğlaklığa yönelik tepkiyle benzeştiğini, muğlaklığın ise bilişsel bir huzursuzluk oluşturduğunu öne sürmektedir.

olduklarını belirterek; içinde bulundukları eşiksellik hali ve bir yer veya konuma sahip olmamaları nedeniyle kısmen kirletici olarak görüldüklerini öne sürmektedir. Kısacası, burada ölümün antropolojik analizini yaparken, ölümü bir eşik olarak [1], ölüyü geçişteki bir varlık olarak [2], ölüye yönelik his, tutum ve davranışlan ise muğlaklığın getirdiği bilişsel huzursuzluk olarak ele alacağız.

a. Yaşam ve Ölüm Üzerine

Bir kültürün "Ölüm nedir?" sorusuna verdiği yanıt, kültürden kültüre çeşitlenmekte ve değişmekte; aynı zamanda yaşam ve ölümden sonra yaşama yönelik fikirler tarafından şekillenmektedir. Her ne kadar ölüme yönelik tutum ve düşünceler birçok faktör tarafından belirleniyorsa da, burada ölümün kültürel inşası ve aktarımına değinilecektir.

Sharp ve arkadaşları (2015) Amerikan yerlilerinin "döngüsel veya ilişkisel dünya görüşleri'nden"[9] yola çıkarak yaşam ve ölümü incelemişlerdir. Buna göre yerliler için yaşam, "kişinin yaşam döngüsündeki spiritüel, ruhsal, fiziksel durumlar arasındaki dengeyi sürdürmekle ulaşılan sağlık ile uyum içinde"dir. Dahası, bu görüşe göre yaşam, ölümle başlamayan ve ölümle bitmeyen bir döngü olarak görülmektedir (a.e.,224; Limb vd,2008 [10]). Diğer bir ifadeyle yaşamın ölümle sona ermeyeceğine inanmaktadırlar.

Sharp ve arkadaşları (2015: 224), kabileler arası farklılıkları hatırlatmakla birlikte, çoğu yerlinin ölümü kutsal saydığını ve yaşam döngüsündeki doğal düzeninin bir parçası olarak gördüklerini vurgulamaktadır. Tam da bu noktada, ölüme yönelik tasarım ile yaşama yönelik tasarımı bir arada değerlendirmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ölüme yönelik düşünce, tutum ve davranışların aktarımı, o kültürün içerisinde gerçekleşmektedir. Örneğin Amerikan yerlilerinde ölüm kavramı, genç yaştan itibaren inşa edilmektedir. Sharp ve arkadaşları, kabiledeki yaşlı bireylerin gençleri ölümün doğası konusunda bilgilendirdiklerini; ayrıca ölümle ilgili ritüellere, törenlere ve cenazelere katılmak suretiyle gençlerin kültürel normları ve ölümle nasıl başa çıkıldığını öğrendiklerini belirtmektedir (a.e.).

Ölümün bir son olmadığı düşüncesinin bir başka örneği için Yang'ın (2014: 31) Korece'de ölümü ifade eden kelimelere yönelik analizine yer verilebilir. Korece'de *cukda* kelimesi "ölmek" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte eğer ölen kişinin yaşı ve statüsü yüksek ise *cakgo* kelimesi tercih edilmektedir. En yaygın kullanımın *doragaşida* olduğunu belirten Yang, *doragaşida*'nın "dönmek" anlamına geldiğini ve bunun da ölümün bir son olarak görülmediği ve ölenin önceden geldiği yere yani asıl memleketine döndüğü inancını yansıttığını söylemektedir (a.e.).

---

[9] Sezgisel olan ve zaman doğrultusunda işlemeyen dünya görüşü (Sharp ve arkadaşlan Cross, 1998'den aktarmıştır)

[10] Limb v.d. (2008) "Social Work with Native People: Orienting Child Welfare Workers to the Beliefs, Values, and Practices of Native American Families and Children", *Journal of Public Child Welfare*, 2(3), 383-397.

Ölüme yönelik kültürel inşa ve aktarımların kültürden kültüre farklılık göstermesi kaçınılmazdır. Bununla birlikte ölüm fikrinin çoğunlukla korku uyandırdığı ve ölüye yönelik hislerin çoğunlukla korku unsuru taşıdığı görülmektedir. Burada önemli olan nokta, ölüme yönelik fikrin yanı sıra ölüme yönelik tepkilerin de bir kısmının öğrenilmiş olmasıdır. Toplum size ölümün ne olduğunu, ölüme nasıl bir tepki vereceğinizi, ölen kişiye karşı görevlerinizi ve hatta ölümle nasıl başa çıkacağınızı dahi öğretmekte, siz de toplumun bir üyesi olarak bunları "öğrenme" sürecinden geçmektesinizdir. Bu öğrenme sürecini bir öğretmenin öğrencisine olan aktarımından farklı kılan ise, kültürün bu bilgileri içerisinde yaşayanlara yavaş yavaş ve içeriden "dokumasıdır". Dahası kişi, içerisine doğduğu kültürel normları içselleştirerek büyüdüğü için "kendi fikir ve görüşlerini" ortaya koyarken dahi, bu alt kültürel öğretilerin etkisi kendisini hissettirmektedir.

Ölüme ilişkin kültürel aktarımların doğrudan gerçekleştiği yer, bir ölünün evi (yas evi), cenaze töreni, anma töreni, mezarlık ziyaretleri veya başsağlığı ziyaretleri olabilmektedir. Kişi buralarda bulunmak suretiyle gözlemlediklerini, duyduklarını, deneyimlediklerini ve hissettiklerini birer birer kaydeden zihninin faaliyetlerinin farkında olsun veya olmasın, o kültürün ölüm hakkındaki öğretilerini içselleştirmektedir. Bu kültürel aktarım ve kültürlenme süreci ayrıca, kişiye böyle durumlarla karşılaştığı takdirde neler yapacağının bilgisini verdiği için önemli bir konumdadır.

b. Ölüme Yönelik Tutum ve Tepkiler

Rosenblatt (1997: 35) ölümle ilgili evrensel bir duygunun olmadığını; aynı kültür içerisinde dahi örüntüyü takip etmeyen insanlar olacağını belirtmektedir. Bununla birlikte ölümün beraberinde çoğunlukla üzüntü, öfke, pişmanlık gibi duygular açığa çıksa da, bunu genellemek doğru olmayacaktır. Örneğin *Nyakyusalar* için ölüm; keder, öfke ve korkunun çeşitli biçimlerini (öte dünya, ruhlar, töreni olması gerektiği gibi gerçekleştirememe, bulaşıcı bir hastalık) bünyesinde barındırmaktadır (Huntington ve Metcalf 1979:36-38). Öte yandan Dinkalar, mızrak-ustalarının ritüel ölümlerinde üzüntü ve öfke değil, toplumsal bir zafer kazanmışçasına sevinçli hissetmektedir.

Ölüme yönelik duygusal tepkinin belirlenmesinde ölüme ilişkin fikirler belirleyici olmaktadır. Lienhardt (1961) *Dinka* dinini incelediği araştırmasında mızrak-ustalarının ritüel ölümüne değinmektedir. Buna göre mızrak-ustaları *Dinka* kabilesiyle tanrı arasında aracılık yapan rahiplerden oluşmaktadır. Mızrak-ustası hastalandığı ve zayıfladığı zaman, bütün kabile üyelerini evine çağırarak, kendisini henüz hayattayken toprağa vermelerini istemekte; halk da bu davete hızlıca karşılık vererek mızrak-ustası hayatını kaybetmeden isteğini yerine getirmektedir (a.e.,300). Mızrak-ustası nasıl ölmek istediğini kendi belirlemekte ve ölüme karşı korkusuz bir tutum sergilemektedir. Mızrak-ustalarının *dhor beny ke pir* olarak ifade edilen "yaşar iken gömülmek" şeklindeki bu ritüel ölümleri "onurlu" bir davranış olarak anılmakta ve halk

bu ölümün kendilerine hayat (*wei*) getireceği ve kötü ruhlardan koruyacağına inandığı için üzülmemekte ve feryat etmemekte; aksine mızrak-ustasının ölümünü sevinçle karşılamaktadır (a.e.,299).

Mary Douglas, *Dinka* kültüründeki bu ritüeli "ustanın hayatının ölmekte olan bedeninden çıkan son nefesle kaçmasına izin vermemek" amacıyla "kendi ölüm yeri, şekli ve zamanlarını kendilerinin belirlediği" ve böylece "ölüm karşısında kazanılan toplumsal bir zafer" haline dönüştüğü bir ölüm yaklaşımı olarak değerlendirirken, yabancı gezginlerin bunu "çaresiz yaşlı bir adamın boğulması" olarak yorumladığını belirtmektedir (2007: 215-216). Dışarıdan bakıldığında mızrak-ustalarının "kendi isteği doğrultusunda" ölüm şeklini ve zamanını belirlediği bu uygulama ötenaziyi anımsatmaktadır. Dahası bu örnek, ölüme yönelik tutum ve tepkilerin farklılaştığını göstermesi nedeniyle önemlidir. Zira ne mızrak-ustaları ölümden korkmakta, ne de cenaze törenini düzenleyenler ağlamakta veya yas tutmaktadır. Mızrak-ustalarının bu ritüel ölümünü, insanın ölümün muğlaklığı ve zamansızlığı karşısında açtığı bir savaş ve geliştirdiği bir yol olarak değerlendirmek mümkündür. Kısacası bu uygulama, *Dinkalı* mızrak-ustalarının ölümlülükle başa çıkma yoludur ve Rosenblatt'ın (1997: 34) dediği gibi "kimin ölümle baş etme yaklaşımının daha geçerli (*valid*) olduğu hakkında dünyaca kabul gören standartlar yoktur."

Görüldüğü üzere ölüme yönelik tutum ve duygusal tepkiler ölenin kim olduğuyla yakından ilişkilidir. Ölen kişinin cinsiyeti, yaşı, toplumsal konumu gibi faktörler o kişinin ölümüne bakışı etkileyebilmektedir. Ölüm karşısında verilen tepkilerin birbirinden farklı ve çeşitli olmasının altında yatan nedeni sorgulayan Hertz, bu konuya sosyolojik bir açıklama getirir. Buna göre bir toplumda ölümün beraberinde getirdiği duygular, ölen kişinin toplumsal konumuna göre değişiklik göstermektedir. Hertz'e göre[11] yüksek kesimden birinin vefatı toplumda gerçek bir telaş havası yaratırken, bir yabancının, kölenin veya çocuğun vefatı nerdeyse fark edilmeyebilir (Huntington ve Metcalf 1979: 63). Fakat bunun da o kültürün ölüme atfettiği anlamlara göre değiştiğini hatırlatmak gerekmektedir. Zira Dinka örneğinde karşımıza çıkan toplumsal konumu yüksek mızrak-ustalarının ölümü, o kültürdeki mızrak-ustalarının "onurlu ölümüne" yönelik öğretiler nedeniyle telaş yerine sevinçle karşılanmaktadır.

Ölüm üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde karşımıza çıkan zamansız ölüm kavramı da, ölüme yönelik tutum ve tepkileri etkileyen bir faktördür. En basit anlamıyla zamansız ölüm, kişinin ölümü beklenmiyorken yaşanılan vefat durumlarını ifade etmektedir. Bunun bir örneğini Romanya geleneklerinin evlenmeden vefat edenlere yönelik tutumlarında görebiliriz. Romanya'da evlilik "yaşamın ikinci aşaması" olarak görüldüğü için, evlenmeden ölen kişinin yaşam döngüsünü tamamlayamadan öldüğü düşünülmekte, bu nedenle öbür dünyada ızdırap çekeceğine inanılmaktadır (Mihaela 2015: 123). Bir tür zamansız ölüm olarak adlandırabileceğimiz

[11] Hertz, R (1960) *Death and the Right Hand*. New York: Free Press , 76

bu durumla baş etmenin yolu yine kendi kültürlerinde gizlidir. Buna göre Romanya'da evlenmeden ölen kişilerin cenaze töreninde ölene sonsuz bir huzur sağlayacağına inanılan "doğa ile evlenme" ritüeli gerçekleştirilmektedir (a.e.).

Araştırmalar, bir kişinin ölüm yeri ve şeklinin, ölümün akrabaları üzerinde bıraktığı etkiyi, cesedin defni sırasında yapılan törenleri, hatta yas sürecini etkilediğini göstermektedir. Özellikle kendi evinde veya yaşadığı yerde ölme arzusu sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Romanya geleneklerinde ani veya evden uzakta yaşanan ölümlerde, ölen veya öldürülen kişinin "mumu olmadan" öldüğü düşünülmekte; böyle kimseler için 21 Kasım'da "Ovidenie" gününde bir mum yakılmakta ve bu mumun onları öte dünyada sonsuza dek aydınlatacağına inanılmaktadır (a.e.,122).

Ölüm yerinin yanı sıra, cesedin defnedildiği yer ve zamanın da bazı kültürlerde büyük önemi vardır. Örneğin Kore'de bir kişinin doğduğu saat, gün, ay ve yılın o kişinin kaderini belirleyeceğine ve benzer şekilde, ölen birinin defin saati, yeri ve yönünün de o kişinin öbür dünyadaki kaderini belirleyeceğine inanılmaktaydı (Yang 2014: 40). Eski Türklerde ise ölünün gömüleceği gün, içinde bulunulan mevsime göre değişmekte ve Çin kaynaklarının aktardığına göre kişi ilkbahar veya yazın ölürse ağaçtaki yapraklar sararıp düştüğünde, sonbahar veya kış mevsiminde ölürse ağaçlar yapraklandığında gömülebilmektedir (Roux,2015: 107). Ayrıca yüksek tabakadan kişilerin mezarlarının genellikle gizli tutulduğu, defin işlemini yapanların öldürülerek mezarın yerinin bulunmamasının amaçlandığı görülmektedir (Çoruhlu, 2002: 124).

c. Ölüye Yönelik Tutum ve Davranışlar

Ölüye yönelik tutum ve davranışların, bir kültürün ölüm ve ölüm sonrasına yönelik sunmuş olduğu açıklamalar tarafından şekillendiğini söylemek mümkündür. Hertz'e göre bir kimsenin ölümünün endişe veya korku yaratmasının altında yatan neden ölünün ruhunun bir süre dünyada kalmaya devam ettiğine yönelik inanıştır (Huntington ve Metcalf 1979: 63). Ölüme yönelik antropolojik araştırmalar incelendiğinde, ölen kişinin ruhunun bir süre daha etrafta dolaşarak, geride kalanlara rahatsızlık vereceğine inanılan toplumlarda, ölüye yönelik bir korku oluştuğu ve hatta birtakım tedbirler alındığı görülmektedir. Tam da bu noktada ölü tabusuna değinmek yerinde olacaktır.

Tabu, *ilki kutsal* ve *kutsanmış*, ikincisi *yasak, tehlikeli* ve *temiz olmayan* olmak üzere iki karşıt anlamı içeren Polinezyaca bir kelimedir (Freud 2012: 39). *Totem ve Tabu*'da (1913/2012) antropolojik verilere atıfla tabu kavramına psikanalitik açıklamalar getiren Freud, saplantı nevrozundan yola çıkarak tabu konusunu analiz etmiştir. Freud'a göre tabunun temeli, bilinçdışında gerçekleşmesine yönelik güçlü bir eğilim taşıyan yasak eylemlerdir (a.e.,57). Freud ayrıca tabuların önceki kuşaklar tarafından aktarılagelen ve kişilerin uymak zorunda hissettiği çok eski yasaklar olduğunu ve fakat insanların bu tabuları çiğnemeye yönelik bilinçdışı isteğinin bir duygu ikircikliği ve çatışması yarattığını söylemektedir (a.e.,55-56). Freud, James

Frazer'ın *Altın Dal* adlı çalışmasındaki antropolojik verilerden yola çıkarak ölünün adını anma tabusu ve ölüyle temas tabusunu ele almaktadır.

Freud ölünün adını anma tabusu dahilinde, Afrika'daki Masai toplumunda rastlanan ölenin isminin yakınları tarafından değiştirilerek yeni bir isimle anılması adetine değinmekte; bunun ölenin isminin o kişinin bir parçası olduğu ve ölünün adını anmanın bir tür "çağrı" olduğu inanışından ve ölüyle temas tabusundan kaynaklandığını öne sürmektedir (a.e.,88-92). Kuzeybatı Avustralya'da yaşayan *Wringirler* de, ölen kişinin ruhunun (*zuari*) ortalıkta dolaşarak dul eşini izlediğine inandıkları için, geride kalan kişi eşinin adını andığı takdirde ruhunun yanına geleceğinden korkmakta ve göremese dahi onun orada bir yerde olduğundan "kesinlikle emin"dir (Lévy-Bruhl 2016: 135)[12]. Benzer bir biçimde Sharp ve arkadaşları da (2015: 228) *Mohave* toplumunda cenaze töreninden sonra ölen kişinin adını söylemenin bir tabu olduğunu belirtmektedir. Ölünün adını anma yasağının temelindeki "kişinin isminin, onun bir parçası sayıldığı" düşüncesi *pars pro toto*[13] ilkesiyle açıklanabilir. Buna göre kişiye ait bir parça, onun bütününü temsil etmektedir. Ayrıca, ismini anmanın ölünün ruhunu getirebileceği düşüncesi, ölünün bir geçiş sürecinde olduğunu ve eşikselliğin getirdiği iki arada bir yerde olma halini destekler niteliktedir.

Ölüyle temas tabusunun[14] temellerini irdeleyen Freud (2012: 91), ölen kişinin cesedinin ve cesetteki değişimlerin uyandırdığı dehşet duygusunun yanı sıra ölen kişinin ruhunun yaşayanların yanına geldiği inancına dikkat çekmiştir. Son olarak, ölen kişinin ruhunun geri geldiği düşüncesinin neden korku yarattığını sorgulayan Freud, Westermarck'a atıfla[15] ilkellerin ölümün başa gelen en büyük felaket olduğunu düşündüğünü ve bu nedenle ölenlerin hayatta kalanları özleyeceğini ve kıskanacağını, onları kendi yanına almak isteyeceğini düşündüklerini belirtmektedir (a.e.,94). Öte yandan Freud'un ölen kişinin ruhunun neden tehlikeli görüldüğüne yönelik başka bir açıklaması vardır. Ölülere yönelik tabuların, sevilen kişinin ölümünden duyulan üzüntü ile bilinçdışında o kişinin ölümünden duyulan gizli (*latent*) memnuniyet arasındaki çelişkiden kaynaklandığını söylemektedir (a.e.,97). Dahası ölünün ruhunun öfke ve tehlike dolu olduğu inancını, insanın kendi bilinçdışındaki o kişiye yönelik kötücül duyguların *projeksiyonu (dışayansıtımı)* olarak değerlendiren Freud (a.e.,100-101) bilinçdışındaki gizli düşmanlık duygusunun ölen kişinin ruhunun öfkeli ve kötücül olduğu şeklinde dışavurularak ortadan kalktığını ve böylece

---

[12] Lévy-Bruhl, Phyllis M. Kaberty'nin (1935:37-38) *"Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forest River Tribes, N. W. Australia"*. Ocenia, VI eserinden aktarmıştır.

[13] Bütün yerine geçen parça (Lévy-Bruhl 2016:167)

[14] Örneğin *Shuswaplarda* dul bir kadın veya erkek yas süresi boyunca kabilesinden izole bir şekilde yaşar, kullandıklan kap kacak başkası tarafından kullanılmaz ve ölünün ruhunun geri dönmesini önlemek için yatakların kenarlanna çalılar döşerler (Freud 2012:85-86)

[15] Westermarck, Edvard (1913) *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe*, 416. Antropoloji yazınında "ilkel" kavramı çeşitli tartışmalara zemin hazırlamıştır; fakat burada buna değinilmeyecektir. Westermarck'ın kendi ifadesi olduğu için doğrudan kullanılmıştır.

zamanla tutulan yasın ve duygusal çatışmanın gücünü kaybettiğini belirtmektedir. Freud'un ölü tabusuna yönelik analizine kısaca değindikten sonra, ölenin ruhunun yaşamaya devam ettiği inancının etkilerine geçebiliriz.

Ölen kişinin ruhunun yaşamaya devam ettiği ve geride kalanlarla iletişimi sürdüreceği inancı çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Romen halk inanışlarında ölümden sonra ruhun bedenden çıkarak cam kenarlarında ve kapı aralıklarında oturduğu ve eskiden yaşadığı yerlerde dolaştığı inanışı yer almaktaydı (Mihaela 2015: 122). Ayrıca ölümün ardından ilk üç gün ölünün ne ölüler dünyasında ne de yaşayanlar dünyasında olduğu, ikisinin arasında bir yerlerde olduğu düşünülmekteydi (a.e.). Bu inanış, Turner'ın "*ne orada ne burada olmak*" kavramıyla kast ettiği durumu örneklemektedir. Buna göre ölü ne bu dünyada ne de öte dünyadadır, ikisi arasında bir konumdadır. Venezuela ve Brezilya arasındaki sınırda yaşayan *Yanomamöler*, ölenin ruhunun (*bore*) ölü yakılırken salıverildiğini ve zaman zaman etrafta gezinerek; kötü niyetli olanlarının geceleri ormandaki yolculara saldırdıklarını söylemektedir (Chagnon, 2004: 224). Benzer bir şekilde, Türk toplumunda ölünün ruhunun eskiden yaşadığı yerlerde dolaştığına yönelik inanışa rastlanmaktadır. Örnek (1971) *Anadolu Folklorunda Ölüm* çalışmasında, Türkiye'nin farklı illerinden edindiği bilgileri bir araya getirmiştir. Örnek (1971: 40,63) "ceset mezara girene kadar", "ölümü takip eden kırk gün boyunca" ve "kutsal günlerde" ruhun evin çevresinde dolaştığı inanışına ve mezardan dönerken ölünün yakınlarının arkalarına bakmaması gerektiğine yönelik inanışına değinmektedir. Bunun altında ölen kişinin ruhunun peşlerinden eve gelerek sevdiği birini götüreceği düşüncesi yatmaktadır (a.e).

Ölen kişinin geride kalanlarla iletişim kurmaya devam ettiği inanışının örneklerinden birini de Yeni-Gine'nin kuzeybatısında yaşayan *Manuslarda* görmek mümkündür[16]. *Manuslar*, ölen babalarının kafatasını evin başköşesine yerleştirmek suretiyle babalarının o evdeki "varlığını sürdürmektedir" (Lévy-Bruhl 2016: 32-33). *Manus* inancına göre *Sir Ghost* (ölü babanın ruhu), artık bu dünyada yaşamayan bir insan olarak görülür ve kafatasının eve konulmasıyla birlikte yaşayanlarla temas halinde kalmayı ve var olmayı sürdürdüğü düşünülür (a.e.). Lévy-Bruhl Manuslardaki bu uygulamayı *pars pro toto* ilkesiyle açıklar (a.e., 167). Bu ilkeye göre, bir varlığın parçaları ve tamamı arasında bir bütünleşme söz konusudur. *Manuslar* için *Sir Ghost*'un kafatası, geride kalanlara babalarını anımsatmanın ötesinde, onun ta kendisidir (a.e.,168). Yani, ölmüş babalarının kafatasını evlerinde bulundurmak suretiyle *Manuslar,* babalarıyla iletişimlerini sürdürmekte, onun varlığını hissetmektedir. *Manuslardaki* bu uygulama, Freud'un ölüyle temas tabusu dahilinde söylediklerinden farklı bir örnek teşkil eder. Zira burada ölüyle temas bir tabu unsuru değildir; aksine teşvik edilmektedir. Bu da, konunun başında dikkat çekilen "kültürel görecelik" kavramını bir kere daha hatırlatmaktadır.

---

[16] Lévy-Bruhl, R.F. Fortune'un (1937) *Manus Religion*, Memoirs of the American Philosophical Society, III çalışmasından aktarmıştır.

Kore'deki ölüm geleneklerini inceleyen Yang (2014) vefat gerçekleştikten hemen sonra gerçekleştirilen *çohon* (ruh çağırma) adetine değinir. Buna göre ailenin bir ferdi ölünün gömleğini alarak çatıya çıkmakta, ruhun bu dünyadan ayrılmayıp geri döneceği düşüncesiyle ona hitaben "*bog, bog, bog*" (gitme!) diye bağırmaktadır (a.e.,36-37). Her ne kadar Yang günümüzde ölümlerin ev yerine hastanede gerçekleşmesi nedeniyle bu adetin seyrekleştiğini ve daha çok köylerde sürdüğünü belirtse de bu örnek, ölenin ruhunun "geri dönebileceğine" yönelik umut ve inancı yansıtması nedeniyle önemlidir.

Bunun bir benzerini, *Orokaiva* toplumundan bir örnekte görmek mümkündür. *Orokaivalar*, bir kişi komaya girdiğinde onun öldüğünü düşünerek feryat figan matem tutmaya başlamakta; çünkü nadir de olsa öldüğü düşünülen kişinin kendisi için ağlayanları görüp geri dönebileceği düşünülmektedir[17] (Lévy-Bruhl, 2016: 139). Kısaca değinilen bu uygulamalar, ölen veya ölmekte olan kişinin ruhunun bu dünyaya geri dönebileceği ve çeşitli yollarla yaşayanlarla iletişim kurabileceği yönündeki inanışı örnekler niteliktedir. Yüzeysel açıdan bakıldığında, ölen kişinin ruhunun bir süre yaşadığı yerlerde dolaştığını düşünmek, ölen kişinin kafatasını evde bulundurmak suretiyle onunla iletişimi sürdürmek, komaya giren veya ölen bir kişinin ruhunu geri dönmeye ikna etmek gibi davranışların irrasyonel bulunduğu ve hatta yadırganabildiği görülmektedir. İşte tam bu noktada biraz antropoloji yapmak gerekir.

Rosenblatt (1997: 31) kişinin sahip olduğu kategorilerin, başkalarının gerçeklerine uymadığı durumlarda, öteki insanların eğitimsiz, yanlış bilgilendirilmiş, batıl inançları olan veya az gelişmiş toplumlar olduğunu düşünmenin yanlış olduğunu belirterek böyle bir etnik-merkezci yaklaşımın fayda sağlamayacağını söylemektedir. Buradaki "başkalarının gerçekleri" ifadesi, antropolojideki tek gerçeklik ve çoklu gerçeklikler ayrımının yapıldığı metodolojik tartışma sorusunu anımsatmaktadır: "Gerçeğin doğası nedir?" Pozitivist paradigma; evrensel kurallarla yönetilen, nesnel ve tek bir gerçeklikten bahsederken, yorumsamacı paradigma öznel ve inşa edilen çoklu gerçeklerden bahsetmektedir (Kümbetoğlu, 2012: 207). Kısacası "inşa edilen öznel çoklu gerçekler" kavramı, kültürlerarası farklılıkları açıklama noktasında faydalı olacaktır. Bu nedenle antropoloji, bir kültürü incelerken kendi kültürünüzün gözlüğünü çıkartıp, o kültürün gözlüğünü takmayı ve çoklu gerçeklerin altındaki anlamları incelemeyi önermektedir. Farklı bir kültürdeki düşünce, pratik veya uygulamaları anlamlandırabilmek ancak böyle mümkün olacaktır.

Lévy-Bruhl (2016: 38) mistik deneyimleri eleştirel bir incelemeden geçirebileceğimizi; ancak bunun gülünç bulunacağını belirtirken bir bakıma haklı görünmektedir. Bu konuda farklı görüşler olsa da Lévy-Bruhl'a göre mistik deneyimin "varlığını" kanıtlayan en önemli unsur onun "duygusal" özelliğidir ve bu duygu hissedildiği sürece, kimse onun varlığını reddedemez (a.e.). Örneğin *Manuslar* için *Sir*

[17] Lévy-Bruhl, Francis Edgar Williams'ın (1930: 269) *Orokaiva Society* eserinden aktarmıştır.

Ghost'un kafatası, ölmüş babalarının bir simgesi olma ve onu temsil etmenin yanı sıra, "babalarının kendisi" gibi "hissedilerek" ev halkıyla birlikte yaşamaya devam etmektedir. Ve *Manuslar* medyum vasıtasıyla, ölmüş babalarıyla iletişime geçtiği ve onunla konuştuğu (-nu hissettiği) sürece, kimse onların gerçekten babalarıyla konuşmadığını iddia edemeyecektir. Zira onlar buna inanmakta ve bu deneyimi yoğun bir şekilde hissetmektedir. Simgelerin gelenekler yoluyla aktarıldığını ve kişinin çocukluktan itibaren o kültürde yer alan simgelere alıştığı için sorgulama gereksinimi duymayacağını belirten Lévy-Bruhl daha da ileriye giderek "mistik deneyimin doğrulanmaya ihtiyacı olmadığını" öne sürmektedir (a.e., 38,196). Bu tartışmayı burada sonlandırarak, okuyucuya devretmek yerinde olacaktır.

d. Yas süreci

> *İçselleştirilmiş yasta hiçbir belirti yoktur. Bütün bilge toplumlar, yine de yasın dışsallaştırılmasını zorunlu kılmış ve bunu kurallara bağlamışlardır. Bizim toplumumuzdaki sıkıntı ise yası yadsımasıdır.*
>
> Roland Barthes[18]

Ölüm sonrası yas dönemi yapısı itibariyle hemen her toplumda karşımıza çıkan doğal bir süreçtir. Van Gennep (1960: 147) yası, "hayatta kalanların ayrılma ritleriyle girdikleri ve toplumla yeniden birleşme ritleriyle (yas kaldırma ritleriyle) çıktıkları geçiş süreci" olarak tanımlar. Freud (2012: 103) ise yasın "yaşayanların ölüye ilişkin anılarını ve ölüden beklentilerini koparıp alma" işlevine vurgu yapmakta ve bu işlev yerine getirildiğinde tutulan yasın zayıflayacağını, ruhlardan kötülük gelebileceği inancının yerini daha dostça ve saygıyla bakılan, gerektiğinde yardım istenen varlık inancının alacağını öne sürmektedir. Bu bölümde yası, bir yakının kaybına yönelik doğal bir tepki ve yas sürecini bir tür geçiş süreci olarak ele almak; bu sürecin daha doğru analiz edilmesine yardımcı olacaktır.

Farklı toplumlardaki yas tepkilerine ve bu dönemdeki adetlere bakıldığında temel olarak iki kategori karşımıza çıkmaktadır: yapılanlar ve yapılmayanlar. Üzüntüyü dışa vurma yolu olarak değerlendirilen ağlama davranışı, çoğu kültürde karşımıza çıkmakta ve hatta bazı kültürler tarafından teşvik edilmektedir. Öyle ki, Mihaela'nın da aktardığı gibi (2015: 122) Romanya geleneklerinde, yas tutan genellikle kişinin eşi, kız kuzenleri ve köy kadınları olmaktaysa da, yas sahipleri tabiri yerindeyse gözyaşları tükenip bu süreçte yorgunluğa düşerlerse yas tutması için dışarıdan insan tutmaktadırlar. Benzer bir şekilde, Laungani'nin (1997: 72) Hindu ailelerde ölümü incelediği çalışmasında da bu adete rastlanmaktadır, buna göre cenaze töreni sırasında gözyaşları teşvik edilmekte ve zaman zaman "profesyonel ağıtçılar" tutulmaktadır. Ağıtçı tutma, kişilerin duygularının dışavurumu olan ağlama tepkisinin yanı sıra "ağlama davranışının kendisinin de" teşvik edildiğini göstermektedir.

---

[18] Barthes, Roland (2016) *Yas Günlüğü*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 165.

Zira yas tutan kişi ağlayarak duygusal bir boşalma (*katarsis*) yaşamaktaysa da, ölenin ardından yas tutması için kişi tutmak daha farklı bir şeye işaret etmektedir: duygusal yoğunluğun sağlanması.

Öte yandan toplumsal cinsiyetin (*gender*) duygusal tepkileri belirlemedeki rolü de bahsetmeye değerdir. Toplumsal cinsiyet, "kültürel olarak tanımlanmış cinsel kimliklerle bağdaşan değişken anlamları" ifade etmektedir (Özbudun v.d. 2014: 369; Harris 1991: 241). Toplumsal cinsiyet rolleri ise bir toplumda kadın ve erkeğe biçilen rolleri ifade etmekte ve yaşamın içinde olduğu kadar, ölümle ilgili konularda da karşımıza çıkmaktadır. Cenaze törenlerindeki faaliyetler toplumsal cinsiyete göre şekillenebilmekte, dahası yas sürecinde dışa vurulan duyguların hatları da o kültür tarafından çizilebilmektedir. Örneğin Nyakyusa kadınları ölünün ardından ağlamakta, feryat etmekte ve "ölünün sahibi" olarak zamanlarının çoğunu ölü evinde geçirmekte; erkekleri ise yas tepkisinin dışavurumu olarak nitelendirdikleri savaş (ölüm) dansını gerçekleştirmektedir (Huntington ve Metcalf 1979: 36). Bu örnek, bu kültürün kadına ve erkeğe biçtiği duygusal kimliğin (kadın: ağlar, erkek: ağlamaz) yanı sıra o duyguyu dışavurma biçimini (kadın: feryat ederek yas tutma, erkek: yas tepkisi olarak ölüm dansı) de yansıtması nedeniyle önemlidir. Öte yandan, toplumun kadın ve erkeğe biçtiği kimlik ve roller birtakım benzerlikler taşısa da kültürden kültüre farklılık gösterebilmekte ve genellenebilir olmaktan uzaktır. Örneğin *Mohaveli* kadınlar ve erkekler, gözyaşlarının ölen kişinin ruhunu yaşayanların dünyasına geri getirebileceğine inandıkları için cenaze töreni (*nyimich*[19]) boyunca ağlayarak üzüntülerini dışarı vurmaktadır (Sharp v.d. 2015: 228).

Bazı kültürlerde yas süresi boyunca -özellikleri farklı olmakla birlikte- belirli bir yas kıyafetinin giyildiği görülmekte ve bu sürecin bitişi yas kıyafetlerinden günlük kıyafetlere geçiş ile anlaşılmaktadır. Örneğin Hindu ailesinde ölümü inceleyen Laungani (1997: 54) çoğunlukla ölen kişinin karısı ile yakın kadın akrabalarının, ölümün birinci yıldönümüne kadar beyaz *sari* giydiğini aktarmaktadır. Türk kültüründe ise yas giyiminin çoğunlukla siyah renk kıyafetlerden oluştuğunu söylemek mümkündür (Kalafat,2002). Kore kültüründe ise beyaz olan geleneksel yas giyiminin yerini günümüzde kadınlarda çoğunlukla siyah kıyafet ve erkeklerde beyaz gömlek, siyah kıyafet ve kravat almıştır (Yang 2014: 36, 41). Bunların yanı sıra, kocası ölen kadın yas dönemi boyunca bir yas belirtisi olarak örtünebilmekte ve bazen yas dönemi sonrasında da bunu sürdürebilmektedir (Van Gennep 1960: 168). Kısacası, yas döneminin başlangıcı ve bitişi ölenin yakınlarının giyim kuşamındaki farklılıklarla ortaya konmaktadır.

Yas tepkisiyle ilişkilendirilen diğer bir davranış saç kesmektir. Hindularda ölen kişinin oğulları bir tutam öbek bırakmak suretiyle saçlarını tıraş etmektedir (Laungani 1997: 72). Amerikan yerlilerinde de benzer şekilde, yas tepkisi olarak saç kesmeye rastlanmaktadır (Sharp v.d. 2015: 228). Saç kesme riti, "önceki alemden

[19] Kelime anlamı: *ağlama*

ayrılmak" olarak değerlendirilmekte ve çoğunlukla ayrılma ritlerinde karşımıza çıkmaktadır[20] (Van Gennep 1960: 106). Van Gennep bir adım öteye giderek, ayrılma ritlerinin saçla ilişkisini analiz etmiştir. Saçın biçimi, rengi ve uzunluğunun bir kişiyi olduğu gibi, bir grubu da diğerinden ayıran karakteristik bir özellik haline geldiğini belirten van Gennep'in bu açıklamasını evlilik, yas sürecinin başlangıcı ve bitişi gibi yaşam olaylarına da uyarlamak mümkündür (a.e., 167).

Yas dönemlerinde ayrıca, bir süre yemek yememe, tıraş olmama, banyo yapmama ile karşılaşılabilmekte; ancak bunlar tıpkı yas sürecinde "yapılanlar" kısmında olduğu gibi kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Yasa yönelik bu belirtiler, Barthes'ın (2016: 165) "yasın dışsallaştırılması" dediği şeye denk düşmekte ve yas içselleştirildiğinde bu belirtilere rastlanmamaktadır. Dahası, bu davranışları yas sürecinin doğal bir parçası olan üzüntü ve keder hissiyle birlikte değerlendirmek mümkündür. Yas, *beklenen (hazırlayıcı) yas* ve *tepkisel yas* olmak üzere iki kategoride incelenmektedir. Bir kişinin öleceği bilindiği takdirde "beklenen yas" ortaya çıkmakta, yani kişi hayatta olmasına rağmen o kişi özlenmeye ve onsuzluğa duygusal olarak hazırlanılmaya başlanmaktadır (Jones 2015: 258). Ölümün beklenmedik bir anda gerçekleştiği durumlarda ise "tepkisel yas" ortaya çıkmakta, geride kalan kişi ölümün gerçekleştiğini kabul edememekte; kafası karışmakta ve korku hissedebilmektedir (a.e.). Hangi türü olursa olsun, ölüm sonrası yas süreci geride kalanların hayatlarını bir süre etkilemekte ve patolojik yasa dönüşmediği takdirde bir süre sonra sona ermektedir.

Yasın nasıl deneyimlendiğinin yanı sıra yas süreleri de kültürden kültüre değişmekle birlikte, bir antropolog için yasın o kültürdeki yeri, ne kadar sürdüğü, bu süreçte neler yapıldığı ve yapılmadığı, bu sürecin nasıl başlayıp sonlandığı büyük önem taşımaktadır. Zira bunların her biri, insanların ölümle baş etme ve ölüm karşısında yaşama tutunma yollarını göstermektedir. Bununla birlikte yas süreci olumsuz bir çağrışım uyandırıyor gibi görünmektedir. Her ne kadar Freud, *Totem ve Tabu*'da yas tutan kişinin toplumdan soyutlandığı, bir süre evden dışarı atım atmadığı ve başkaları için tehlike oluşturduğunun düşünüldüğü[21] çeşitli örnekler vermekteyse de, yas dönemine yönelik olumsuz çağrışımların yanı sıra bu süreçte yapılan rit ve törenlerin geride kalanları bir araya getirmekteki rolü ve yas sürecinin acıların paylaşılmasındaki rolünü unutmamak gerekmektedir.

Emile Durkheim (1995) *The Elementary Forms of the Religious Life* adlı kitabında dini ritüelleri inanan kişinin tanrıyla bağlarını kuvvetlendiren ve bunun yanı

---

[20] Evlenen kadının saçı kesilerek bir yaş grubundan farklı bir yaş grubuna geçtiği gösterilir, dul kadın evlilik bağının yarattığı bağlantıyı kırmak için saçlarını keser ve bazı durumlarda ölünün saçı kesilir (Van Gennep 1960: 167)

[21] Ölüyle temas tabusu dahilinde, ölüyle temas eden veya gömülürken yanında bulunanların kirlendiği ve bu kişilerin kendi kirlenmişliğini temas ettiği diğer kimselere de bulaştıracağı düşüncesiyle bir süre toplumdan izole yaşamalan örnek verilebilir (Freud 2012: 83-84, *Maori* toplumundan bir örnek)

sıra bireyin üyesi olduğu toplumla bağlannı güçlendiren araçlar olarak değerlendirmektedir. Dinsel ritüeller bir grubun duygulannı ve dayanışmasını güçlendiren ve dışavurmalarını sağlayan mekanizmalardır (a.e.). Durkheim, yasın temelinin toplumun bir üyesi vefat ettiğinde yaşanan "zayıf düşmüşlük" hissi olduğunu ve bu hissin toplumun üyelerini birbirine yaklaştırarak daha yakın temasa geçmelerine neden olduğunu belirtmektedir (a.e., 405). Kısacası gerek cenaze töreni gerekse yas dönemi boyunca gerçekleştirilen ritler yoluyla, Durkheim'ın tabiriyle "grubun bağlılığı" ve "sosyal dayanışma" sağlanmış olmaktadır. Dahası Durkheim yas ritüellerine yönelik şunları söylemektedir: "İnsanlar yalnızca üzüntü duygularını ortaklaşa paylaşmaktadır; fakat üzüntüde bir araya gelmek hala "bir araya gelmek"tir ve bilinçli yapılan her bir araya geliş ise toplumsal dayanışmayı arttırmaktadır" (a.e.). Ayrıca cenaze ve yas törenleri, yasın getirdiği duygusal yoğunluğun paylaşıldığı ve grubun birbirine olan bağlılığının arttığı törenler olmanın yanı sıra kişilerin günlük hayata yeniden uyum sağlamasına yardımcı olmaktadır.

Peter Marris cenaze ve yas törenlerinin duygusal boşalmaya (*katarsis*) yardımcı olduğunu belirtmektedir.[22] Bunun örneğini Godfrey Wilson'un (1939) Tanzanya'da yaşayan *Nyakyusalardaki* cenaze törenlerinin duygusal boyutlarını ele aldığı çalışmasında görebiliriz[23]. Buna göre *Nyakyusa* erkekleri -ölen kişi erkek ise, iyi bir savaşçı olan ölüyü onurlandırmak, kadın ise savaşçı erkeği dünyaya getirdiği için onurlandırmak amacıyla-belirli kıyafetler giyerek dans etmektedir (Huntington ve Metcalf 1979: 38). Bu dans, ölünün savaşçı özelliklerini ve gücünü yad etmenin yanı sıra, katılanların kendi güç ve cesaretlerini ortaya koyduğu bir tür "savaş dansı" olarak adlandırılmaktadır (a.e.). Dans esnasında gürültülerin arttığını ve yastan eser kalmadığını gören Wilson, yerlilerden yapmış oldukları dansı açıklamasını istemiştir. Yanıt şöyledir:

> *"Bu dans bir yas tutmadır. Biz ölünün yasını tutuyoruz. Dans ediyoruz, çünkü kalplerimizde bir savaş var."*

Nyakyusa erkekleri için bu dans, yas ve öfkelerini ifade etmeye ve üstesinden gelmeye yardımcı olmaktadır (a.e.). Wilson bu savaş dansını "üzüntünün başkalaşımı" ve "ruh halinin dönüşümü" olarak değerlendirmiştir. Zira dans esnasında kişiler korku, keder ve belirsizlik taşıyan ölümden uzaklaşarak bütün yoğunluğuyla şimdiki ana yönelmekte ve yas tutanların keder ve üzüntüleri böylece başkalaşım geçirmekte, yas duygusu paylaşılmakta ve kişilerarası etkileşimle birlikte de kişilerin ruh hali dönüşüm geçirmektedir (a.e.,39). Diğer bir ifadeyle, *Nyakyusalardaki* bu kolektif ritüeli ölümün yaratmış olduğu üzüntü ve öfke duygularının paylaşıldığı

---

[22] Shackleton (1984: 161-164) Peter Marris'in (1958) *Widows and Their Families* adlı çalışmasından aktarmaktadır.

[23] Huntington ve Metcalf (1979) Godfrey Wilson'un (1939) "Nyakyusa Conventions of Burial" makalesini temel alarak Nyakyusa törenlerini incelemektedir.

ve dönüştürüldüğü bir tür yas tepkisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Yas döneminin uzunluğu bireysel, kültürel ve psikolojik farklılıklardan etkilenmekle birlikte, zaman geçtikçe yas tepkilerinin azaldığını ve yas sürecinin sona erdiğini söylemek mümkündür. Tam da bu nedenle yas deneyimi hayatta aşılması gereken eşiklerden biri olarak değerlendirilebilir. Zira yas dönemi sevilen birinin kaybıyla başlayan doğal bir geçiş sürecidir ve geride kalanlar bu eşiği aştığı takdirde süreç sona ermektedir. Bu süreç, sevilen bir kişinin kaybının yanı sıra, kişinin hayattayken yerine getirdiği rollerin kaybı anlamına geldiği için, geride kalanların yaşamına etkisi büyük olacaktır. Geride kalanların ölümü kabul edip, günlük yaşamlarına devam etmeleri gerekmektedir.

Çoğu kültürde ölümü takip eden belirli günlerde ölen kişinin anıldığı törenler düzenlenmektedir. Örneğin Kore kültüründe ölümden sonraki on üçüncü, yirmi beşinci, yirmi yedinci ve yirmi sekizinci aylarda anma törenleri gerçekleştirilmekte ve bu törenler üç yıl sürmektedir (Yang 2014: 41). Romanya'da ise ölümü takip eden birinci hafta, birinci ay, üçüncü ay, altıncı ay ve birinci yılda anma törenleri gerçekleştirilmektedir (Mihaela 2015: 123). Değişik aralıklarla düzenlenen anma törenleri, geride kalanların yas sürecini "aşama aşama" hafifletebilecek bir unsurdur. Dahası, ölen kişinin yakınları bir araya gelerek aynı duyguyu paylaşmakta ve ölen kişinin ruhunun huzur bulacağını düşünmektedir. Bu nedenle yas sürecine serpiştirilmiş anma törenleri; ölümün kabulüne, yas tepkilerinin paylaşılmasına ve yas sürecinin sağlıklı bir şekilde seyretmesine katkıda bulunacaktır.

Antropoloji yazınında "son anma" törenlerine özellikle vurgu yapılmaktadır. Van Gennep (1960: 164) son anma törenleriyle birlikte, ayrılma ritlerinin tamamlanarak, geride kalanın toplumla yeniden birleşmesinin gerçekleştiğini belirtmektedir. Benzer bir biçimde Rosenblatt da nihai cenaze törenlerini yas sürecinin sona ermesi, yas tutan kişilerin yeni bir statüye geçmesi ve belki de ölünün de yeni bir statüye geçmesi olarak yorumlamaktadır (1997: 32).

3. Türk Kültüründe Yaşam ve Ölüm

Öt keçer, kişi tuymas; yalnguk ogul, mengü kalmas
Zaman geçer kişi duymaz, insanoğlu ölümsüz kalmaz
Atasözü, DLT[24]

Türk kültürünün yaşam ve ölüme yönelik yaklaşımını incelemek için öncelikle "ruh" anlayışına kısaca değinmek gerekmektedir. Türkler ruh kavramını tin[25], *öz, özüt, yula* gibi kelimelerle ifade etmiş; bedensel olmayan ve beden öldükten sonra yaşamaya devam eden bir ruh anlayışı ortaya koymuşlardır (Roux, 2015: 111-

[24] Dîvânu Lugâti't-Türk: 11. yüzyılda Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan Türk Lehçeleri Sözlüğü

[25] Tin: nefes (Roux, 2015: 111-112; Kaşgarlı Mahmud DLT'den aktarmıştır).

112). Türk kültüründeki bu ruh tasarımının somut örneklerini Örnek'in (1971) *Anadolu Folklorunda Ölüm* çalışmasında görebiliriz. Örnek, ruhun nefes, sinek, kelebek, arı ve kuş[26] gibi tasavvur edildiğini tespit etmiştir (a.e.,61-62). Örneğin ruhun yeşil kanatlı bir sinek olarak düşünülmesi ve ölümden sonraki bir hafta boyunca eve yeşil kanatlı bir sinek gelirse bunun ölünün ruhu olduğu inanışı akıllara bir soruyu getirmektedir (a.e.): "Bu benzetmelerin kaynağı nedir?"

Sorunun yanıtına geçmeden önce bu benzetmelerin eski Türk kültürüne uzandığını belirtmek gerekmektedir. Eski Türklerin ruha ilişkin tasarımlarına göre bir kişi vefat ettiğinde "ruh, bedeni kuş biçimine girerek terk etmektedir" (Roux 2015:63). Dahası, ölenin ruhunun gökyüzüne ulaşmak için bedenden "uçup gittiği", "yükselmek suretiyle çıkıp gittiği" ve sonra "akbaba olduğu" şeklindeki ifadeler ruhun ölümle birlikte gökyüzüne yükseldiği inanışını da yansıtmaktadır (a.e.,29). Örnek (1971: 61-62) ruha yönelik bu benzetmelerin temelinde, ruhun insanın ölümüyle birlikte uçup gittiği inanışının olduğunu belirtmektedir. Yani, ölümle birlikte bedeni terk eden ruhun gökyüzüne yükseleceği düşüncesi, ruhun gökyüzüne erişebilen canlıların biçimine girdiği düşüncesini beraberinde getirmiştir.

Ruhun ölümle birlikte uçup gittiği inanışına birçok kültürde rastlanmaktadır. Yunanca ruh anlamına gelen *psykhe*, aynı zamanda kelebek anlamına gelmektedir. Kelimenin hem ruhu hem de kelebeği niteleyişi, ölümle birlikte ruhun kelebek olarak uçacağına yönelik inanış ile birlikte düşünüldüğünde, ruha yönelik tasarımlardaki "bedenden uçup giden ruh" anlayışı daha da netleşmektedir Dahası, ruh ve kelebek ilişkisinin yanı sıra beden ve tırtıl ilişkisi de düşünülmeye değerdir. Ölümden sonra ruhun kelebek, sinek veya kuş vb. biçiminde bedeni terk ettiği inanışının bir benzeri olan "balık biçimine girme" de sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Kanaklar*, ölünün ruhunun balık olarak görünebileceğini söylemekte ve bir kişinin ölümünden sonra nehirde görülen balık sürülerini "ölünün ruhu" ve "ona eşlik eden ruhlar" olarak yorumlamaktadır (Lévy-Bruhl 2016: 145). *Vyatkalı Cheremissler* de insanın bir dünyadan diğerine geçerek balığa dönüşebileceğine inanmaktaydı (Van Gennep 1960: 160)[27]. Benzer bir biçimde *Bororolar* hayvanların bir kısmının – özellikle kuşlar ve balıkları- insanlar dünyasına dahil olduğunu düşünmektedir (Lévi-Strauss 2016: 254). *Bororolar* ayrıca insan görünümünün bir balığın biçimiyle, dönüşümlerini tamamladıklarında alacakları arara formu arasında geçici bir biçim olduğuna inanmaktadır (a.e.). *Vogul* ve *Ostyakların* bazıları ölünün ruhunun gökte veya denizin altında bir süre yaşadığına inanmakta ve yavaş yavaş küçülerek sinek boyutuna

---

[26] Nefes: Eskişehir, Kırşehir, Konya, Maraş, Sivas, Kayseri, Uşak, Çankın, Erzurum, Tunceli
Sinek: Ankara, Erzurum, Çankın, Afyon, Sivas, Kayseri
Kelebek: Afyon
Arı: Eskişehir, Erzurum
Kuş: Kayseri, Amasya, İçel (Mersin)

[27] Van Gennep, Ivan Nikolaevitch Smirnov'un (1898) *Les Populations Finnoises des Bassins de la Volga et de la Kama* adlı çalışmasını kaynak göstermiştir.

ulaştığını veya doğrudan sineğin kendisine dönüşerek sonra tamamen kaybolduğunu belirtmektedir (Van Gennep 1960: 160)[28].

Örnekler birlikte değerlendirildiğinde, "ruhun nereden geldiği" ve ölümle birlikte "nereye gideceğine" yönelik tasarımların, ölünün ruhunun "hangi biçimlerde" görüleceğine yönelik inanışları da belirlediği görülmektedir. Örneğin, ölümle birlikte ruhun göğe yükseleceği inanışına sahip kültürlerde ölünün ruhu kuş biçimine bürünürken, ölümle birlikte ruhun denizin altında yaşayacağı düşünülen kültürlerde ölünün ruhu balık formunda tasvir edilmektedir. Ölümle birlikte ruhun nereye gideceğine ilişkin inanışların ise kültürlerin evren tasarımlarıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada bu konu daha fazla detaylandırılmayacak ve Türk kültüründen örneklerle devam edilecektir.

Peki ya ölümle birlikte bedeni terk eden ruha ne olmaktadır? Roux (2015: 30) Türklerde ölümle birlikte ruhun göğe yükseldiği inanışının yanı sıra ruhun çeşitli yerlerde dolaştığı inanışının da altını çizer. Daha önceki bölümde olduğu gibi, burada da ruhun öldükten sonra bir süre eskiden yaşadığı yerlerde dolaştığı ve yaşayanlar ile iletişim kurabileceği inanışını görmekteyiz. Bulgar Türklerinden örnek veren Kalafat (2002: 225), ölünün ruhunun ölümü takip eden 40 gün boyunca yakınlarını dolaştığı ve hatta kendisi için yapılan ikramlarla doyduğu düşüncesini aktarmaktadır. Anadolu'da rastlanan "Ölülerin ruhuna değsin" tabiri, bir bakıma bu inanışı açıklar niteliktedir. Ayrıca Örnek'in aktardığına göre defin işlemi sonrası mezarlıktan dönen ölenin yakınları, ölünün ruhunun kendilerini takip ederek eve gelip sevdiği birini götürmesin diye arkalarına bakmamaktadır (1971: 40). Dahası cenazeye katılanların el ve yüzlerini yıkamadan eve girmemesi gerekmekte, aksi takdirde o eve ölüm geleceği düşünülmektedir (a.e.). Bu iki inanışı, daha önceki bölümde bahsedilen ölüyle temas tabusu ve ölünün ruhunun geri geleceği fikrinin sebep olduğu korku dahilinde değerlendirmek mümkündür.

a. Ölümle Başa Çıkma

Ten fanidir can ölmez, gidenler geri gelmez,
Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil.
Yunus Emre

Ölümün ne olduğunu anlayabilmek için, ölümün ne olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle bir kültür, ölümün ne olduğuna yönelik açıklamalar getirirken, aynı zamanda ölümün ne olmadığına yönelik de bir açıklama getirmektedir. Burada yapılması gereken, ölümün her iki boyutunu birlikte incelemektir. Örneğin Türklerin ölüm anlayışına göre insan ölümsüz değildir, ölecektir; yani ölüm herkesin deneyimleyeceği kaçınılmaz bir olgudur. Öte yandan, ölüm bir son değildir. Dolayısıyla yapılan incelemelerde, ölümün bir son olmadığı

[28] Van Gennep, Sliedy Gondatti'nin *Iazytchestvra u Inorodtsev Sievero-Zapdnoi Sibirii* adlı çalışmasını kaynak göstermiştir.

inanışının, yani Yunus Emre'nin "*Ölürse ten ölür, canlar ölesi değil*" derken kast ettiği şeyin izlerini, ölümle başa çıkma konusunda sıklıkla görmekteyiz. Bir kültürün ölümle başa çıkma ve ölüm karşısında yaşamaya devam etme biçimleri ise o kültürün ölü gömme adetlerinde, cenaze törenlerinde, anma törenlerinde ve yas sürecinde kendini göstermektedir. Denilebilir ki, cenaze törenlerinin veya anma törenlerinin kendisi başlı başına bir "ölümle baş etme" yoludur. Fakat bu aşamada "cesedin varlığı" kritik önem taşımaktadır.

Kayıp veya ölmüş bir kişinin cesedine ulaşılamadığı durumlarda sıklıkla kullanılan "Bir mezarı olsun" tabirini düşünün. Kişinin yakınları için, ölen kişinin cesedinin toprağa verilmesi, cenaze töreni düzenlenmesi ve dini yükümlülüklerin yerine getirilmesi büyük önem taşıyacaktır. Kayıp bir kişi, cesedi bulunup töreni yapılmadıkça, Turner'ın (1970) "eşikteki" dediği kişidir; zira kayıp kişinin ne yaşadığı ne de öldüğü bilinmektedir, tam anlamıyla muğlak bir konumdadır. Cesedin bulunması ve cenaze töreninin düzenlenmesiyle kişi artık yeni statüsüne geçmiş (ölü) olacaktır. Bu bölümde ölü gömme adetleri ve yas süreci ölümle başa çıkma bağlamında ele alınacaktır.

i. Ölü Gömme Adetleri

Türklerin ölü gömme adetlerine yönelik metinler incelendiğinde, ölünün gömülmesi, yakılması, açık bir araziye terk edilmesi, ağaçların üstüne yerleştirilmesi gibi farklı uygulamalar göze çarpar. İnan'ın aktardığına göre (2000 : 178), *Oğuz Boylarında* ölü büyük bir çukur içerisine elinde ve önünde nebiz[29] dolu kap ile, üzerine ceket giydirilerek, eşyaları da yanına konarak oturtulup üzerine topraktan kapama yapılmaktadır. İnan ayrıca ölünün servet durumuna göre at kesildiğini, atın bazı kısımlarının sırıklara asıldığını ve atın cennete gitmekte yardımcı olacağına inanıldığını aktarmaktadır (a.e.).[30] Bu uygulama, ölümün bir son olarak görülmediğini kanıtlar niteliktedir.

Kırgızlarda ateşin temizliğine ve günahlardan arındırdığına yönelik inanış sebebiyle ölünün yakıldığı belirtilmektedir (Kocasavaş 2002: 68). Benzer bir şekilde *San Uygurlar* da önce cesedi yakmakta, sonrasında külleri toprağa gömmektedir (a.e., 80). Ölülerin açık bir araziye bırakılmasına *Urenhalar*'da rastlanmaktadır. *Urenhalar*, ölüyü çadırda keçeyle örtmekte, ardından koyun keserek en iyi parçaları ateşte yakmakta, ölen kişiye öldüğünü bildirdikten sonra ölüyü çadırdan çıkartıp uzak kırlara bırakmaktadır (a.e.,70). Buradaki "ölen kişiye öldüğünü bildirmenin" *eşikteki* ölünün muğlak konumunu sona erdirmek için yapıldığını söyleyebiliriz. Zira ölene öldüğünü bildirmek, aynı zamanda ölünün ruhunun gelerek geride kalanlara rahatsızlık vereceği düşüncesinin de bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir.

---

[29] İçki

[30] Bunun bir benzerini Kore kültüründeki *sucang* adetinde görmek mümkündür: Kral ve soylular vefat ettiklerinde; hizmetçileri, inekleri ve atları ona öbür dünyada yardım etmesi için onlarla birlikte gömülürdü (Yang 2014:33)

Altay Türklerinde Ölüm çalışmasında Altay toplumlarının cenaze törenlerindeki çeşitlilikten bahseden Roux (1999: 217), hem inançların birliğini hem de geleneklerin çokluğunu nasıl açıklayabileceğimizi sormaktadır. Cevap şudur: Uygulamaların çeşitliliğinin altında "derin bir birlik" vardır, öyle ki bu yöntemler hem farklılığı ortaya koymakta hem de benzerlikleri ortaya çıkarmakta ve tümü aynı amaca hizmet etmektedir (a.e.). Özetlemek gerekirse, Türklerin ölü gömme yöntemleri kendi içerisinde farklılaşmakta ve çeşitlenmekteyse de hepsi aynı amaçla yapılmaktadır: Ölüyü öte dünyaya uğurlamak.

ii. Yas Süreci

alp er tunga öldi mü
ıssız ajun kaldı mu
ödlek öçin aldı mu
emdi yürek yırtılur

Alp Er Tonga sagusu, eski Türklerin önemli bir ulusal kahramanı olan Alp Er Tonga'nın[31] ölümüne yakılan ağıt olması nedeniyle, bir yandan ölüme verilen tepkiyi ve duygusal yoğunluğu; diğer yandan ise yas belirtilerini incelemek için iyi bir kaynaktır.

Alp Er Tonga öldü mü
Kahbe dünya kaldı mı
Felek öcünü aldı mı
Şimdi yürek yırtılır[32]

Sagunun ilk dörtlüğü, önemli bir kahramanın kaybının yarattığı "yürekleri yırtan üzüntüyü" çok net anlatmaktadır.

Herkes kurt gibi uluşuyor
Yakasını yırtarak bağırıyor
Ünü çıkınca haykırıyor
Gözü örtülesiye kadar ağlıyor[33]

Dörtlükteki "yakasını yırtarak bağırmak", "haykırmak" ve "gözü örtülesiye (kör oluncaya) kadar ağlamak" tabirleri ise yas tepkilerinin ve duygusal yoğunluğun göstergeleridir. Ancak burada, ölen kişinin toplum için önemli bir figür olduğunu, tepkilerin yoğunluğunun bundan kaynaklanabileceğini söylemek gerekmektedir. Eski Türklerde ağıt (yagıt), cenazenin defni sırasında söylenmekte ve ölüm yıldö-

---

[31] Alp Er: kahraman insan, Tonga: bir tür kaplan, (Roux 2015: 31; Kaşgarlı Mahmud'dan aktarmıştır)

[32] Çiçekli, Ali (1970) *Kaşgarlı Mahmut: Divanü Lügat-it Türk*, İstanbul: May Yayınları, 184.

[33] (DLT I: 89)

nümlerinde tekrarlanmaktaydı (Roux 2015: 27). Birer sözlü gelenek ürünü olan ağıtların günümüze ulaşması ise, Roux'nun da (2015 : 27) dikkat çektiği gibi, özellikle önemli şahsiyetlerin ardından yakılan ağıtların taşlar üzerine kaydedilmesiyle veya sonradan sözlü gelenek ürünlerinin derlenmesiyle mümkün olmuştur.

Sözlü gelenek ürünlerinin -burada özel olarak ağıtların- insanların fikir, tutum ve duygularını gösteren ürünler olmasının yanı sıra, kültürel aktarımın gerçekleşmesindeki rolleri ayrı bir önem taşımaktadır. Zira bu ürünler bir kuşaktan diğerine, bir dönemden diğerine aktarılırken, içerisindeki kültürel ögeler de aktarılmakta, böylece olaylar, olaylara verilen –ve dolayısıyla verilecek- tepkiler de öğretilmiş olmaktadır. Denilebilir ki insan, hayatla nasıl baş edeceğini yaşarken öğrendiği gibi, ölümle baş etmeyi de hayatın içinde öğrenmektedir.

Yas süreci, duygusal dışavurumların yanı sıra yas giyimini, yas döneminde yapılan ve yapılmayanları kapsayan ve bu belirtiler yoluyla diğer dönemlerden ayırt edilebilen bir geçiş dönemidir. Örneğin *Hazara Türklerinde* ölenin yakınlan ölümü takip eden üç, yedi veya kırk gün boyunca siyah renk elbise giymekte; *Kumuklarda* ölenin yakını olan kadınlar bir yıl süreyle siyah giymektedirler (Kalafat 2002: 39, 116). Ayrıca ölü evini (yas evini) duyurmanın da çeşitli yolları vardır. Örneğin *Hazara Türklerinde* bir evde ölüm yaşandığı zaman, evin kapısına kara bir bez asılmaktadır (a.e., 38). Hatta bu uygulama beddualarda da yer etmiştir: "Evine kara bayrak asıla" ve "Karalar giyesin" gibi ifadelerde karşımıza çıkmaktadır. Ibn Fadlan'dan[34] *Volga Bulgarlarının* yas sürecini aktaran Kocasavaş (2002: 70) yasın iki yıl sürdüğünü ve bu sürede dul kalan eşin saçlarını kesmediğini aktarır. Ayrıca ölü evine bayrak dikilmekte ve iki yıllık yas süreci sonunda bu bayrak inmekte, dul kadın saçlarını kesmekte ve evlenebilmektedir (a.e.). Saç kesme ritine bir önceki bölümde değinilmişti; buna göre saç kesmek "önceki durumdan ayrılmayı" ifade etmekteydi. *Volga Bulgarlarında* eşi ölen bir kadının iki yıl saçını kesmemesi ve yas süresinin iki yıl olmasını birlikte değerlendirecek olursak, kadının iki yıl sonunda saçlarını kesmesinin "önceki durumdan ayrıldığının" yani yasın bittiğinin bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra yas dönemi sonunda yas giysisinin ve yas evine asılan işaretlerin kalkması da, yasın bittiğini ve van Gennep'in (1960) toplumla yeniden birleşme dediği sürecin başladığını göstermektedir.

Çoğu kültürde olduğu gibi, belirli zamanlarda ölüyü anma törenleri yapılmaktadır. Kalafat'ın aktardığına göre, *Karapapah Türkleri* ölümün 52. Gününde "et kemikten ayrılırken mevta acı çekmesin diye" dua yapmakta, *Ahıska Türkleri* ölümü takip eden üçüncü, dokuzuncu, kırkıncı ve elli ikinci günlerde mevlüt okutup ölünün ruhuna bağışlamakta; Gagauzlar ölümün ardından üçüncü, dokuzuncu, yirminci ve kırkıncı günlerde, *Altaylar* üçüncü, yedinci ve kırkıncı günlerde, *Saha Türkleri* ise üçüncü, yedinci, yirminci ve kırkıncı günlerde ölünün ruhunu anmaktadırlar (2002: 98, 189, 218). Bu örnekler incelendiğinde, ölünün 3, 7, 9, 20, 40 ve 52. günlerde

[34] Ibn Fadlan, onuncu yüzyılda yaşamış Arap din bilgini ve gezgindir.

anıldığı görülmektedir.

Türk kültüründe ölenin ardından yemek verme adetine sıklıkla rastlanmaktadır. Kaşgarlı Mahmud'un aktardığına göre "yog" "ölü gömüldükten sonra üç yahut iki güne kadar verilen yemek", "yog basan" ise "ölümden sonra yedi gün verilen yemek"tir (DLT III: 143, 399). Bununla birlikte "yog" aynı zamanda ölü gömme törenlerinin bütününü kapsayan bir kelime olduğu için Roux (2015: 145) ölü gömme törenlerinin asıl unsurunu, birlikte yenilen yemek olarak yorumlamıştır. Ölü yemeği, Örnek'in (1971) araştırmasında da karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'da akrabaların, komşuların, hocaların, cenaze törenine katılanların ve yoksulların çağrıldığı ölü yemeği, "kırk ekmeği", "kırk yemeği", "ölü ekmeği", "ölü aşı", "can helvası", "hayır", "hayrat yemeği" olmak üzere farklı şekillerde adlandırılmakta ve ölenin ruhu için verilmektedir (a.e., 88-89). Ölü yemeğinin genellikle üçüncü, yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günlerde, mezarlık dönüşünde, ölümü takip eden ilk perşembe gününde ve yıldönümünde verilebildiğini tespit eden Örnek, bunun yanı sıra komşuların da ölü evine ilk on gün boyunca yemek getirdiğini söylemektedir (a.e.,91). Türk kültüründe sıklıkla karşımıza çıkan, ölümün evdeki yiyecekleri bozmuş olacağı inanışı[35] ve ölü evinde bir süre kazan kaynamadığı düşünüldüğünde, komşulardan gelen yemekler dayanışmanın bir göstergesi olmaktadır.

Kısacası, Türk kültüründe ölüm geride kalanların bir araya geldiği, ölenin ardından ağıtlar yaktıkları, toplu yemekler düzenledikleri; bu süreçte herkesin benzer duyguları paylaştığı kolektif törenler vasıtasıyla deneyimlenen ve üstesinden gelinen bir olgu olmuştur. Ölüme ilişkin her bir rit ve her bir tören; ölümü inşa etmekte, ölümü öğretmekte ve ölümü hafifletmektedir.

b. Atasözlerinde Ölüm

Bana sorarsan Sançо, doğru olmayan tek bir atasözü bile yoktur; atasözleri bütün bilimlerin anası olan deneyimin kendisinden çıkmaktadır.

(Miguel de Cervantes, Don Quijote)[36]

Atasözleri, bir toplumdaki bilgi ve deneyimlerin, kulaktan kulağa, kuşaktan kuşağa aktarıldığı kısa ve öz yaşanmışlıklardır. Bir anlamda "sözün özünü" ortaya koymaktadırlar. Bu nedenle, sözlü gelenek yoluyla aktarılagelen kültürel deneyim ve bilgi birikiminin incelenebileceği en iyi kaynaklardan biridir. Bu bölümde Dîvânu Lugâti't-Türk'teki ölüme yönelik atasözlerine değinilecektir. Dîvânu Lugâti't-Türk'ün 11. yüzyılda yazılan Türk lehçeleri sözlüğü olduğunu ve birçok Türk boyunun kültürel ve toplumsal yaşamına ilişkin bilginin yer aldığı zengin bir kaynak olduğunu

---

[35] Ölüyle temas tabusu dahilinde değerlendirilebilecek olan, ölünün çıktığı evdeki yiyeceklerin bozulduğu veya bozulacağı inanışını Örnek'in (1971: 37,91) çalışmasında görebiliriz. 'Ölüm bulaşmıştır' düşüncesiyle ölü evindeki yemek veya su dolu kaplar boşaltılmaktadır. Ayrıca aynı sebepten dolayı ölü evinde bir süre yemek pişirilmemektedir.

[36] Cervantes, Miguel de... *Don Quixote*, çev. John Ormsby, 325.

hatırlatarak başlayabiliriz.

Dîvânu Lugâti't-Türk'te yer alan atasözleri şöyledir:

Dîvânu Lugâti't-Türk'te geçen aşağıdaki iki atasözü, zamanın akıp gittiğini; insanlığın sonsuza dek yaşamayacağını, ölenin geri dönmeyeceğini belirtmektedir. Bir anlamda, zamanın akıp gittiğini ve ölümün mutlaklığını hatırlatmakta ve evrensel bir deneyimi özetlemektedir: insanın ölümlülüğü.

Öt keçer, kişi tuymas; yalnguk ogul, mengü kalmas
Zaman geçer kişi duymaz, insanoğlu ölümsüz kalmaz[37]

Yalnguk mengü tirilmes, sınka kirüb kirü yanmas
Kişi sonsuza kadar yaşamaz, mezara giren geri dönmez[38]

Yine aynı eserdeki başka atasözleri ise, insan ölse dahi yapmış olduğu iyiliklerle adının yaşamaya devam edeceğini belirtmektedir. Atasözlerinin öğüt verme niteliği düşünüldüğünde, "yaşarken" iyi bir insan olmak öğütlenmektedir:

Yalnguk oglı yokadhur, edhgü atı kalır
İnsanoğlu yok olur, iyi adı alır[39]

Edhgü er süngüki erir, atı alır
İyi adamın kemikleri erir, adı kalır[40]

Bunların dışında Örnek'in (1971: 95) çalışmasında yer verdiği "Düğünsüz ev olur, ölümsüz ev olmaz." ve "Gelin görmedik ev olur, ölüm görmedik ev olmaz." atasözleri, her evde ölüme yönelik bir deneyim olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ölüm sonrasındaki öfke, üzüntü gibi duyguların ölünün çevresi tarafından paylaşıldığına daha önce değinmiştik. Fakat Örnek'in Gaziantep'te tespit ettiği "Mahallede ölü olur, herkes (kendi) ölüsüne ağlar." atasözü, bize daha farklı bir şey söylemektedir (a.e.). Buna göre mahallede bir ölüm haberi yayıldığında, herkes bir bakıma kendi kaybetmiş olduklarını anımsayıp onun için gözyaşı dökmektedir.

4. Antropolojik Yaklaşım Bize Ne Katabilir?

Farklı kültürlerde yaşam ve ölüme dair araştırma yapmak kadar, farklı kültürlerle bizzat yapılan araştırmalardan örnekler vermek suretiyle inceleme yapmak da bir o kadar zordur. Çünkü incelenen kültürü, kendi kültürel arka planınızdan görece bağımsız bir şekilde değerlendirmeniz [1], etnik-merkezci bir yaklaşıma düşmemeniz [2], kültürleri kendi değer ve gerçekleri dahilinde incelemeniz [3] gerekmektedir. Bu

---

[37] Çiçekli, Ali (1970) *Kaşgarlı Mahmut: Divanü Lügat-it Türk*, İstanbul: May Yayınlan, 233.

[38] a.e.,255

[39] a.e.,247

[40] a.e.,260

maddelerin her biri, kendi içinde ayrı zorluklar taşıyan ve bazen gerçekleştirmesi mümkün olmayan koşullar gibi görünebilir. Nitekim şema kuramı[41] dış dünyayı zihnimizdeki şemalara göre okuduğumuzu söylemektedir. Bu da, bir kültürdeki inanışı, davranışı, ritüeli veya töreni, kendi zihnimizde var olan şemalara göre okuyacağımız anlamına geldiği için, bir kültürü "kendi şemalarıyla" değerlendirmenin ne ölçüde mümkün olabileceği sorusunu akla getirmektedir. "*Yalnızca bildiğimiz şeyleri görürüz*" diyen Goethe'nin haklılık payı şöyle dursun; antropoloji bu bariyeri aşma yollan üzerine kafa yormaktadır. Önerdiği saha çalışması, katılımlı gözlem tekniği ve emik yaklaşım, incelenen olguya dair o kültürün "kendi" yaklaşımına ulaşmayı kolaylaştırmaktadır.

Bu yazının amacı, farklı kültürlerin yaşama ve çoğunlukla ölüme yönelik bakışını antropolojik açıdan incelemek, bunu yaparken bir kuram gözlüğü takmak yerine, farklı kültürlerden örnekler vererek ölüme yönelik yaklaşımların nasıl çeşitlendiğini, benzeştiğini ve farklılaştığını göstermektir. Dahası farklı kültürlerin ölüm karşısında takındığı tavırlar, paylaştığı duygular, ölü gömme adetleri, cenaze törenleri ve anma törenleri birlikte düşünüldüğünde; ölümü nasıl algıladıkları fark etmeksizin her kültürün ölüyle ve ölümün kendisiyle nasıl baş edileceğine yönelik birtakım pratikler geliştirip bunu aktararak ölümle birlikte yaşamayı öğrendiği görülmektedir.

Lévi-Strauss (2016: 194) gerek insanların gerek toplulukların hiçbir zaman mutlak anlamda yeni bir şey yaratmadığını; tespit etmesi mümkün olan bir düşünsel diziden bazı birleşimleri seçtiğini iddia etmekte ve hatta bir adım daha ileri giderek "gözlemlenebilmiş bütün göreneklerin dökümü yapılabilirse, kimya elementleri çizelgesine benzer bir çizelge oluşturulabileceğini" öne sürmekteyse de, bunu söylemek pek mümkün değildir. Bunun yerine belki de, farklı kültürlerde ortak deneyimler yaşanmasına neden olan bazı evrensel ilkeler olduğu; fakat bu ilkelerin her kültürün kendi çevresel, ekonomik, siyasi ve toplumsal koşulları içerisinde şekillenerek çeşitlilik ve farklılıkların ortaya çıktığı söylenebilir. Farklı kültürlerdeki atasözleri üzerine incelemeler yapan Mineke Schipper (2010: 15) farklılık arayanların farklılıkları göreceğini, benzerlik arayanların ise şimdi veya geçmişte yaşanan ortak deneyimleri keşfedeceğini söylerken oldukça haklıdır. Bu yazıda da, farklı kültürlerden örnekler verilerek ölüme yönelik benzer ve farklı deneyimler bir arada incelenmiştir.

Peki antropolojik yaklaşım bize ne katabilir? Şüphesiz ki –çoğu sorunun tek bir yanıtı olmadığı gibi- bu sorunun da tek bir yanıtı yoktur. Antropoloji derinlemesine

---

[41] Jean Piaget (2016: 18) bilişsel gelişim kuramı dahilinde, "şemaların" *(schema)* kategoriler oluşturmak suretiyle "gerçeği düzenlediğini" ve bu kategorilerin hiçbirinin başta verili olmadığını söylemektedir. Şemalar, düşüncemizi kategorilere göre düzenleyerek, farklı çevresel özelliklerle karşılaşıldığında nasıl tepki vereceğimizi belirlemektedir (Boyd ve Bee 2012: 136). Dahası bu bilişsel gelişimde, deneyim ve toplumsal etkileşim/aktarımların rolü büyüktür (Piaget ve Inhelder 2016: 134). Kısacası şemalarımızın, diğer bir ifadeyle düşüncemizi belirleyen bu temel yapıların, yaşamış olduğumuz deneyimler ve kültürel çevre tarafından şekillendiğini söyleyebiliriz.

incelemeyi, bir kültürü kendi dinamikleri dahilinde ele almayı, kültürel önyargılardan arınmayı, etnik-merkezcilikten uzak durmayı ve ötekileştirmemeyi önermektedir. Dahası, antropolojik yaklaşım farklı kültürlerden örnekler sunarak, kültürlerarası benzerlik ve farklılıkları gözler önüne sermekte ve bunlar için sunduğu açıklamalarla diğer bilim dalları için temel oluşturabilecek bilgi veya soru işaretlerini ortaya koymaktadır.

Antropolojik yaklaşım ayrıca –talep ettiğimiz takdirde- bir başka kültürden öğrenebileceğimiz bir şeyler olduğunu da gösterir. Rosenblatt (1997: 48-49) makalesinin "*Lessons to be Learned from Other Cultures*" bölümünde küçük ölçekli toplumların ölümle baş etme yollarına bakarak önemli dersler çıkarabileceğimizi söylemektedir. Örnek olarak ilk cenaze töreni (*initial funeral ceremony*) ve nihai cenaze töreni (*final funeral ceremony*) uygulamasını vermiş, birinci cenaze töreninden birkaç ay veya birkaç yıl sonra düzenlenen nihai cenaze törenlerinin, sonu gelmeyen yoğun yas tepkisini önlemekte başarılı olduğunu belirtmiştir.[42] Kısacası, insanlığın var olma serüveninde yaşam ve ölüme yönelik yaklaşımlarını, ölümle baş etme sürecinde yapılan uygulamalarla birlikte değerlendirdiğimizde görmekteyiz ki, farklı kültürel öğrenme ve aktarım süreçleriyle birbirinden farklılaşan kültürel pratik ve yaklaşımların temelinde bazı ortak düşünce, davranış ve deneyimler yatmaktadır. Bu metni, insanlığın ortak deneyimlerinden biriyle sonlandırmak –ve böylece başlatmak- yerinde olacaktır:

"*Zaman geçer kişi duymaz, insanoğlu ölümsüz kalmaz.*"

Kaynakça

BARTHES, Roland (2016) *Yas Günlüğü*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan.

BOYD, Denise; BEE, Helen (2012) *The Developing Child*, 13. Ed., USA: Pearson.

CHAGNON, Napoleon A. (2004) *Yanomamö: Savaşa Doğanlar*, İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

ÇİÇEKLİ, Ali (1970) *Kaşgarlı Mahmut: Divanü Lügat-it Türk*, İstanbul: May Yayınları.

ÇORUHLU, Yaşar (2002) *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

DOUGLAS, Mary. (2007) *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınlan.

DURKHEIM, Emile (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields, The Free Press.

FREUD, Sigmund (2012) *Totem ve Tabu,* çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Say Yayınları.

HAVILAND, William A; PRINS, HARALD E.L.; WALRATH, Dana; MCBRIDE, Bunny (2008) *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan-Sarıoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

HUNTINGTON, Richard; METCALF, Peter (1979) *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, 2. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press.

İNAN, Abdülkadir (2000) *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, 5. Baskı,

[42] bkz. Rosenblatt, P.C ;Walsh, R.P; Jackson, D.A (1976) *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*, Washington DC: HRAF Press.

Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
JONES, Kate (2015) "It Is Normal to Remember: Death and Grief in Australia", *The World of Bereavement: Cultural Perspectives on Death in Families*'in içinde, ed. J. Cacciatore, J. DeFrain, Springer Publishing Company.
KALAFAT, Yaşar (2002) *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları I*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
KAŞGARLI, Mahmud (1941) *TDK Divanü Lügat-it Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, 1. Cilt, Ankara: Alaeddin Kıral Basımevi.
KAŞGARLI, Mahmud (1941) *TDK Divanü Lügat-it Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, 3. Cilt, Ankara: Alaeddin Kıral Basımevi.
KOCASAVAŞ, Yıldız (2002) "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", *Genel Türk Tarihi,* 1.cilt, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
KÜMBETOĞLU, Belkıs (2012) *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma,* 3. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
LAUNGANI, Pittu (1997) "Death in a Hindu Family", *Death and Bereavement Across Cultures*'ın içinde, ed. C.M. Parkes, P. Laungani, B. Young, Routledge.
LÉVI-STRAUSS, Claude (2016) *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, 5. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
LÉVY-BRUHL, Lucien (2016) *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınlan.
LIENHARDT, Godfrey (1961) *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, London: Oxford University Press.
MIHAELA, Alina State (2015) "The Vision of Death in Romanian Culture", *The World of Bereavement: Cultural Perspectives on Death in Families*'in içinde, ed. J. Cacciatore, J. DeFrain, Springer Publishing Company.
ÖRNEK, Sedat Veyis (1971) *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
ÖZBUDUN, Sibel; ŞAFAK, Balkı; ALTUNTEK, N. Serpil (2014) *Antropoloji: Kuramlar Kuramcılar*, 4. Baskı. Ankara: Dipnot Yayınları.
PIAGET, Jean; INHELDER, Barbel (2016) *Çocuk Psikolojisi*, çev. Orçun Türkay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
ROSENBLATT, Paul (1997) "Grief in Small-scale Societies", *Death and Bereavement Across Cultures*'ın içinde, ed. C.M. Parkes, P. Laungani, B. Young, Routledge.
ROUX, Jean-Paul (2010) *Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
ROUX, Jean-Paul (2015) *Eski Türk Mitolojisi*, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
SCHIPPER, Mineke (2010) *Dünya Dillerinden Atasözleriyle Kadınlar*, çev. Taciser Ulaş Belge ve Nurkalp Devrim, İstanbul: NTV Yayınlan.
SHACKLETON, H C (1984) "The Psychology of Grief: A Review", *Advances in Behaviour Research and Therapy*, Vol. 6, 153-205.
SHARP, Chris; BECKSTEIN, Amoneeta; LIMB, Gordon; BULLOCK, Zachary (2015) "Completing the Circle of Life: Death and Grief Among Native Americans", *The World of Bereavement: Cultural Perspectives on Death in Families*'in içinde, ed. J. Cacciatore, J. DeFrain, Springer Publishing Company.
TURNER, Victor (1970) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

VAN GENNEP, Arnold (1960) *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
WILLIAMS, Raymond (2016) *Anahtar Sözcükler*, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
YANG, Min Ji (2014) *Türk ve Kore Halklarının Ölümle İlgili İnanış ve Uygulamaları (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Erciyes.

2. YAŞANABİLİR KENTLER İÇİN KENTSEL YAŞAM KALİTESİ YA DA KENTTE YAŞAMAKLA "KENTLİ" YAŞAMANIN FARKI

BEKİR PARLAK[1]

Kent Bilim, Kent Sosyolojisi ve Yerel Yönetim alanlarındaki ulusal literatürde henüz yeni çalışılmaya başlanan, ancak gün geçtikçe dikkatleri üzerine çeken bir konu olan "kentsel yaşam kalitesi"nin, günümüzde önemi kavranmaya başlamıştır. Kentlerin yaşanabilirlik düzeylerini belirleyen ve nitel ve nicel verilere dayanan bu kavramın incelenmesi ve kentler için değerlendirilmesi, hem bilim insanları, hem de kent yöneticileri ve yerel politika yapıcıları açısından gerekli görülmektedir. Bu çalışma işte bu mantık bağlantısından yola çıkarak, kentsel yaşanabilirlik perspektifinden kentsel yaşam kalitesini irdelemektedir. Çalışma betimsel bir çerçevede konuyla ilgili temel bilgileri analiz ederek bir senteze varmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda önce kent ve medeniyet kavramları ve ilişkiselliği üzerinde durulmakta, ardından kentleşme ve modernleşme kavramları ve süreçlerini analiz etmektedir. Sonrasında kentleşme, kentlileşme ve kentlilik bilinci bağlamlarında yaşanabilir kentlerle bu kavramların etkileşimi sorgulanmaktadır. Nihayet kentsel yaşanabilirlik kavramının açılımı yapılarak, bunun ölçülmesi üzerinde durulmakta ve bu ölçümlere ulusal ve uluslararası düzeylerde örnekler verilmektedir. Amaç, yaşanabilir kentlerin, kentsel yaşam kalitesi göstergelerinin yüksek düzeyde seyrettiği mekanlar olduğunu, böyle kentlerin ise ancak kentlilik bilinci ve kentlileşme olgularının yerleşmiş bulunduğu yerler olabileceği savını açıklamaktır. Çalışmanın ağdalı bir bilimsel metin olmaktan çok, bilimsel ölçüleri dışlamadan, daha çok konuyla bilgili bilgi birikiminin ve yorumların bir bileşimi olması ve kolay okunabilir bir metin olarak kaleme alınması tercih edilmiştir. Çalışma, yazarın bu alandaki yazılarının damıtılması yoluyla vücuda getirilmiştir. Metin sonunda okuyucya konuyla ilgili kaynaklar önerilmiştir.

1. Kent ve Medeniyet

Kent ve kentli kavramları, medeniyet kavramıyla aynı kökten sözcüklerle kullanılmaktadır. Kentler, bir toplumun gelişmişlik düzeyini en iyi yansıtan olgulardır. "Kentler bir toplumun aynasıdır" demek, bu anlamda bir gerçeği dile getirmektir. Kentler, medeniyet zincirinin birer halkasıdırlar ve bir kentin medeniyet içindeki yerini de, oranın hemşehrileri tayin eder.

Doğrusu kentler, toplumların ekonomik, sosyo-kültürel ve teknolojik düzeylerini

---

[1] Uludağ Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

ve sahip oldukları birikimleri en doğru şekilde yansıtan sosyal ve fiziki zeminlerdir. Kentler, toplumları tüm yönleriyle en iyi şekilde tanıtan ve temsil eden sosyal birimlerdir. Kentlere dikkatli baktığımızda, insanların yoksulluğunu ya da zenginliğini, dayanışmasını veya ayrışmasını, siyasete ve yönetime olan yaklaşımını, geleneğini ve kültürünü, zevk ve estetiğini, mantık ve etiğini anlarız Bununla birlikte kentler bize daha nice şeyleri, üstü açık veya kapalı nice gerçekleri söylemektedirler.

İnsanoğlunun yeryüzündeki en görkemli eserleri kentlerdir. Neredeyse sekiz bin yıldan bu yana insanlığın tüm birikimini ve doğal çevreye hakimiyetini ortaya koyan kentler, aynı zamanda, medeniyetin izlerinin en iyi sürülebildiği yerlerdir. Sümerlerden bugüne, dünya medeniyet sahnesinde kentlerin oynadığı rol, hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar büyüktür.

Çağlar boyunca yaratıcı düşüncelerde ve maharetli ellerde yoğrularak bugünlere gelen birer insanlık eseridir kentler. İnsanoğlu hem özgürlüğünü, hem de toplumsal bağlılığını ilan etmiştir kentlerde... Yaşamın yepyeni anlamlar kazandığı, bireylere güven ve güvensizlik duygusunu aynı anda yaşatan bu büyük insanlık mirası, günümüz toplumunda sosyolojik, ekonomik, siyasi, yönetsel, kültürel ve mimari boyutlarıyla bambaşka anlamlar yüklenmiş görünüyor.

Kent ve kentleşme modern zamanların en önemli olgularından biridir. Yalnız Türkiye'de değil, dünyanın her yerinde, pek çok ülkede, hızlı şehirleşme, kırsal alandan kentsel alanlara yaşanan yoğun iç göç, güncel bir konu olarak önemini korumaktadır. Ülkemiz açısından baktığımızda, Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusumuzun yaklaşık yüzde 25'i kentli nüfus iken, sadece 75 yılda bu oran tersine dönmüş ve kentli nüfus yüzde 75'e yükselmiştir. Hatta Büyükşehir Belediyesi Kanunu'nda yapılan değişikliklerle bugün kentli nüfus kabul edilen oran yüzde 90'lara çıkmıştır.

Ne ki günümüze gelinceye dek kentlerimiz dertleriyle birlikte büyümüş, kırsaldan kentlere gerçekleşen yoğun göçü karşılayacak, insanlara yeterli alt ve üst yapıyı sunacak önlemler alınamadığı için "*anomik kentleşme*" dediğimiz bugünkü çarpık ve sağlıksız kent manzaralarıyla karşı karşıya kalmış durumdayız.

Kentleşme olağandır, olmalıdır. Ancak "*hızlı kentleşme*" bilhassa büyük kentlerin daha da büyümesi ve plansız bir tarzda "irileşmesi" şeklinde gerçekleşmektedir. Toplam kentli nüfus içinde büyükşehir belediyelerinde yaşayan insanlarımızın sayı ve oranı gittikçe artmaktadır. Büyükşehirlerdeki nüfusun katlanarak büyümesi birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Genel anlamda sanayileşmeye koşut gelişmeyen ve sanayileşmenin gereksinimlerine yetişemeyen kentlerdeki süratli nüfus artışının getirdiği başlıca sorunlar; *konut, ulaşım, sağlık, eğitim, çevre, tarihi ve kültürel mirasın korunması, ekonomik ve yönetimsel sorunlardır.*

2. Kentleşme ve Modernleşme

Marcuse, *modernite*yi "rahatlığın demir kafesi" olarak nitelerken, kentleri bu kafesle özdeşleştiren bir mekansal dönüşüm anlayışına sahipse, Berman da, moder-

niyeti kentsel gelişmeyle ilişkilendirerek, kendini dönüştürme sözü veren bir mekansal deneyim şeklinde nitelemektedir.

Modernleşme sürecinde kent, kırdan göç eden yığınların modernite deneyimini yaşadıkları mekandır. Kent, modernizmin bir üst anlatısıdır, kültürün oluştuğu alandır. Modernleşme aynı zamanda şehirlerin büyümesi ile yakın bir ilişki içindedir. Bunun içindir ki Lerner, modernleşmenin temelinde kentleşmenin yattığı fikrinden hareket eder. Benzer bir şekilde Marion J.Levy, modernleşmiş ve modernleşmemiş toplumlar arasındaki farkları açıklarken, kent-köy ayırımını dikkate alır. Ve kent nihayetinde, De Certeau'nun da yerinde bir tespitiyle, modernitenin hem mekanizması, hem de kahramanıdır.

Ülkelerin kentleşme düzeyi, temel gelişme ve modernleşme göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ancak kentleşmenin içeriğine baktığımızda, Batı'daki kentleşme ile az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki kentleşme ve kentlerin bugünkü durumu dramatik bir biçimde birbirinden ayrılmaktadır.

Tarihi perspektifte kentlerin oluşumu ve gelişimi her iki medeniyet havzasında farklı mecralarda ve süreçte gerçekleşmiştir. Kentler, tarihi akışta yaşana gelen ekonomik, sosyal, siyasi ve kültürel gelişim ve değişim süreçlerinden bağımsız düşünülemez. Zaman içinde ortaya çıkan ve birikimli bir biçimde oluşan sosyo-ekonomik değişmelerin kenti dönüştürmesi ve kentlerin bu değişimin belirgin izlerini taşıması doğaldır.

Türkiye'deki kentleşme süreci ve olgusu bu bağlamda, sanayi öncesi kent ile sanayi kenti arasında yer almakta ve daha çok gelişmekte olan ülkelerin kentleşme süreçlerine karşılık gelmektedir. Ülkemizdeki kentleşme, diğer gelişmekte olan ülkelere benzer şekilde, sanayileşme ile yakın ilişki içinde olmasına rağmen, sanayileşme ile orantılı bir biçimde gelişmediği ve sanayileşmenin doğurduğu ihtiyaçlara cevap veremediği için sağlıksız ve düzensiz bir biçim almıştır. Bunu, kentleşmenin hızının, sanayileşmenin hızını geçmesi olarak ta nitelendirebiliriz. Bu nitelik, sonuçta, kentleşmenin sahte, sağlıksız, aşırı ya da çarpık karakterlerde oluşmasına neden olmaktadır. "*Sahte Kentleşme*" denilen söz konusu olgu, hali hazırda ülkenin en büyük açmazlarından biri durumundadır.

Ülkemizde kentleşme Cumhuriyetin kurulmasından sonraki süreçlerde devletçi seçkinler tarafından bir "*modernite projesi*" olarak ele alınmış, ancak 1950'lerden itibaren kırdan kente doğru yaşanan yoğun göç karşısında bu proje başarıya ulaşamamıştır. Kentleşme sürecimiz tahlil edildiğinde, bu süreçten beklenen modernleşmenin, kentsel alt yapıların ve sosyo-kültürel gelişmenin yetersiz kalması nedeniyle sağlanamadığı görülür.

Modernite projesinin beklediği kültürel dönüşüm gerçekleşemeyince, bunun yerine kentlerde ikili bir kültürel yapının sürekliliği olanaklı olarak görülmeye başlamıştır. 1990'lı yıllarda küreselleşme ile de birleşen iç dinamikler, Türkiye'de kent olgusu ve kentleşmenin gerek teorideki kavranışı ve gerekse uygulamadaki yansımalarında önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Türkiye, kent mekanı ve kentleşme bağlamında

da modern ile post-modern arasına sıkışıp kalmıştır.

Modernleşmenin dinamiklerini özümsemeden oluşan kentler, "küreselleşme-yerelleşme dinamikleri" ve modernizmi aşan yaklaşımlar ve pratikler karşısında yetersiz ve çözümsüz kalmıştır. Küreselleşme sürecinde kentin rolü ve önemi artmakla birlikte, ölçüsüz ve ilkesiz büyüyen kentlerde, bilhassa büyük şehirlerde kentli nüfusun kentsel yaşama uyumu ve sosyal dokuya entegrasyonu, sağlıklı kentsel gelişmenin önündeki en büyük engel olarak görülmektedir.

3. Yaşanabilir Kentler İçin Altın Üçgen: Kentleşme, Kentlileşme ve Kentlilik Bilinci

"*Kentleşme*", kentlerin alan ve nüfus olarak büyümesi, kent yerleşimlerinin sayısı ile kentli nüfus oranının artmasıdır. "*Kentlileşme*" ise kente dahil olan bireylerin kentli yaşama uyum sağlamalan, kentli bir birey olarak davranmalandır. Bu yönüyle kentlileşme kavramı, sosyo-kültürel dönüşümü ifade eden ve kentlerdeki bireyler arası ilişkilere kentli kültürünün egemen olmasını gösteren bir kavramdır.

Kentlileşme, kentsel değerleri ve kentli yaşam biçimini özümseme olarak düşünüldüğünde, bunun, bilhassa kırsal kesimden gelen nüfus açısından uzun yıllar alan ve bir nesilden daha fazla zaman gerektiren bir süreç olduğu anlaşılır. Kentsel değerleri ve kentli yaşam şeklini içselleştiremeyen bireyler, kentlerdeki pek çok sorunun parçası veya tetikleyicisi olmaktadır.

Kente demografik bir unsur olarak dahil olan ve gecekondusuyla fiziken kente eklemlenen bireylerin, yaşadığı kente sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik boyutlarda uyum sağlayamaması, kültürel boşluğa neden olmakta, sonuçta "*kentsel yabancılaşma*" ortaya çıkmaktadır. "*Kentsel başkalaşma*" olarak da adlandırılan bu durum, *cemaatleşme, gettolaşma, şiddet, suç ve mafya ile mekansal ve kültürel siteleşme* gibi çok önemli toplumsal sorunlara kaynaklık teşkil etmektedir.

Kentsel alanların ve kentli nüfusun hızla büyüdüğü günümüz dünyasında kentler, her anlamda çok önemli yere sahiptirler. Daha çok insanın yerleşmeye başlamasıyla birlikte kentsel mekanlarda yaşayan insanların, kente dair sosyal ve duygusal bağları gündeme gelmiştir. Kentlerde barınan insanların kendilerini kente ait hissetmeleri ve kent ile duygusal ve sosyal bağlar oluşturmaları, kentlileşme denilen o kritik sürecin gerçekleşmesinde kilit rol oynamaktadır.

Bir kentin sağlıklı büyümesinin yanı sıra toplumun geleceğe sağlam adımlar atabilmesi, yukarıda bahsedilen bu sorunların çözümlenebilmesine bağlıdır. İşte tam bu noktada çok önemli bir kavram kendini göstermektedir: "*Kentlilik Bilinci*". Latince'de "*Civitas*" kelimesi, kentlilerin oluşturduğu birlik anlamına gelir. Bu kavram, kent ve kentli birlikteliğini, tarihsel bir gerçekliği de içinde barındıracak şekilde ifade eder. Kentlilik kavramı da kentle birlikte doğmuş ve kentle birlikte yükselmiştir.

Kentin, fiziksel, toplumsal, demografik, ekonomik, kültürel özellik ve nitelikleri, kentte yaşayanların yaşam biçimlerini belirlemektedir. Kentsel yaşam kalitesi düzeyinin yüksek olduğu kentler, orada yaşayanları sadece barındıran bir mekan değil,

maddi manevi tüm ihtiyaçlarını karşılayan, ayrıca kent yönetimine katılım imkanlan sunan bir "*yaşam adası*"dır. Ortaklaşa yaşamın sonucunda gelişen organize olma; bir yaşam ve davranış biçimi olarak kentliliğin ayırt edici bir özelliğidir.

Kentliler, kent üzerinde bireysel olarak değil, bilakis, örgütlü biçimde daha etkili olmakta, taleplerini böylece benimsetme olanağı bulmaktadırlar. Kentte yaşayan bireyler ve kümeler arasındaki iletişim yoğunluğu kentsel bütünleşmede kritik rol oynar. Süregiden iletişim ve dinamik etkileşim, "*kenttaş*"ın kentin özelliklerine özgü toplumsal yapısını, kentteki topluluklar arasındaki ilişkileri, kentte yaşanan sorunları öğrenmesine, kenti tanıyıp benimsemesine ve sahip çıkmasına, çevresel ve tarihi-kültürel değerleri koruması ve geliştirmesine yardımcı olarak, kentlilik bilincinin yerleşmesine hizmet eder.

Kente karşı duyarlılık ve kente karşı sorumluluk, kentlilik bilincinin temel parametresi olarak, kentsel yaşam kalitesinin gelişmesine ciddi katkılarda bulunur. Diğer bir ifadeyle, ketsel yaşam kalitesinin gelişmesinin en belirleyici etmenlerinin başında "*kentlilik bilinci*" gelmektedir. Kentini tanıyan, seven, onun her öğesini önemseyen, kentine sahip çıkan, doğal ve yapay her türlü çevre değerlerinin yok olmasına karşı çıkan kenttaşlar, kentsel yaşam kalitesinin yükselmesine katkıda bulunurlar.

Kent yaşamı, bugün, kentlilik ruhuna sahip, yaşadığı çevreye yabancılaşmamış insan tipi yerine kentlere yığılan kalabalıklardan oluşan topluluklar şekline bürünmüştür. Kentin heterojenliğini aşan bir ayrışma, bir yabancılaşma ve uzaklaşma adeta bir virüs gibi kentsel bünyeyi sarmaktadır. Kontrolsüz büyüyen kentlerde, kentin ortak yaşam alanı ve kültürel pota işlevi etkin olamamakta, paydaşlık kültürü yerini, izole bir kültürel yapıya bırakmak zorunda kalmaktadır.

Kentsel yaşamdan veya toplumdan soyutlanmış kişiler, kentle bütünleşememiş, kendi bireysel yaşam kafesi içine kapanmış şekilde yaşamaya alışmaktadırlar. Özgürleşemeyen bireyler, çözümü bireyselleşmede ya da cemaatleşmede bulmaktadır. Bireyler, kentte sıkı sıkıya yapıştıkları kırsal-cemaat kültürünü ve kimliğini yitirmemek için, "*hemşehrilik*" adı altında, kimi kez de etnik kümeleşmeler içinde kimliklerini yaşamakta ve böylelikle savunma mekanizmasına sahip olduklarını düşünmektedirler.

Bir tür soyutlanmış toplumsal denetim içinde kalan bu bireylerin birincil ilişkileri (aile, akrabalık, hemşehrilik v.b.) sürüp gitmektedir. Böyle bir cendere içine hapsolan bireyler, kendi kırsal geleneklerini, kültürel değerlerini kentte sürdürmektedirler. Kentin sunduğu kültürel değerler yerine, yeni arayışlara girerek farklı değerler geliştirmekte ve bu tür kültürel öğeler, piyasada alınıp satılan "meta" durumuna girince de "popüler kültür" giderek yaygınlaşmaktadır.

Kentlerimizin çeperleri büyüdükçe, ironik bir biçimde "*kültürel çeperler*" de büyümekte ve belirginleşmektedir. Kültürel çeperlerin belirginleşmesi neticesinde "sosyal uçurumlar" derinleşmektedir. Türkiye örneğinde kentsel mekanlarda yaşanan ve yukarıda anlatılan bu türden sosyo-kültürel anaforlar, bireyleri olduğu kadar

kentin genel sosyal bünyesini de bir bütün olarak etkilemektedir.

Kente gelen bireylerin ve kümelerin, ortak sorunlarını serbestçe tartışabilecekleri ortak bir kentsel dünyanın oluşturulması halinde, kentsel yabancılaşmanın önüne geçilebilecektir. Bu bireylerin, kentin, ülkenin ve insanlığın yararı için özveride bulunabilecekleri, işbirliği yapabilecekleri ortak bir dünyayı paylaşan kentliler olarak, yönetime katılabilecekleri, siyaset yapabilecekleri açık ve saydam ortak bir kamusal alana çekilmesi halinde, kendilerini aşmaları ve kentleriyle kucaklaşmaları sağlanabilecektir.

Kentlerimizin ve hepimizin geleceği için bu tür sosyal ve siyasal insiyatifler elzem görülmektedir. Bunun oluşturulmasında kentlilerin kentlilik bilinci ve duyarlılığını kazanmaları önem arz etmektedir. Kentlilerin kentlerine sahip çıkmaları, kentin yönetimine katılmaları için çıkış yolu "kentlilik bilinci"dir. Ancak bu şekilde kentlilik kültürü ve kentsel aidiyet geliştirilebilir.

Kentlinin öncelikle kent yaşamına, devamında kentin yönetimine aktif ve etkin biçimde katılmaları, gerekli katılımcı demokrasi kültürünün yerel ölçekte oluşturulması ile gerçekleşecektir. Yerel yönetimlere bu konuda büyük ve anlamlı görev ve sorumluluklar düşmektedir. Bu aşamada katılımcı bir yaklaşım ve ortaklık anlayışıyla hareket etmenin ön plana çıktığını söylemek gerekir.

Sivil inisiyatifin öncelendiği ve yönetişimin somut olarak hayata geçirilebildiği yol ve yöntemler, başarılı ve etkili çalışmalar yürüterek sürdürülebilir kentsel gelişmeye önemli katkılar sağlama potansiyeli yakalanabilir. Kentler, orada yaşayanların geleceğidir ve bu gelecek yine kentlinin kendi ellerinde şekillenecektir.

4. Kentsel Yaşam Kalitesinin Hedefi Kentsel Yaşanabilirlik: Kavram ve Açılımı

"Yaşanabilirlik", bir yerleşim yerinde insanların yaşamasına elverişli tüm koşulların değerlendirilmesi ve ölçülmesine ilişkin parametreler bütünüdür. İnsanların temel ve daha üst düzey nitelikteki gereksinimlerinin karşılanma düzeyi ve insani gelişme olanakları, yaşanabilirlik kavramının anlamını oluşturur.

Kentlerdeki yaşam kalitesi, yaşanabilirlik kavram ve olgusuna ışık tutan bir terimdir. Kentsel yaşanabilirlik, "kentsel yaşam kalitesi" terimiyle iç içedir. Hatta bir anlamda birbiri yerine kullanılabilecek kadar örtüşürler.

Yaşanabilirlik, yabancı literatürde "*Liveable*" olarak geçer. Konuyla ilgili yapılan taramalarda benzeri bazı kavramların kullanıldığı da görülmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: "*Liveable*: yaşanabilirlik", "*Livable*: içinde yaşanabilir","*Habitability*: oturulabilir, yaşanabilir olma", "*Viable*: yaşanabilecek. Katlanılabilir", "*Viability*: yaşama kabiliyeti", "*Economic Viability*: ekonomik bakımdan gelecek vadeden".

Yaşanabilirlik, 1976'da *Vancouver*'dan sonra düzenlenen ikinci Habitat konferansı olarak 3-14 Haziran 1996 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen *Habitat II-İnsan Yerleşmeleri üzerine Birleşmiş Milletler Konferansı (United Nations Conference on Human Settlements*) da dile getirilen temel ilkelerden biridir.

Diğer ilkeler; "sürdürülebilirlik", "hakçalık", "kentli bağlılığı" ve "yapabilir kılma"-dır. Bu ilkelerin hayata geçirilebilmesi için önerilen mekanizmalar ise; "yönetişim", "bilginin serbest akışını sağlamak", "iletişim", "koza", "açıklık ve şeffaflık"tır.

Vatandaşların yaşam kalitesi, diğer toplumsal ve ekonomik faktörlerin yanı sıra, köy, kasaba ve kentlerimizin mekansal ve fiziksel özelliklerine bağlıdır.

Bu özellikler öyle belirleyicidir ki, halk sağlığının korunduğu, emniyetin ve güvenlik koşullannın sağlandığı, toplumsal bütünleşme, çeşitlilik ve kültürel kimliğin geliştirildiği, doğal, tarihi, dini ve kültürel bakımdan anlamlı yapı ve bölgelerin uygun biçimde korunduğu insan yerleşmelerinin; "tasarım, yönetim ve bakım süreçlerini", halkın daha yaşanabilir mahalle ve yerleşmelere olan gereksinmeleri, yönlendirmelidir.

Yaşanabilirlik ilkesini var olan koşullara razı olmanın değil, var olanı aşmanın, daha iyiyi aramanın söylemidir diye özetleyebiliriz. Yaşanabilirlik ilkesi, sürdürülebilirlik ve İnsan hakları ilkeleri ile kardeş hareketler olarak algılanmalı ve bu bağlamda zenginleştirilmelidir. Burada şunu belirtmeden geçmemek gerekir; yaşanabilirlik veya kentsel yaşam kalitesi, kentlerin gelişmişlik düzeyi anlamına gelmemektedir.

Gelişmişlik ile yaşanabilirlik, teorik olarak da pratik yaşamda da farklı kavram ve olgulardır. Bir kentin gelişmiş olması, o kentin yaşanabilir olması anlamına gelmez. Örnek verilecek olursa, ülkemizde Kocaeli ve Mersin gibi kentler oldukça gelişmiş yerler olmalarına rağmen, yaşanabilirlik düzeyi ve sıralamasında aynı başarıyı gösterememektedirler. Bazı kentlerde ekonomik ve gelişmiş düzeyi ile yaşanabilirlik düzeyi arasında uyum olmakla beraber bazılarında bu uyumu görmek mümkün olmuyor.

Diğer bir husus, yaşanabilirlik analizlerinin farklı ölçeklerde yapılabileceğidir. Analiz mekanı bir kent olabileceği gibi, bir il, bir bölge ölçeğinde daha büyük yerleşim mekanları da olabilmekte, aynı şekilde, semt ya da mahalle ölçeğinde de bu türden değerlendirmeler yapılabilmektedir. Yaşanabilirlik analizlerinde küresel çaptaki benzeri araştırmalarda kullanılan kriterler (yaşanabilirlik parametreleri) mutlaka dikkate alınmak durumunda olmakla beraber, o ülkenin veya bölgenin öznel durum ve koşullarını da gözden kaçırmamak ve spesifik parametreler de kullanmak gerekebilir.

Kentsel yaşanabilirlik kentsel yaşam kalitesi ile iç içe bir kavramdır. Her iki kavramın birbirinin yerine de kullanıldığı görülmekle birlikte, ayrıntıda birbirini destekleyen kavramlar olarak kabul edilir. Kentsel yaşam kalitesi, kentsel yaşanabilirlik düzeyinin belirlenmesi ve nitelenmesini ifade eder.

Kentsel yaşam kalitesi, iki anlamda tarif edilebilir. Biri dar anlamda, diğeri ise geniş anlamdadır. İlki, kentlerdeki kentsel alt yapı, iletişim, ulaşım, konut gibi imkanların ne düzeyde sunulduğunun belirlenmesi ve bunun önceden belirlenen kıstasların üstünde olmasını ifade eder. Geniş anlamda kentsel yaşam kalitesi de, toplumsal, kültürel, siyasal öğe ve süreçleri oldukça geniş bir yelpazede kapsamına

almaktadır. Kentte yaşayanlann o kentin kendilerine sunduğu imkanlardan fırsatlardan yararlanabilme düzeyidir. Bu bağlamda bu olanak ve fırsatlardan kentte belli örgütler ve katmanlar dahilinde yasayan bireylerin eşit, dengeli, gereksinimleri oranında yararlanması dikkate alınır. Kentteki eğitsel, sanatsal, kültürel, siyasal etkinliklere ve süreçlere etkin biçimde katılabilme olanaklanna sahip olabilmeleri, kentsel yaşam kalitesinin geniş bağlamıyla anlatılır (Yavuzçehre ve Torlak, 2006: 185-186).

Yaşanabilirlik esasında salt kent bilim dalında kullanılan bir kavram değildir. Sağlık bilimlerinde, coğrafyada, etnografyada, çevre biliminde ve diğer bazı bilimsel disiplinlerde rastlanmaktadır. Kentsel yaşanabilirlik veya yaşanabilir kentler terimleri, daha çok kent, siyaset, sosyoloji ve yönetim bilim dallarının kesişme noktasında yer alır. Asıl kullanıldığı alan kent bilimi, kentleşme politikalan ve kent yönetimidir.

Yaşanabilirlik yönünden kentlerin analiz edilmesi, günümüzde değeri ve önemi gittikçe artan bir bilimsel uğraş alanı olmuştur. Konu sadece bilimsel bir uğraş alanı değil, aynı zamanda kentlerdeki yaşam pratiklerine ve kentleşme politikalarına yöneliktir ve bu durum onu oldukça güncel ve yararlı bir hale getirmektedir.

Kent yöneticileri ve politikacılan ile kentsel yaşam kalitesiyle doğrudan ve dolaylı olarak ilgilenen herkes, konunun tarafı durumundadırlar. Ama öyle görünüyor ki, asıl taraf olanlar/olması gerekenler bizzat kentlerde yaşayanlar, o kentte aynı kaderi paylaşan kentli vatandaşlardır. "Kentsel yaşanabilirlik", temel belli bir kent mekanında genel anlamda üst yapı ve alt yapı olanakları ve gelişmeleriyle bağlantılı olarak, insan onuruna yakışan yaşam koşullannın sağlanmış olmasını ifade eder.

Bunun ölçülmesi doğal olarak belli kriterleri gerektirir. Aynı kriterleri farklı kentlere uygulayarak, o kentlerdeki "yaşanabilirlik" düzeyleri belirlenir. Konu, kendiliğinden bir kıyaslama yapmayı gerektiren, karşılaştırmalı analizlerle anlamını bulan bir içeriğe sahiptir. Analiz edilecek kentler, değişik perspektiflerde seçilebilir. Bölge boyutunda, ülke boyutunda, kıta boyutunda veya kürsel kapsamda ele alınan kentler, yaşanabilirlik kriterleri çerçevesinde analiz edilir ve aldıkları toplam puan üzerinde sıralanırlar.

Karşılaştırmalı kentsel yaşanabilirlik analizleri, birçok ülkede kendi öznel durumlarını da dahil ettikleri bir kriterler demeti doğrultusunda yapılır ve kamuoyuna ilan edilir. Küresel planda yine, bazı uluslararası kuruluşlar, enstitüler veya akademik kurumlar bu tür analizler gerçekleştirerek her yıl dünyaya duyurur. Yaşanabilirlik ölçütleri belli kriterleri mutlaka içermek zorundadır.

Bunlar bir takım başlıklar altında gruplandırılır. Başlıklar kentsel yaşamı bütünsel olarak ve sistematik mantıkla ele alan temel konulan bir araya getirir. Bazı araştırmalar beş ya da altı başlık altındaki kriterler çerçevesinde yapılırken, bazıları ise daha fazla sayıda kriterler demetini kullanmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında; ekonomik, sağlık, eğitim, kültür ve sanat ile alt yapı ve ulaşımın en çok

kullanılan ana kriterler olduğu görülmektedir. Kimi araştırma sadece bu kritik konulara dayanarak yaşanabilirlik analizlerini yapmaktadır.

Yaşanabilirlik araştırma ve incelemelerinde kullanılan ölçme ve kıyaslama kavramlarına; kriter, ölçüt, parametre, faktör, etken gibi isimler verilebilmektedir. Bu kriterlerin ya da parametrelerin bir ana grup, yani başlığı, bir de bu başlık altında alt kriter veya parametreleri bulunur. Bunlar kalitatif ve kantitatif ölçütler olmaktadır. Bu türden sosyal bünye merkezli araştırmaların hem niteliksel hem de niceliksel faktörler dikkate alınarak yapılması, daha sağlıklı ve geçerli sonuçlara ulaşılmasını sağlar. Söz konusu ölçütlerin zaman içinde değişimi, eklenme veya çıkarılma işlemi gerekebilir. Araştırmalarda parametre gruplarına daha çok "kategori", her bir parametreye de "faktör" denildiği görülmektedir. Bu çalışmada faktör yerine kriter ve parametre kavramları tercih edilmiştir. Küresel boyutta yapılan kentsel yaşanabilirlik analizleri ile ulusal boyutta yapılan analizler karşılaştırıldığında benzer parametrelerin kullanıldığı, ancak kategorilerin oluşturulması ve bunların altındaki faktörlerin belirlenmesinde farklılıklar gözlemlendiği söylenebilir.

Örneğin Türkiye'de bu konuda bilinen ve rağbet edilen CNBC-e'nin araştırmasında 6 kategori ve toplamda 34 faktör yani parametre kullanılırken, *The Economist*'in "*Economist Intelligence Unit survey*" adlı araştırmasında 5 kategori ve bunlara bağlı totalde 30 faktör analize esas alınmıştır. Uluslararası bir danışmanlık kuruluşu olan Mercer'in "*Quality of Living Survey*" başlıklı saha anketinde 10 kategoride 29 faktör gruplanmıştır. Hemen hepsinde ortak olan kategoriler, ekonomi, sağlık, eğitim, kültür, çevre ve alt yapıdır.

Bu konu başka küresel ölçekli kuruluşların da ilgisini çekmektedir. Bunlardan biri de Şehir ve Bölge Plancıları Derneği (ISOCARP)dir. Şehir ve Bölge Plancıları Derneği (ISOCARP) deneyimli profesyonel planlamacıları kapsayan küresel bir dernektir. Uluslararası bir ağ olarak yüksek kaliteli ve tanınmış planlamacıları bir araya getirmek amacıyla 1965 yılında kurulmuştur. ISOCARP 80'den fazla ülkede dünya çapında bir araya bireysel ve kurumsal üyelerinin getiriyor. Bir sivil toplum örgütü olarak ISOCARP BM, UNHCS ve Avrupa Konseyi tarafından kabul edilmektedir. UNESCO ile resmi danışma statüye sahiptir. Bu kuruluşun organizasyonunda 24-28 Ekim 2011 tarihlerinde Çin'in Wuhan kentinde 47. Uluslar arası "*Liveable Cities: Urbanising World. Meeting the Challenge-Yaşanabilir Şehirler- Kentleşen Dünya, Zorlukları Karşılama*" konulu kongre gerçekleştirilmiştir.

Ülkemize gelince, Türkiye, genel anlamda kentsel araştırmalar, özelde de kentsel yaşanabilirlik araştırmaları yönünden henüz istenilen düzeye ulaşamamıştır. İronik gibi görünen bu durum, son yıllarda bir miktar değişmeye başlamıştır. Kentlerinde çok yönlü ve çok derin sorunları ve darboğazları olan bir ülkede kentte yönelik bilimsel ve ampirik araştırmaların ve çalışmaların daha çok ve daha rafine olması beklenir. Türkiye'de kentsel yaşanabilirlik araştırmaları da yetersizdir ve deyim yerindeyse emekleme safhasındadır. Kentlerde yaşam kalitesi ve yaşanabilirlik düzeyine ilişkin çalışmalar henüz yeni başlamıştır. CNBC-e Business Dergisi'nin son

yıllarda düzenli olarak gerçekleştirdiği kentsel yaşanabilirlik araştırması, en bilinenidir. Son araştırmasında 34 parametre doğrultusunda ülkemizdeki kentleri değerlendiren bu kuruluş, "*Türkiye'nin Yaşanabilir İller Araştırması*" adını verdiği bu analiz merakla beklenen bir ulusal araştırma halini almıştır.

Bir önceki araştırma 28 parametre çerçevesinde yapılmış, yeni araştırma ise 34 parametreyi baz alarak araştırmayı genişletmiştir. CNBC-e' "*Türkiye'nin Yaşanabilir İller Araştırması*" hayata geçtiğinden bu yana düzenli olarak sonuçlar kamuoyuyla paylaşılmaktadır. İlk araştırmada sıralamayı belirleyen 28 kriterden bazıları daha sonra elenerek yerlerine yenileri eklendi. Bu kez içerikte de önemli bir değişiklik yapıldı. Önceleri sadece 25 ilin verileri kullanılmıştı, fakat daha sonra 81 ilin tümünün verilerine yer verildi. Araştırmada 6 ana parametre grubu kullanılmış, toplamda 34 parametre kıstas alınmıştır. Ana parametreler ve temsil ağırlıkları şöyledir: 1. Ekonomi: yüzde 25, 2. Eğitim: yüzde 20, Sağlık: yüzde 20, 3. Güvenlik: yüzde 15, 4. 5. Kent Hayatı: yüzde: 12, 6. Kültür-Sanat: yüzde: 8. CNBC-e Business Dergisi'nin belirli kriterleri ele alarak yaptığı bu araştırmada okur yazar oranı, eğitim, sağlık, hizmet ve sanayi sektörü, sanata ilgi, trafik yoğunluğu, hava kalitesi, suç oranları, sağlık kurumları, turizm ve işsizlik oranı gibi 34 kriter göze alınarak yapılmıştır.

Türkiye'de bu tür araştırma ve analizlerin düzenli olarak ve yetkin bir şekilde yapılması önemlidir. Bu anlamda TÜİK'in çalışmaları cesaret vericidir. Bu çalışmaların gelişerek devam etmesi beklenir. Kentsel Yaşanabilirlik Araştırmalarının üniversitelerimizce de sistemli ve kapsamlı bir formatta yapılması da önemlidir. Bilim kuruluşlarının bu çalışmalara katılarak düzenli raporlar yayınlamaları ve bunu en etkin iletişim araçlarıyla duyurup paylaşmaları, tüm kesimler için olumlu sonuçları doğuracak bir hareket noktası olabilir.

SONUÇ YERİNE

İnsanoğlu giderek daha çok kentlerde doğmakta ve kentlerde yaşama veda etmektedir. Kentler bizim evimizdir. Onlara ne kadar özen gösterirsek, yaşamdan da o kadar memnun kalır ve memnun ayrılırız. "Kent ve yaşam", "kentte yaşam", "kentli yaşam" vb., çağımızın temel sosyal fenomenlerindendir. Bu kavramların odağında da "kentsel yaşanabilirlik" ve "kentsel yaşam kalitesi" bulunur. Kentsel yaşam kalitesi, gittikçe daha çok kentlerde yaşamaya başlayan insanoğlu için temel yaşam kalitesini belirleyen bir argüman olmuştur. Bir toplum kentlerinden belli olur. Çünkü kentler bizim aynamızdır.

SONSÖZ: "*Kentimiz bizim evimizdir. Kentimize yaptıklarımız kendimize yaptıklarımızdır. Kaliteli yaşam, kentlerimizin yaşanabilir kılınmasıyla olanaklıdır*".

Yararlanılacak Kaynakça

Alessandra Michelangeli, (Edited by) Quality of Life in City, First published 2015by Routledge

Ayşegül Mengi (Editör), Kent ve Politika Antik Kentten Dünya Kentine, İmge Kitabevi, 1. Baskı, 2007, Ankara.

Bekir Parlak, Global ve Ulusal Perspektifte Kent ve Kentleşme Üzerine Bir Analiz: Uygarlığın Beşiği Kentlerin ve Medenileşmenin Eşiği Kentleşmenin Kısa Bir Serencamı, Çağdaş Gazetesi, ss.16-19., 2004.

Bekir Parlak, Modernleşme Perpektifinden Kentleşme ve Bursa İçin Bir Analiz, Bursa'da Yaşam, 2005.

Bekir Parlak, Kentlileşme Sürecinde Kentlilik Bilinci, Bursa Yerel Gündem 21, s.179-183, 2008.

Bekir Parlak, Büyükşehirlerde Kent Kültürü ve Knetlilik Bilincinin Geliştirilmesi, Aydın, 2207.

Bekir Parlak, Yeni Kent Paradigması Olarak Kent Vizyonlan: Türkiye Örneği Bursa 2023 Vizyonu, Samsun, 2013.

Bekir Parlak, Yşanabilir Bir Samsun: Kentsel Yaşanabilirlik Analizi, Samsun Sempozyumu,

Daniel J. Monti, Jr., *The American City: A Social and Cultural History*, Oxford, England and Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

Eduardo Lora, Andrew Powell,"A New Way of Monitoring the Quality of Urban

Life, Article in SSRN Electronic Journal November 2011,DOI: 10.2139/ssm.1972111

Elif Karakurt Tosun (Editör), 21. Yüzyıl Kentleri, Ekin Basım Yayım Dağıtım, 2010, Bursa.

Elif Karakurt Tosun,"Yaşam Kalitesi Ekseninde Şekillenen Alternatif Bir Kentsel Yaşam Modeli: Yavaş Kentleşme", Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi

Uludağ Journal of Economy and Society, Cilt/Vol. XXXII, Sayı/No. 1, 2013, pp. 215-237

Ezgi Baday Yıldız, Uğur Sivri, Metin Berber, Türkiye'de İllerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması (2010)

Franco Bianchini and Michael Parkinson, Culturel Policy and Regenaration, Manchester University Press, 1993.

Graciela Tonon, Editor, Indicators of Quality of Life in Latin America, Social Indicators Research Series, Volume 62 Series Editor Alex C. Michalos, Faculty of Arts Offi ce, Brandon University, Brandon, Manitoba, Canada, Springer International Publishing Switzerland 2016,

Hasan Balaman, Kentsel Kalkınma ve Yaşam Kalitesi, Plato Danışmanlık Eğitim A.Ş., İstanbul.

Luigi Fusco Girard, Oto Hudec, Karima Kourtit, Peter Nijkamp, 'Science of the City': Towards a Higher Quality of Urban Life Editorial Introduction Quality Innovation Prosperity Received: 21 December 2016 Accepted: 28 January 2017 Published: 30 April 2017.

Mike Davis, Gecekondu Gezegeni, Metis Yayınlan, İlk Basım, Ağustos, 2007, İstanbul.

Nigel Taylor, *Urban Planning Theory since 1945*, London, Sage, 2007

Pınar Savas Yavuzçehre, Yrd. Doç. Dr. Sülün Evinç Torlak, Kentsel Yasam Kalitesi Tesisi Ve Belediyeler: Denizli Karşıyaka Mahallesi Örneği, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl/Volume:2 Sayı/Issue 4, S. Güz 2006.

Yonca Çolakoğlu, Kentlileşme Sürecinde Kentsel Yaşamda Kalite Antalya Yeşilbahçe Mahallesi Örneği, Antalya, 2005.

Zerrin Toprak, Uluslar Arası Düzenlemelerde Kentin Kazandığı Yeni Anlamlar Ve Toplumsal

Katkılar, Kent Yönetimi Ve Politikası(2008) İzmir.
http://www.mercer.com/press-releases/quality-of-living-report-2010#City_Ranking_Tables
http://www.huffingtonpost.com/2011/02/21/worlds-most-liveable-cities_n_825964.html#s243568&title=10__Auckland
http://www.citymayors.com/environment/eiu_bestcities.html
http://store.eiu.com/product/435217628.html
http://www.tuik.gov.tr/ulusalhesapapp/ulusalhesap.
http://tr.wikipedia.org/wiki/
http://www.urbanlife.org.au/
www.mercer.com.tr (http://www.mercer.com.tr/)
https://www.econom_st.com/blogs/graph_cdeta_l/2016/08/da_ly-chart-14
http://www.tandfonline.com/loi/tpre20

3. HAYATIN ANLAMI, ÖLÜM VE SOSYAL HAYATIMIZ KONULARINDA BİR SÖYLEŞİ YA DA DENEME...

A. FÜGEN BERKAY[1]

Çüçen hocam telefonda ta dünyanın bir ucundan "Fügen hocam, "Ölüm üzerine, alanınızın açısından bir bakıp da kısa bir deneme yazın istiyorum" dediğinde tam da bir ölüm yıl dönümünün duygusallığı içindeydim. Tesadüf bu ya!

Bir kardeş acısını hala atamamış bir duygusallıkta iken böyle bir öneri teselli gibi geldi tam da olayın onikinci yıldönümünde. Meğer ne çok şey aklımdan geçiyormuş bu konuda.

Adı üzerinde, bir "deneme", o nedenle bu yazı nasıl gelirse öyle akacak galiba kalemin ucundan, öte yandan elbette alanımın izlerini de taşıyacak.

Düşündüm de, var olmak, canlılık, o da yetmez bütün bunların farkında ve idrakinde olmak ne müthiş bir durum! Koskoca Evren'de yok hükmündeki fiziki varlığımız, varlığımızın idrakinde olduğumuz için neredeyse Evren'e sığmayacak kadar da sınırsız gibi değil mi?

Bu ne olağan üstü bir durum ve bu idrak hali bizi diğer canlılardan ne kadar farklı kılıyor. Bu ayrıcalığın ihtişamının değerini yeterince biliyor muyuz?

Galiba, bu farkındalık hali asgari bir sezgiden başlıyor, bulunduğumuz çevre, tarihin bulunduğumuz zamanı, aldığımız eğitim ve biriktirdiğimiz bilgilerle deneyimler oranında yeterince derinliğe ve anlam düzeyine ulaşabiliyor.

Böyle bir skala içinde hangi basamakta olursak olalım, bir kere var olmanın bilincinde olunulduğunda yok olmanın korkusu da başlıyor. İçinde bulunduğumuz toplumlar ve anlam sistemleri de (diller ve kültürler) bizi bu korkuya ve onunla geçinmeye çalışmaya yavaş yavaş alıştırmaya girişiyor.

Birinci ders biraz aklımız ermeye başladığında karşılaştığımız ilk ölüm olayı. Ama bu ilk, herhangi başka bir canlıdan insana kadar uzanan bir hat üzerinde ilk olarak hangisi ile karşılaşılacağına ve bir de olayın bize nasıl anlatıldığına bağlı. Bu hal bize öncelikle, birincil toplumsal ilişkilerimizi kurduğumuz ilk toplumsal birim olan aileden başlayarak çeşitli durumlarda, durumun o günki özelliğine göre fısıldanıyor.

Çıkan, umarı tartışması yok! Hayat kesinlikle sınırlı, amip de olunsa, dünyanın gelmiş geçmiş en sağlam yapılı canlısı da olunsa en asgari müşterek bu!

Bir tek fark var, işin idrakinde olan olduğumuz için ölüm karşısında travmatik

---

[1] Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Emekli Öğretim Üyesi

olan ve sonuç olarak da tragedyalardaki kadar trajik durumda olanlar da sadece biz insanlarız.

Ama öte yandan şunu da düşünmek gerekmez mi? Var olmak, yaşamak iyi hoş da bunun bilincinde olmadıkça, hep an içinde kaldıkça neye yarar?

O halde insanın elindeki bu harika hediyenin bir bedeli olmalı değil mi? Nedir o bedel? Öleceğini ve hayatın mutlaka biteceğini bilmek! Bunun farkında olmak!

Şimdi biraz daha tevazu ile ele alalım bu ayrıcalığımızı ve kendimize bir soralım bakalım, acaba bir takım başka türler de en azından içgüdüsel olarak biraz bir şeyler seziyorlar mı dersiniz? Çoğu canlının herhangi bir tehlike karşısındaki paniklemelerine hem şahsen hem de belgesellerde şahit olmuyor muyuz? Yavrusunun, hayatını kaybetmiş bedeninin yanından ayrılamayan hayvancıklar, kaybettiği sahibinin yolunu boşluğa acı acı bakıp inildeyerek bekleyen evciller mesela, değil mi? Ya da birilerine yem olmamak için o kaçışmalar!

Alanla ilgili bilim insanlarının biyologların, zoologların, hayvan psikologlarının bu konudaki araştırmalarını bir tarayıp okumaya girişeceğim bundan böyle. Kavramsal düzeyde olamasa da içgüdüsel bir olup biten var mutlaka.

Ama asıl söylemek istediğim, az önce değindiğim gibi, biraz daha başka bir şey. Bizler mademki hayatta olmanın, var olmanın geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bir kavrayış içinde bulunmanın ayrıcalığını yaşıyoruz aynı kavrayış son noktayı da elbette içerecek.

Tek tek kalıcı değiliz bu tamam da büsbütün yok olmak da istemiyoruz. İşte tam o noktada toplumsal var olma ve bireysel olandan çok çok daha uzun bir gelecek türümüzün imdadına yetişiyor.

Bir yandan tarihilik, öte yandan türümüzün gelecekte de varlığını sürdürebileceğini ummak son derece önemli hepimiz için.

Bu beklenti ve ümit, tarım devrimi, toprağa yerleşme, ilk köyler, şehir devrimi, kurumlaşma, her türlü dini, mistik, felsefi, pratik, teknik, analitik her türden zihni aşamalar, doğa bilimleri, sanat ve diğerleri gibi aşama ve başarılarımızı sağlıyor. İnsan aslında birey ve tür olarak sonluluğunu aşmaya çalışıyor. Bunlar yetmiyor gözü, Evren'in sonsuz imkanlarını zorlama derdinde! Tabii bu yolu alırken ne çok şey de kırılıp dökülüyor. Ne kadar çok doğa nankörlüğü ediyoruz. Ölmekten bunca korkarken ne çok öldürüyoruz her anlamda. Bu da insanlığın yaman çelişkilerinden biri.

Öte yandan insanlık yok olma korkusu ile baş edebilseydi baştan beri acaba bu kadar organize olunabilir miydi? Bu da olana bakıp olması gerekene ulaşmanın yollarını için için arayan, bütün sosyal bilimlerin, bütün ütopyaların ayrıca ve özellikle Sosyolojinin, Sosyal Antropolojinin, Sosyal Psikolojinin iyice irdelemesi gereken temel dertlerimizin başta gelenidir ya da olmalıdır diye düşünenlerdenim.

Tabii felsefe ye bütün bunlara yeni bir insanlık etiği tartışmalan alanı açarak katılmalı aslında hem de ivedilikle. Hawking'e bakılırsa pek de fazla vaktimiz yok gibi görünüyor da!

Aslında haksızlık etmeyip geriye doğru şöyle bir bakarsak elbette bu konularda az buz düşünülmemiş, verilen emekler, yorulan zihinler hiç de az değil, ilgisi olan değerli okurlar kaynaklara ulaşabilirler. Sosyolojide örneğin Ölüm Sosyolojisi hanidir oturmuş bir alt disiplin oldu bile dünyamızda. Tam da bu noktada konunun törensel yanlarının çeşitliliği ve zenginliğinden, inanç alanlarının bağlamı içinde analizine kadar geniş tabanlı bir literatür zenginliğinden söz edebiliyoruz günümüz sosyolojisinde.

Şimdi geçmişe bir bakalım, Antropologlar bize Orta Paleolitikten bu tarafa türümüzün ölülerini gömmekte olduğunu söylüyorlar. Bu pratik, çağdan çağa, kültürden kültüre coğrafi ve jeolojik şartların özelliklerine göre ne kadar değişik şekiller alırsa alsın yer altı ve karanlıkla bağlantılı bir durum.

Büyük ihtimalle ölümün, insan korkularının ölüme ait karanlık yanı da ta o zamanlardan başlayarak zihinlere ve sosyal belleklere yerleşiyor.

Bu durumun görünürlüğünü tek tek mitoslarda, giderek de mitolojilerde kolayca bulabiliyoruz. Bu bağlamda birini mesela Tartaros'u hatırlayalım. Grek mitolojisinde bir çeşit Cehennem olan Tartaros aynı zamanda hem ölümlülerin hem de cezalandırılması gereken çeşitli mitolojik karakterlerin gönderildiği bir yer olarak yerin en derinlerinde bir alan olarak karşımıza çıkıyor.

Ölümün anlaşılamaz ama sadece doğal bir son değil, aynı zamanda bir ceza olarak algılanması da böylece en eski insanlık miraslarından biri olarak ana gündemdeki yerini almış ve gömme fiili ile birlikte ışıktan uzak kalma ölüm korkusunun katlanması ile zihinleri iyice kurcalamaya başlamış olmalı.

Buradan hareketle bir düşünürsek, bir başka süreç çıkıyor karşımıza hemen. Ölüm madem ki hayatı düzgün yaşamayı da teşvik eden hatta zorlayan bir müeyyide unsuru, o halde şunu da görmeliyiz: Aslında toplumlarda çok yakından bildiğimiz, yaşadığımız ama pek tartışmadığımız bir ölüm hiyerarşisi de var. Bu anlamda ölüm hem doğal ve kaçınılmaz hem toplumlar ve tüm canlılar üstü bir gerçek hem de sonuna kadar değerlerle iç içe bir sosyal var olan alanı ve bir insanlık kültüdür.

Ölümün onurlusu, onursuzu, talihlisi (mutlu ve huzurlu bir son), talihsizi (türlü acılar içinde ve zorlusu), zamanlısı, zamansızı (gençlik-yaşlılık), kutsalı ya da zelil olanı, nice sanat eserinin şaheserinin ya da bir mersiyenin itici gücü değil mi? Bu örnekleri her alan için, günlük hayatımızdan inanç sistemlerine kadar, örf adetten hukuka kadar ne çok alanda görmüyor muyuz? Ne çok alanda görüyoruz değil mi? Hepimiz biraz düşündüğümüzde ne uzun listeler olur kim bilir?

Buraya kadar baktığımızda gördüğümüz "olan" ile ilgili durumlar. Peki, "ölüm" olgusu ve kavramı ile ilgili "olması gereken" bir alana da ihtiyacımız yok mu?

"Ölüm" dediğimiz en gerçek, en eşitleyici ortak payda bu konuda yeni bir insanlık eğitiminin itici gücü olmamalı mı? Ya da bu temadan hareket eden bir insanlık etiğinin? Aslında dünyanın haline baktığımızda buna ne kadar ihtiyaç var bir düşünürsek! Felsefe tam da burada önemli yol göstericilerden biri olmalı. Bütün ütopyaların oradan kaynaklandığını düşünürsek hele değil mi?

Sanıyorum böyle bir süreç için ilk adım, biriktirdiğimiz mistik ve geleneksel tüm müktesebatı koruyarak veya reddetmeyerek çocukluktan başlatılan ve doğa ile uzlaşmaya dayalı yeni bir ölüm algısı ve kavrayışı eğitimi olabilir ya da olmalıdır insanlık için.

Bu tema; "İnsan bütün diğer canlılar gibi ölümlüdür, ama amacımız insanlığın ölümsüzlüğünü sağlamaktır. Bu hepimizi bir anlamda kalıcı kılar" formülü ve bu temelde oluşturulacak bir algı ve duygu olmalıdır.

Özellikle de 0-6 yaş arasında ölümün bir korku ya da ceza nesnesi değil, hayatın bir gerçeği ve hayatı da çok değerli kılan anlamını, zenginliğini katlayan bir "saik" olduğu bilinci verilmelidir.

Doğadan enerjiyi alan, her türlü ham maddeyi girdi kabul eden, onu biyo-kimyasal bir süreçte dönüştüren, hayat enerjisi haline getiren, o enerji ile iş gören, çoğalan, düşünce üreten, iyilikler eden, olmadık kötülüklere de bulaştırabilen, alet yapan hatta günümüzde alet yapan aletleri yapabilen velhasıl tıkır tıkır işleyen ama bir gün kapanıveren, çalışmayan, dağılıp çözülüp doğaya ve ana yapı taşlarına geri dönen bedenlerimiz aslında ne harika yapılar!

Pek çoğumuz bu işlerin nasıl olup bittiğini de bilmeden hatta kimi kere merak bile etmeden geçip gidiyoruz. Anlamadığımız çözemediğimiz yani hala bilemediğimiz yanlarımız var. Hem de bunlar hiç de az değil.

Birer orkestra gibiyiz ama bu uyumun şefi değiliz, sonucuyuz. Sonra bir gün tersine bir uyumla bu işleyiş sona eriyor her şey sonsuza kadar sessizliğe bürünüyor. Yani "Sessiz Gemi" limandan uzaklaşmaya başlıyor.

Bu da ölmek işte ama holistik bakarsak bence bu halimiz de doğmak kadar inanılmaz bir ihtişama sahip, kaçınılmaz, kaçınılmaz bir final. Bir senfoninin bitiş vuruşu gibi bütün enstrümanlar final notalarını hep birlikte vuruyorlar ve bu dünya ile ilgili her şey bitiyor. Bu metaforu yaparken metafizik ve felsefi alanlara özellikle girmiyor ve sadece olana bakıyorum.

Yine "Sessiz Gemi" ye dönersek dünyevi açıdan da o an bir son mu?, biyolojik olarak belki ama toplumsal açıdan bu gerçek bir son değil, giden kendisini dünya üzerinde günün birinde en son anacak son kişiye gelinceye kadar manen varlığını sürdürüyor. Hayatımız kimse tarafından hiç hatırlanmadığımız gelecekteki bir günde sosyal bakımdan da tam olarak bitiyor.

Ölümle ilgili dini ve mistik inançlarımız, beklentilerimiz farklı duygu ve düşüncelerimiz ne olursa olsun en azından yerküre üzerindeki durumumuz bu ölüm ve ölümlülük hususunda.

O halde yine en azından yerküre üzerinde bu ortak haller ve bu asgari müşterekde uzlaşmak bir insanlık hedefi olmalı.

Birçok felsefecinin ölüm konusuna da sistemleri içinde değinmeleri ve çok önemli vurgular yapmalarına karşılık genel olarak bakıldığında bu ilginin çok da fazla olmadığı bahsi ayrı bir tartışma, belki bir panel hatta bir Felsefe Kongresi teması olabilir.

Ama bu durum başta Antropoloji, Psikoloji ve Sosyolojinin ilgisini azaltmamış, tersine süreç içinde onlara daha çok alan açmış görünüyor. Tabii bu bakımdan dinlerin ölüm ve ölüm konularına yaklaşım tarzları da bu olanların kendiliğinden Teolojinin vazgeçilmez konularından olmalarını gerektirmiştir.

Felsefenin de artık yeni bir insanlık etiğinin temelinde yapabileceği yeni kavramsallaştırmalarına olan ihtiyaç çok büyük günümüzde.

Ama bu denemeler akademik çevrelerde başlatılsa da günlük hayata, eğitimin içine kadar uzanmalı mutlaka.

Yine ilgi alanlarımın diğer kanadına dönersem birkaç söz daha etmem gerekir diye düşünmeye başladım yazarken. Gerek sosyolojik gerek psikolojik ve gerekse sosyal antropolojik kaynaklar bu açıdan tarandığında ortaya çıkan bilgi birikimi az önce önerdiğim eğitimin en önemli kaynaklarından ve desteklerinden olabilecek boyuttadır.

Ölüm gerçeğine gelince bu gerçek ve "ölüm" fikri bilimsel açıdan da tam da hayata dairdir ve sonsuza kadar günlük attığımız adımları bile belirlemektedir. Bu bir yana tarihiliğimizi de onun çoğu formatlarını da baştan beri belirlemiş bulunmaktadır.

Bir durumu şu ya da bu nedenle düşünmemeye çalışmak, bilinçli ya da bilinçsiz olarak zihin ardı etmek veya daha hafif deyimle görmezden gelmek onun var olmadığı ve bir "saik" olma özelliğini kaybettiği anlamına gelmiyor aslında. Bu gerçeği de masada hep bir kenarda tutmamız gerekiyor.

Örgün eğitimin içine henüz alınmamış olsa da ölümün "toplum" ve toplumlarca ne kadar realist bir tutumla değerlendirildiğini özlü sözlerini taradığımızda görebiliyoruz. Eksik olan bu sağlıklı gerçekçiliğin çocukluktan başlatılmaması ve ölümün sadece bir korku alanı ve nesnesi olarak araçsallaştırılması çocuk nezdinde.

Hemen bütün dil ve kültürlerde ölümle ilgili nice atalar sözü vardır ve imbikten geçmişçesine öz olarak ne çok şey anlatırlar. Bunu Antropologların ve Etnologların derlemecilerin hepsi çok iyi bilirler ve onların çalışmalarını topluca bu gözle inceleyenler.

Bütün bu satırlardan sonra hayatımın bir döneminde yaşadığım kendi deneyimlerimi paylaşmak istiyorum sizlerle. Bu, bu güne kadar pek dillendirdiğim bir konu değildi ama, şimdi yeri geldi kanımca. Aslında önce "Acaba?" dedim, sonra baktım elim neredeyse benden bağımsız hareket halinde. Yani? Yani devam ediyorum.

Aslına bakarsanız, daha çocukluğumun ilk yıllarından beri diğer canlılarla ilgi içinde bir fikrim az çok vardı, var olmanın doğal sonu gibi sezip farketmiştim, çok az da olsa anlamış ya da anlamaya çalışmıştım bile diyebilirim. Ama yine de evcillerimden sonra insan ölümü ile ilk karşılaştığımda en fazla beş-beşbuçuk yaşlarındaydım. Bir komşumuzun yeni doğan bebeğinin ilk aylarındaki kaybını hatırlıyorum.

Şimdi düşünüyorum da, durum bana, o yaşlar için en uygun olan dille ve en kabul edilebilir bir doğallıkta anlatılmıştı annem ve hekim olan babam tarafından.

O gün ki doğru başlangıç, beni, babamın kaybından yıllar sonra, o dönem için

çok zorlu bir rahatsızlığın sert tedavi sürecinden geçerken büyük bir cesaret ve dirençle donatmıştı. Üstelik de, meslektaşlarımın çoğu bilirler, ülkemden neredeyse onbin kilometre uzakta aylarca tek başıma direnmiştim. Ama en ağır sonuca yani ölüme de hazırdım ve neredeyse çok büyük bir deneyim olabileceğini de düşünmeye başlamıştım.

Şunu da anlamıştım sonuçta, ölümü de bireyin sonluluğundan soyutlayıp doğanın ihtişamını ve ölümün büyük fotoğraf içindeki anlamlı yerini idrak edince hiç mesele kalmıyordu.

Bu bakımdan hayatın bir anlamı varsa, ölümün de o anlama dâhil olduğunu ve hatta fonksiyonunu da tam olarak idrak edince daha altürist olunuyor gibi. Benim de bu noktada, tamda bu noktada tek düşüncem; evlat acısına hazır olmadığını bildiğimiz için, o süreçte yalnız kalma pahasına rahatsızlığımı kendisinden sıkı sıkıya sakladığımız annemi bu acıdan korumak için direnmek oldu.

Şimdilerde o dönemin üzerinden takriben yirmibeş yıl geçti, aradaki yılarda annemi kaybettim. Annemden iki buçuk yıl sonra da hiç beklemedik bir anda ve zamanda kardeşimi.

Annemden sonra kardeşimi kaybettiğimde derin bir sarsıntı eşliğinde yine aynı altürist duygusallığım öne çıktı ve iyi ki annem bu acıları yaşamadan hayattan ayrıldı diye düşündüğümü fark ettim. Demek ki bazen ölümün vereceği acıyı duymasını istemeyeceğimiz kadar güçlü bir koruma altına almak istediğimiz insanlar ve acılar olabiliyor hayatımızda. Bu çelişkiler bile en zor anları aşmaya çalışırken ayakta tutan bir teselli olabiliyor bireye.

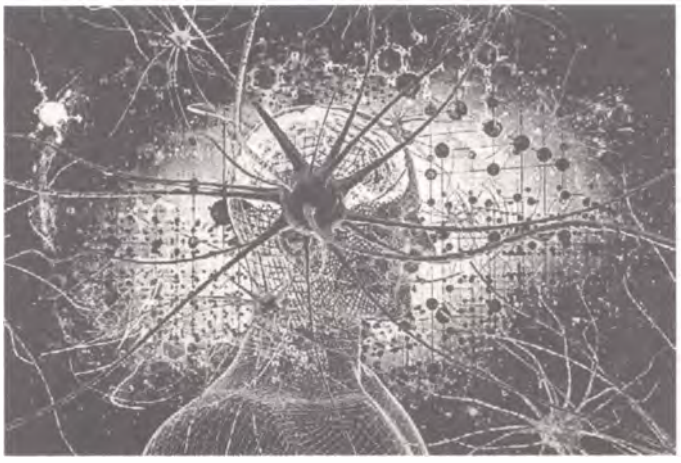
Sonra şunu da anladım, çoğu kere insanı kendi ölümünden çok, muhtemel olan ve bir gün yaşanan ya da yaşanabilecek olan yakın kayıpları ve onların muhtemel acıları korkutuyor.

Kimbilir hepimizin anlatacağı ne deneyimler ve duygulanımlar vardır. İşte bütün bunları toplumsal imbikten sadece teoride geçirmekle kalmayıp dünyayı bütün canlılar için ne kadar vakitleri varsa olabildiğince iyi geçirmelerini sağlayacak şartları gerçekleştirebilme erdem eşiğine hiç olmazsa şimdilik düşüncede de olsa varabilsek ve bunun için de ayrıca eğitilebilsek. Ölümü, bireylerin hayatlarının sonu iken insanlığın var oluşunun geleceğe dönük itici güçlerinden biri olduğu noktasından hareketle değerlendirebilsek keşke.

Bu düşünceleri çok mu ütopik ve naif buldunuz sevgili okurlar? Ama ütopyalarımız olmasa, hayaller kurulmasa, iyi kötü ve düşe kalka da olsa bu güne kadar bile ayakta kalabilir miydik sizce? İnsanlık çok zor ve çetin yollardan böyle yürüyüp gelmedi mi bu günlere?

XIII. BÖLÜM:
BİLİM VE TIPTA YAŞAM VE ÖLÜM

1. BEYNİN EVRİMİ IŞIĞINDA YAŞAM VE ÖLÜM



REYHAN PÜTÜN[1]

Öleceğini bilerek yaşayan tek canlı türü insandır. Bakmayın siz hiç ölmeyecekmiş gibi yaşayanlara, yaş aldıkça insanoğlu düşünmeye başlar ölümü ve herkes bir gün ölmekten korkar. Sağlıklı düşünebiliyorsa eğer; yaşadıklarını bir daha hiçbir zaman tadamama düşüncesi ürkütür onu, çünkü hayat hem güzel, hem de yaşamaya değerdir. Yaşamın ve ölümün algılanışı toplumdan topluma, kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Yaşarken deneyimlerimizin bizde oluşturduğu hazlar ve acılar kadar ölümü kabullenmemek ya da ölümden sonra da var olabilme arzusu hep zihnimizde oluşturduğumuz kavramlar, yani insana dair kabullerdir. İnsan zihni, hayatı yaşarken yaşama dair hissettikleri ile, hiçbir zaman deneyimleyemeyeceği ölümü birlikte taşır. Bu beraberlik hem çok sıkı bir ilişki içinde hem de öylesine düşmancadır ki, insan insan olalı, hep yaşam tarafında olmuş, ölümü yenmeye çabalamış ve "*ölümsüzlük*" diye bir olguyu var etmeye çalışmıştır. Kimi müelliflerin uygarlığın başlangıcının insanların ölülerini gömmesiyle oluştuğunu belirtmesi ve hatta mezarına yaşarken değer verdiği eşyalarını da koyması, ölenin bir gün dirileceğinin ve insanlığın ölümü kabullenemeyip yaşama nasıl sıkıca tutunduğunun da açık bir göstergesidir. Bize sunulan yaşamı geçici bir sınav yeri olarak kabullenip, bu günümüzden vaz geçerek, düşlenen öteki dünyadaki gerçek hayata sarılanlarımız dahi vardır. Kutsal kitapların tümü ve din adına kendini yetkili sayanların hepsi, esas olanın

[1] Dr. Beyin Cerrahı / Yazar

ölümden sonra gideceğimiz cennette mutlu bir yaşam sürebilmek olduğunu var sayarlar. Yaşamı ve ölümü yarattığına inanılan Tanrı adına iletilen cümleler, ölüme ve ölümden sonrasına dair mesaj ve betimlemelerle doludur. İşte bizi diğer canlılardan ayıran temel özellik; düşünme ve yoktan var etme yeteneği ve de onun ürünü "*ölümsüzlük fikri*", yok olmamak adına verdiğimiz düşünsel çabalardır...



Phineas Gage'in geçirdiği iş kazası (şematik)

Çok hücreli canlıların yaklaşık 570 milyon yıl önce, "*Kambriyen Patlama*" sonrası çoğalmaları ile birlikte bizim de içinde bulunduğumuz memeliler, 220 milyon yıl önce evrimleşmeye başladılar. Bu evrimleşmenin her zaman tüm canlıların önce hayatta kalmaya, yani önce yaşamaya yönelik kurgulandığını söylememiz gerekir. Aksi olsaydı bugün yaşadığımız canlı çeşitliliği ile birlikte olmak mümkün olmayacaktı. Sürüngenlerden tutun tüm memeliler, primatlar ve hominidler, önce hayatta kalma yeteneklerini hep merkezi sinir sistemleri sayesinde geliştirmişlerdir. Merkezi sinir sistemi; yeryüzünde yer değiştirebilen tüm primatlarda "beyin" ve "omurilik" diye ikiye ayrılır. Gelişmiş canlılarda beyin ve omurilik bir kemik yapı içinde iyi korunmuş durumda bulunurlar ve yaşamın sürmesi için gerekli olan işlevlerini yerine getirirler. Yaşam ve ölüme dair tüm düşünce ve eylemler beynimiz tarafından üretilmiş ve devreye sokulmuş, konu tarih boyunca insanlığın üzerinde en çok düşündüğü ve felsefe yaptığı derin bir içerik taşımıştır. Bu nedenle yaşam ve ölüm üzerine konuşulacaksa eğer öncelikle beynin yapısını, geçirdiği evrimi ve işlevlerini iyi anlamak gerekir.

Tarihçe:

Ağır ruh hastalıkları ya da muhtemel epilepsi (sara hastalığı) nöbetlerini sağaltmak ve zararlı ruhları dışarı çıkarabilmek amacı ile "*trepanasyon*" dediğimiz kafatasına delik açma işleminden oluşan cerrahi girişimin tarihçesi MÖ: 2500 yıllarına kadar dayanır. Ancak tarih öncesi devirlerde beyne gerekli önemin verildiği de pek söylenemez. Eski Mısır papirüsleri beynin ayrıntılı betimlemesini yapmasına karşın, mumyalama işlemlerinde başta kalp olmak üzere bazı organlar korunurken, beynin çıkarılıp atılması, onun gelecek hayatlarda bir işlevi olmadığının düşünüldüğünü göstermektedir. Zamanının her şeyi bilen adamı Aristoteles'in, beyni kanı soğutmak için bir çeşit radyatör görevi gördüğünü düşünmesi, ilk bilim insanlarının beyne yaklaşımının ironik özetini oluşturur. (1) 19. yüzyılda ölümden sonra beynin çıkarılması ile bu organın yapısına ilişkin çok şey öğrenilmiş, canlı insan beyninin işleyişine dair ilk bilgiler ise Phineas Gage adlı demiryolu işçisinin başından geçen bir iş kazası sonucu anlaşılmıştır. "Ahlak anlayışının biyolojik temeli" olabileceğine ilişkin ilk bilgiler 1848 de gerçekleşen bu kaza sonucu ortaya çıkmıştır. Demiryolu

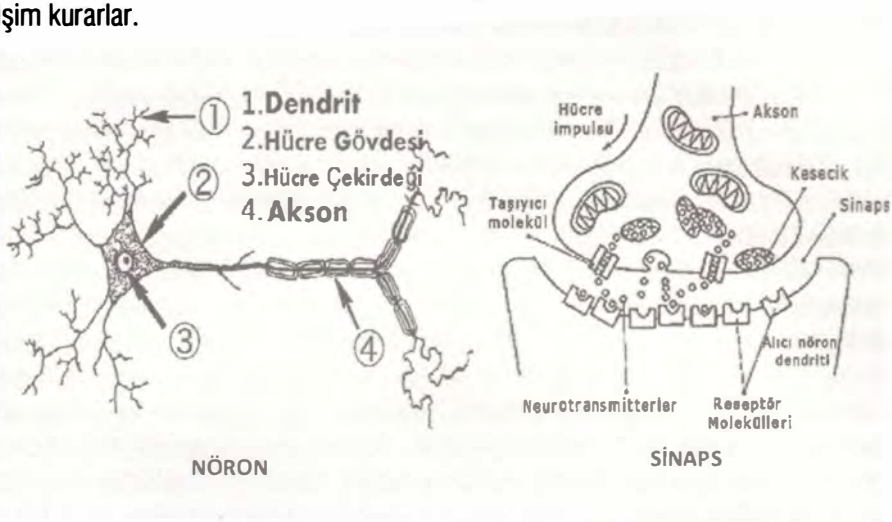
işçisi Gage'n son derece saygın ve sevilen bir kişilik iken, kaza sonucu kişilik değişimine uğraması, bu organın işlevine yönelik tartışmalara neden olmuştur. Phineas Gage ray yapımında kullanılan bir demir çubuğun patlama sonucu kazayla sol gözünün altından girip beynin tepesinden çıkması sonucu gözünü kaybetmiş, ancak hayatta kalmıştır. İlginç olan ise o güne dek toplumca sevilen ve sayılan adamdan eser kalmaması, onun yerine son derece agresif, rahatsız edici ve sosyopat bir insanın gelmesidir. Frontal lob dediğimiz, yani alnımızın hemen ardındaki beyin bölgemizin kişiliğimizi oluşturduğu böylece anlaşılmıştır (a.e., 139).

Hiçbir canlı nesnel gerçekliği deneyimleyemez, deneyimledikleri evrim sürecinin kendisine izin verdikleriyle sınırlıdır. Ancak her canlı kendi yaşadıklarının dünyanın tümünü kapsadığını sanır. Algılanan dışında hiçbir şey yoktur. Gerçek dünya duyusal zenginliklerle dolu bir yer değildir. Renk, ses, koku yoktur. Renk ışığın dalga boyu, ses frekans, koku molekül olarak havada bulunur. Tüm bu gerçeklikler, bir bilgisayara benzer şekilde, elektriksel aktivite olarak beynimiz tarafından deneyime dönüştürülerek kaydedilir. Bu işin nasıl yapıldığı tam anlamıyla çözülmüş değildir. Beynin irdelenmeye ve anlaşılmaya çalışılması ve bu günlere gelebilmek hiç de kolay olmamıştır. Son yıllarda teknolojinin büyük gelişim göstermesi, nörobilimin gelişmesine de katkılarda bulunmuş, "*Elektroensefalografi*" (EEG) beyin dalgaları dediğimiz nöronların ateşlenmesi yüzünden oluşan elektriksel aktivitenin kağıt üzerine yazdırılması, son otuz kırk yıl içinde gelişen ve beyindeki yer kaplayan oluşumları gösteren "*Computerize Tomografi*" (CT), radyoizotop maddenin beyinde kullanılması esasına dayanan "*Pozitron Emisyon Tomografi*" (PET), beyinde oluşan farklı seviyelerdeki elektriksel aktivitenin anatomik detaylarını veren "*Fonksiyonel Magnetik Rezonans Görüntüleme*" (fMRI) hep bu gelişim süreçlerinin içinde değerlendirilebilir.

Anatomisi ve İşlevi:

İnsan beyni yaklaşık 1400 gr ağırlığında, jölemsi yapıda girintili çıkıntılı ve kendi üzerinde kıvrımlar yapmış, "*serebrum*" (*cerebrum*) adını verdiğimiz bir organdır. Vücut ağırlığımızın %2 sini oluşturmasına karşın kan dolaşımına giren oksijenin %20 sini harcayan beynin hemen altında da "*serebellum*" (*cerebellum*) denilen beyincik bulunur. Eğer beyni kırışıklıklarını düzeltmek için ütüleme olanağımız olsaydı 2,5 m2 lik orta boy bir masa örtüsü şekline getirebilirdik. İnsan beyninin diğer canlılara göre daha mükemmel olmasının nedeni budur. Sağ ve sol yarıküreye ayrılan beynimizin üstü 4 mm kalınlığında "*korteks*" (beyin kabuğu) dediğimiz gri cevher ile örtülüdür. Bu kortikal alan yaklaşık 100 milyar nöron barındırır. Sinekte 100 bin, farede 75 milyon, kedide 1 milyar, şempanzede 7 milyar ve filde beyin hacmine göre görece düşük sayılabilecek 23 milyar nöron bulunur. İnsandaki bu nöron fazlalığı "gyrus" dediğimiz girintili kıvrımlı alanların çokluğundan ileri gelir, diğer canlıların hiçbirinin beyinleri bu kadar kıvrımlı değildirler. Nöronlar beyinde iletişimi sağlayan temel birimler olup, gerek elektriksel gerekse kimyasal etkenlerle ateşlenir,

"*dendrit*" ve "*akson*" denen uzantıları aracılığı ile birbirleri ile "*sinaps*" yaparak iletişim kurarlar.



Nöron dediğimiz sinir hücrelerinin bir gövdesi, diğer nöronlarla bağlantı sağladığı "*dendrit*" denen uzantıları ve elektro kimyasal iletimin geçtiği myelin kılıfı ile sarılı "*akson*" denilen bir sapı mevcuttur. Her nöron bir diğer nöron ile "*sinaps*" denilen bir boşlukta biyokimyasal moleküller (*neurotransmitter*) sayesinde irtibat sağlar. Bir nöron 10.000 nöronla hem yakın hem de uzak bölgelerde "*sinaps*" yapabilir. Bu da tek bir nöron, yaklaşık 10 bin başka nöronla etkileşime girecek 10 bin kadar dendrit içerebilir demektir. Bu bağlantılar sayesinde oluşan ilişkiler bizim insan olmamızı sağlayan ayrıcalıkları taşır. Tek bir dendrit aracılığı ile bağlanan iki nöronun taşıdığı bilgi önemsiz sayılabilir, ancak bildiklerimiz beynimizdeki dendritik bağlantıların toplamı içinde kodlanmış olduğundan, yeni bilgi sadece iki nöron arasında değil, çok sayıdaki nöron arasında olmasıyla güçlenir ve sağlamlaşır. Buna öğrenme diyoruz. Karmaşık zihinsel eylemlerimizi çaba göstermeden gerçekleştirebilmemizin nedeni beynin bu olağanüstü ağlarının karmaşıklığından kaynaklanır. Beyindeki tüm nöronların yapmış olduğu bağlantı sayısı 100 milyar x 10 bin = 10 üzeri 15 gibi bir rakam bulunur ki hem telaffuzu hem de hayal etmesi zor bir rakam olarak açığa çıkar. (2) Beynimizdeki bu bağlantı sayısını aklın almayacağını söylemek konunun özeti olur. Bu bağlantılar gerek anne karnından başlayan gelişmeler sonucu, gerekse yaşam boyu edindiğimiz deneyimler sonucu devamlı gelişime açıktırlar. Yaşamın ilk iki yılında aldıkları duyusal bilgilere bağlı olarak nöronlar birbirleriyle hızla bağlantı kurarlar. Bebeğin beyninde saniyede 2 milyon sinaps oluşur. İki yaşında sinapsların sayısı bir katrilyonu aşarak bir yetişkindeki sinaps sayısının iki katına ulaşır. Yaş ilerledikçe yarısı budanır, kullanılmayan bağlantılar kaybedilir. Sinapslar deneyimle değişir ve kuvvetlenir. Nöronlar birbirleriyle elekriksel bir ateşleme ile bağlantı kurabildikleri gibi "*nörotransmitter*" denilen biyokimyasal aracılarla

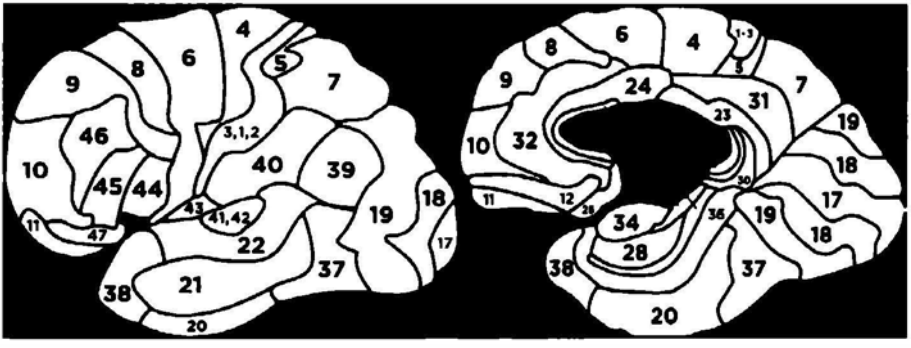
da bağlantı oluşturabilirler. Beynimizde sinaps aralığında salgılanan başlıca nörotransmitterler şunlardır: Dopamin, epinefrin, norepinefrin gibi "*katekolaminler*", serotonin, malatonin gibi "*indolaminler*", asetilkolin, histamin, glutamat, aspartat, glisin, GABA (gama amino butirik asit) gibi "*aminoasitler*" ve "*nöropeptidler*". Bütün bu çeşitlilik, mutluluk ve ödül ile sempatik ve parasempatik iletimlerin oluşmasından sorumlu olacak bağlantıları oluşturacaklardır. İleride daha ayrıntılı olarak işleyeceğimiz insanı insan yapan, farkında olmamızı, hayal kurmamızı, geleceği kurgulamamızı sağlayan kısım "*prefrontal korteks*" dediğimiz alın bölgesinin hemen ardındaki beyin kabuğudur. Bu bölümde bulunan nöronal bağlantılara "konektom" denir. Konektomların gelişimi doğduğumuz ortamda gördüklerimiz ile, okuyarak, öğrenerek, deneyimleyerek, düşünerek, yani bir emek vererek oluşur ve artar. Beynimizin inanılmaz becerilerinin nedeni, nöronlar arasındaki bu bağlantılardır. Her yaşta yeni konektomlar oluşturmak, yani nöronal bağlantılarımızı yenilemek ve geliştirmek mümkündür. Buna da "beynin plastisitesi" diyoruz. Bu "*nöroplastisite*" kavramı beynin en büyük sırrıdır. Beynin kendisini sürekli olarak yenileyebilme ve gelişebilme yeteneğini açıklar. Ne zaman sizi çok etkileyen bir kitap okusanız ya da biriyle sohbet etseniz, bu deneyim beyninizde bir değişiklik oluşturur. Böyle her bir karşılaşma sonunda beyninizin değişmiş, hatta bazen kalıcı biçimde değişmiş olduğunu hissetmek biraz ürkütücü olabilir. (3) Bu değişimi yapamazsak sorumsuz, neler olduğunu anlayamayan, değer yargılarından yoksun biri oluruz. Zaten zihin felsefesinin yeni mottosu da "*konektomum neyse ben oyum*" şeklindedir. Eskilerin beceri kazanmak anlamına "*meleke kesbetmek*" şeklindeki deyim tam da bu durumu açıklar ve bir işte uzmanlaşmayı anlatır. Çocukken çok oynadığınız oyunlarda, mutlaka çok çok iyi yaptığınız işler olmuştur. Bu beceri konektomlarınız tarafından geliştirilmiştir. Her hangi bir alanda dünya çapında uzman olabilmek için yeteneğin üstüne en az "*10 bin saat*" pratik yapmak gerektiğini söyleyenler vardır. (Malcolm Gladwell) Buna "*10 bin saat kuralı*" denmektedir.



İnsan Beyni

Beyin (cerebrum); daha rahat inceleyebilmek ve işlevleri anlayabilmek açısından, başlıca görevi denge ve koordinasyon olan beyinciği (cerebellum) bir kenara koyarsak, birbirinden ayrı olarak ele alınan dört lobdan oluşur: *Frontal (ön) lob, Parietal (yan) lob, Occipital (arka) lob ve Temporal (şakak) lobu.* Dört lobumuzun da görevlerinin farklı olduğu ve her birinin farklı işlevlere sahip olduğunu görürüz.

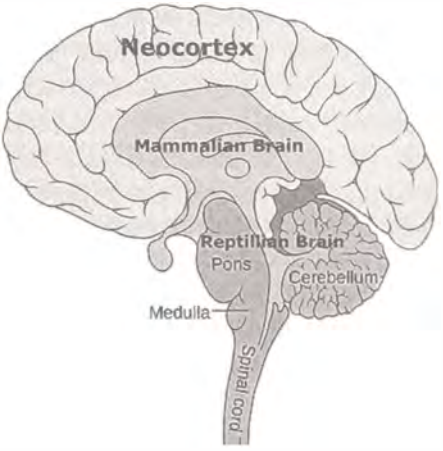
Her birine basitçe göz atacak olursak: Frontal lob, tüm kortikal alanın 1/3 ünü kapsar, hareketlerimizi sağlayan "*motor korteks*" denen ana merkez burada bulunur, planlama, karar verme, düşünme gibi üst düzey eylemler "*prefontal korteks*" dediğimiz alın bölgesinin hemen ardında bulunur. Beyni evrimsel olarak incelediğimizde daha ayrıntılı göreceğimiz "*limbik sistem*" de buranın kontrolü altındadır. Kısa süreli bellek olarak andığımız bölüm yine bu lobdadır. Parietal lob; somatik duyusal korteksimizi oluşturur, bedenden gelen duyular burada toplanır, dokunma duyumuza aracılık eder. Algılanan nesnenin yerini ve yönünü saptar, okuma yazma ve aritmetik yeteneklerimizi barındırır. Occipital lob; görme işlevi ve görme alanından sorumludur, renk ayırımını yapar, halüsinasyonların görülmesine aracılık eder, hareket algısını oluşturur. Temporal lob; birincil işitme korteksidir, limbik korteksi, duygu, dil ve bellek düzeneğini içerir. Genel olarak korteks üzerindeki bazı merkezler I. dünya savaşı sırasındaki karşılaşılan yaralanmalarla daha iyi anlaşılmış, yirminci yüzyılın başlarında ise maymunlar üzerinde yaptığı çalışmalar sonucu Alman anatomist Korbinian Brodmann tarafından beyin haritalanmıştır. Yapılan ayırıma göre farklı işlevi olan 52 anatomik saha işaretlenmiş, bugün dahi Brodmann'ın bu haritası kullanılmaktadır. Buna göre kol ve bacaklarımızın hareketlerinden sorumlu alanlardan tutun, konuşma, anlama, görme, işitme, koku, dokunma ve tat gibi beş duyumuzun da dahil olduğu beyin alanları bu haritada gösterilmiştir. Günümüzde bu alanlar hastalıkların yerinin saptanmasında, insan özelliklerinin anlaşılmasında kullanılmaktadır.



Brodmann'ın beyni dış ve iç yüzeylerinde haritalandırması:
Her bir numaralandırma ayrı işlevsel alanları simgeler.

Beynin Evrimi:

Evrim, tek hücreliden çok hücreliye, oradan da bedenli ve organlı yapılara doğru dönüşüm şeklinde olmuştur. Yüz milyonlarca yıl süren evrim süreçleri sonunda en büyük ya da en güçlü olan değil, en çok uyum sağlayan hayatta kalmış ve soyunu sürdürmüştür. Hayvanlar hiçbir şey öğretilmediği halde yaşamda kalmak için bazı şeyleri bilerek doğarlar. Bu durum oluşturdukları nöronal bağlantıların genlerle bir



sonraki nesle aktarımını anlatır ki, buna "içgüdü" denir. Balık yumurtadan çıktığı anda nasıl yüzeceğini bilir, ördek yavrusu dünyaya geldiğinde dakikalar içerisinde annesini hem karada hem suda takip edebilir hale gelir. Taylar üzerlerinden daha amniyotik sıvı damlarken, bacakları his kazansın diye birkaç dakika zıpladıktan sonra sürüye katılabilecek hale gelir. Bu koşullar insanlar için geçerli değildir, onlar geç olgunlaşırlar. (4) Tüm bu koşullar evrim sürecinin "doğal seleksiyon" (doğal seçilim) mekanizması ile oluşur. Bilinç ise sinir sistemimizin üst düzeyde evrimi sonucunda insanlığın sahip olduğu bir ödüldür. Her yeni nesilde gelişen bir yeni varyasyon daha yaşamsal, yani daha hayata dair olduğundan, doğal seleksiyon mekanizmaları bu varyasyonun lehine çalışmışlardır. Uyum sağlayanlar yaşamaya devam etmiş, sağlayamayanlar elenmişlerdir. Paul Mac Lean'a göre, evrim sürecinde birbirinden farklı üç tip beyin ortaya çıkmış ve bunlar üst üste binmiştir. Bilim yazarı Sharon Begley ise şöyle der: "*Eski parçaların üzerine yenilerin oturtulduğu beyni, kasetçalarların üzerine yapılmış bir iPod'a benzetebiliriz*". (5) Evrimsel olarak üçe ayrılan beyin bölümleri şöyle adlandırılır:

1. Beyin Sapı (İlkel Beyin)
2. Limbik Sistem (Ara Beyin)
3. Neokorteks (Yeni Beyin)

Her üç bölümün de yine evrimsel açıklamaların karşılığı olarak başka isimlerle de anıldığını görüyoruz. Beyin Sapına "*sürüngen*" veya "*reptiliam beyni*" ya da kısaca "*R-complex*" adı da verilmektedir. Yine Limbik Sisteme, "*memeli beyni*", hatta bazı müelliflerin yakıştırması ile "*kedi beyni*" bile diyenlere rastlanmaktadır. Neo Korteks ise beynin en yeni kısmı olarak "insan beyni" diye bilinir. Yani kafatasımızın içine tam "*üç tane*" beyin sıkıştırılmıştır ve bu beyinlerin tasarımı milyonlarca yıl sürmüştür. En eski sinir yapımız *beyin sapı* ya da *sürüngen beyni* dediğimiz kısımdır ve 500 milyon yıl evvel ortaya çıkmıştır. Bir sürüngende ne gibi işlevleri varsa insanda da aynı görevleri yapar. Beyin sapının üzerinde 150 milyon yıl önce ortaya çıktığı düşünülen *Limbik Sistem* veya *memeli beyni* dediğimiz bölüm, insani potansiyelimizden çok hayatta kalma ve hayvansal güdülerimizle ilgilenmektedir. En yukarıda beyni bir kemer gibi saran korteks ise yüzeysel ve insana özel kısımdır, eğer Homosapiens'i kerteriz alırsak son şeklini iki yüz bin sene önce aldığı söylenebilir ve kıvrımları sayesinde kapladığı alan göründüğünden çok daha fazladır.

1. Beyin Sapı:

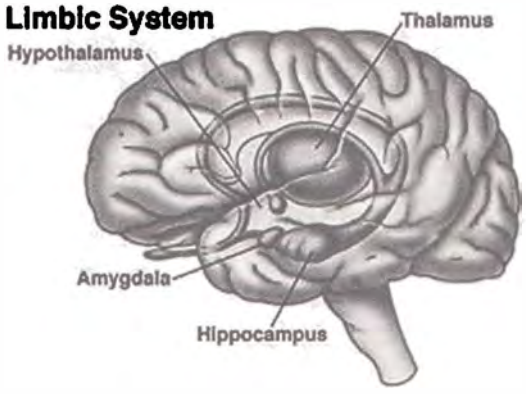


Başlıca "*Pons*" (köprü), "*Medulla oblongata*" (soğancık) ve "*cerebellum*" (beyincik) denen bölümlerden oluşmuştur. Merkezi sinir sistemini düzenlemek, bilincin oluşmasını ve uyku düzenini sağlamak, vücuttan beyne ve beyinden vücuda giden sinyalleri ileterek köprü görevi görmek, kalp atışı, kan basıncı ve nefes alma gibi yaşamsal faaliyetleri kontrol etmek, terleme, sindirim ve vücut ısısının kontrolünü sağlamak, denge duyusu, görme ve işitme refleksleri ile yutma ve solunum merkezlerini barındırmaktan sorumlu beyin bölümüdür. Uyanık kalmamızı sağlayan bu bölüm beynin en ilkel kısmı olup, tüm hareket eden ve merkezi sinir sistemine sahip olan canlılarda bulunur ve hayata tutunmaya yarar. "Birinci bilinç düzeyinden" sorumlu olan beyin sapı; koku, denge, işitme, görme, üreme, beslenme, soluma ve kan basıncını yöneten 100 kadar geri bildirim döngüsüne sahiptir. Bilinç düzeyi düşük sayıda geri bildirime bağlı olsa da yaşamda kalabilmenin en önemli bölümüdür. Yaşamı ve beyni bir arada düşündüğümüzde ilk akla gelen bölümün burası olması ve organ nakillerinde önem arz eden "*beyin ölümü*" ve "*bitkisel hayat*" gibi ayn kavramları beyin sapı üzerinden değerlendirebiliriz. *Bitkisel hayat* bilinçsiz uyanıklık olarak tanımlanır, beyin sapı işlevleri ya az hasarlı ya da normaldir. Hastanın solunumu devam etmektedir, aylarca yıllarca yaşayabilirler bazı olgularda göreceli iyileşmeler gözlemlenebilir. *Beyin ölümünde* ise beyin fonksiyonları tamamen kaybolmuştur, beyin sapı görevini yapamaz. Hasta solunum aygıtına bağlıdır. Bu olgular tıbben ölüdür, tekrar yaşama dönmeleri olası değildir. Organ nakline ve kendi organlarını başka bir canlıda yaşamasına olanak veren gurup "*beyin ölümü*" gerçekleşen, başka bir deyişle beyin sapı işlevlerinin kaybolduğu olguları kapsar.

2. Limbik Sistem (Memeli Beyni):

Limbik sistem dört ana bölümden oluşur: *Talamus, Hipotalamus, Amygdala* ve *Hippocampus.* Beynimizin insana özgü olan neokorteks bölümüne göre daha eski bir yapı olan "*limbik sistemi*" daha iyi anlayabilmek için ayrı ayrı ele almak gerekir.

Talamus: İç oda anlamına gelir ve nakil istasyonu görevini görür. Bir alt beyin olan Beyin Sapından gelen sinyalleri alır, üstünde kortekstеki uygun yerlere yollar. Hipotalamus: Adı Talamus'un altında olmasından ileri gelir. Beslenme, savaşma, kaçma ve üremeden sorumludur. Bu nedenle eylemlerin İngilizce baş harfleri düşünülerek buna «4 F» sorumluluğu denir. (Feeding / Fighting / Fleeing / Fornicating) Vücut sıcaklığını, susuzluğu, üremeyi ve zevkin bir bölümünü kontrol eder. Hipofiz bezine hormon salgılatır. Amigdala: Badem anlamına gelir. Başta korku olmak üzere duyguların bulunduğu ve kaydedildiği bölümdür. Hafızanın kaybolduğu zamanlarda



tehlikeli durumlar burada depolanabilir. Hipocampus: Deniz atı anlamına gelir, belleğe giriş kapısıdır. Anılarımızın saklandığı yerdir, harabiyetinde uzun süreli bellek yitimi olur, kişi bulunduğu zamana hapis olur.

Limbik sistem ile birlikte duygular devreye girer. Bu da "ikinci bilinç düzeyini" oluşturur. Birlikler kurmak, düşmanları belirlemek için beyin sapı yetmez, daha büyümüş bir beyin gerektirmektedir. Böylece kısaca *Hipocampus* ile anılar, *Amigdala* ile duygular, *Talamus* ile duyusal bilgilerin toplanması, *Hipotalamus* ile de yaşamsal bilgilerin kaydedilmesi geri bildirim döngüsünde büyük bir artışa neden olur. Sosyal bir etkileşim ortaya çıkar. Rakipler ve dostlar artık ayırt edilir. İyiliklere karşılık vermek, koalisyonlar kurmak, üst statülere saygı duymak ve çıkarları korumak gerekirse entrikalar çevirmek devreye girer. Yaşam anlam kazanmaya başlamıştır. Hayata dair eylemlerimizin açığa çıktığı, davranışlarımızın nedeninin en yoğun yaşandığı bölge olarak Hipotalamus ile Hipofiz arasındaki ilişkiyi gösterebiliriz. Bu nedenle Hipofiz bezine de kısaca göz atmak gerekir.

Hipofiz bezi: Kafatasının ortasında burnun üst kısmının arkasında "*Cella Turcica*" (Türk Eyeri) denen bir ince kemiğin içinde, 1 cm çapında ve 1 gr ağırlığında bir endokrin (iç salgı) bezdir. Hipofizer sap ile Hipotalamus'a bağlıdır. Ön ve arka loblara ayrılarak iki farklı bölümden oluşur. Her iki lobdan da farklı hormonlar salınır. Ön bölüm 6 hormon salgılar ve hipofizin %80 ni oluşturur:

FSH (Folikül Stimüle edici Hormon)
LH (Lüteinize edici Hormon)
TSH (Tiroid Stimulan Hormon)
ACTH (Adeno Corticotropik Hormon)
Prolaktin (süt salgılatıcı hormon)
GH-Growth Hormon (büyüme hormonu)

Arka lobda ise 2 hormon salgılanmaktadır:

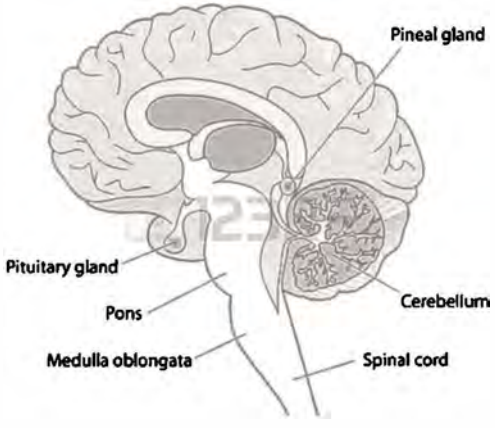
ADH (Anti Diüretik Hormon veya Vazopressin)
Oksitosin (uterusun kasılmasını sağlayan hormon)

Yukarıda sözünü ettiğimiz hormonların salınımı için önce Hipotalamustan bu hormonlara ilişkin uyarıların (*hipotalamus releasing factor*) gelmesi gerekir. Bu uyarılar hipofize ulaştığında yukarıda sıralanan hormonlar salgı durumuna geçerek, vücuttaki diğer salgı bezlerine gider ve o bezlerden hormonların salgılanmasını sağlar. Hipotalamus-Hipofiz-Salgı bezleri ekseni dediğimiz bu yol sayesinde hormonlar salgılanarak yaşamsal değer kazanırlar. Her hormonun bir hedef organı vardır. GH

karaciğer, ACTH böbrek üstü bezi, TSH tiroid bezi, FSH yumurtalık, rahim ve testis, Prolaktin süt bezleri üzerine etkindir. Hipofiz arka lob hormonlanndan ADH'ın (Vasopressin) birincil görevi böbreklerden su geri emilimini arttırmaktır. Oksitosin doğumu kolaylaştıran, doğum sonrası da rahimi toparlayan işlevinin yanında, bebek ile anne arasındaki yakınlığı kuran bir çeşit "*bağlanma hormonu*" olarak da bilinir. Tüm hipofiz hormonlarının ne kadar yaşamsal değeri olduğu hem beslenmede, hem üremede hem de hayatta kalma uğraşı sırasında devreye girmeleriyle anlaşılmaktadır. Eksikliklerinde (yetmezlik) ya da aşırı salgılanmalarında (tümör) çeşitli hastalıklara neden olabilirler.

AŞIRI HORMON BELIRTILERI		
BELİRTİ	BELİRTİYE NEDEN OLAN TÜMÖR	KOŞULUN ADI
Kısırlık, düşük cinsel dürtü ve/veya kemik kaybı; gebe olmadığı halde göğüslerde süt üretimi	Prolaktinoma	Hiperprolaktinemi
Ellerde, ayaklarda ve yüz kemiklerinde büyüme	Büyüme hormonu üreten tümörler	Akromegali
Sırtın orta ve üst kesimlerinde aşırı vücut yağı	Çok fazla adrenokortikotropik hormon (ACTH) üreten tümörler	Cushing hastalığı

Epifiz Bezi (Pineal Gland): Beynimizin tam ortasında çam kozalağını andıran bezelye büyüklüğünde bir bezdir. "*Melatonin hormonu*" salgılar. Salgı geceleri artar ve uykunun ritmini ayarlar. "*Üçüncü göz*" ya da "*aklın ışığı*" olarak da adlandırılan epifiz bezi yapısal anlamda gözün yapısıyla benzerlikleri olsa da, en büyük farkı gözlerimiz ışığa duyarlıyken ve fonksiyonlan ortam ışıklı iken devreye girerken, bu bez işlevsel hale geçmek için karanlık ortamı beklemektedir. Epifiz; modern felsefenin kurucusu Rene Descartes tarafından ruhun oturduğu bölüm olarak anılsa da (ona göre "*Ruh ve Epifiz*" etkileşim halindedir), bugün için bu görüşün tarihsel değerinin dışında bir önemi olmadığı anlaşılmıştır. Melatonin ve serotonin salgıladığı bilinen "*Epifiz bezinin*" Descartes'ın ruh beden "*düalitesine*" ilişkin böylesi tarihsel bir



öyküsü de vardır. Kafamızın içinde sadece bir madde olduğuna yani sadece beyin olduğuna inanmaya "*monizm*", beyin ve zihin olarak iki madde olduğuna inanmaya "*düalizm*" denir. Düalizmin bilinen en büyük savunucusu Descartes insanlann bedenleri olduğunu ancak ruhlarının bu fiziksel bedenle ilişki kurduğunu belirtmiştir. Ona göre "*insan bir yandan maddeden oluşan bir beden, diğer yandan maddesiz zihinlerdir*." Oysa ki günümüzde beyni bedenin bir parçası olarak kabul edersek; gelişen bazı hastalıklarında ya da lezyonlarında zihnin de beraberinde hastalandığı ya da yok olduğu saptanmış, böylece zihin ya da ruh kavramının beynin bir işlevi olduğu anlaşılmıştır. Her türlü deneyime beyin aracılık eder, zihin denen şey beynin yaptığı görevdir. Nörobilimciler tarafından taşıdığı bir diğer önem ise, bezin büyük oranda kalsifiye olarak direkt çekilen röntgen filmlerinde kafa tasında orta hatta çıplak gözle gözükmesi, sağa sola sapmalarında beyinde yer kaplayan oluşum şüphesi uyandırıp tanıya yardımcı olmasıdır.

Otonom sinir sistemi: Limbik Sistemin çalışma mekanizmasını daha iyi anlayabilmek için merkezi sinir sistemi yanında, bağımsız olarak çalışan otonom sinir sistemini de gözden geçirmek gerekir. Vücutta "*istemsiz çalışan*" iç organların ve dokuların çalışmalarını yöneten sinir sistemine "*otonom sinir sistemi*" denir ve kabaca vücudu hareketlendiren "sempatik sistem" ve sakinleştiren "parasempetik sistem" diye ikiye ayırılır. Sempatik sistem hipofizden ACTH salınmasına, o da böbrek üstü bezinden "*kortizol*" salgılanmasına neden olur. Böylece damarlar daralır, kalp daha hızlı atar, sindirim sistemi aktiviteyi azaltır, göze daha fazla ışık girmesi dolayısı ile daha iyi görmek için göz bebekleri büyür, soluk alıp verme hızlanarak oksijenasyon artar, kasların glukozu kullanma kapasitesi fazlalaşır. Vücut aktivite artımına artık hazırdır. Parasempatik sistem ise tam tersi etki oluşturur, kalp atışı yavaşlar, damarlar genişler, sindirim sistemi aktiviteyi artırır, bronşlar daralır, göz bebekleri küçülür. Vücud böylece istirahate geçer.

Etkilediği yapı	Sempatik sinirler	Parasempatik sinirler
Kalp	Kalp atışını hızlandırır.	Kalp atışını yavaşlatır.
Sindirim sistemi	Sindirim sisteminde aktiviteyi yavaşlatır.	Sindirim sisteminde aktiviteyi arttırır.
Kan damarları	Kan damarlarını daraltır.	Kan damarlarını genişletir.
İdrar torbası	İdrar torbasını gevşetir, idrar birikir.	İdrar torbasını kasar, idrar atılır.
Akciğerler	Bronşları genişletir.	Bronşları daraltır.
Göz	Göz bebeklerinin büyümesini sağlar.	Göz bebeklerinin küçülmesini sağlar.

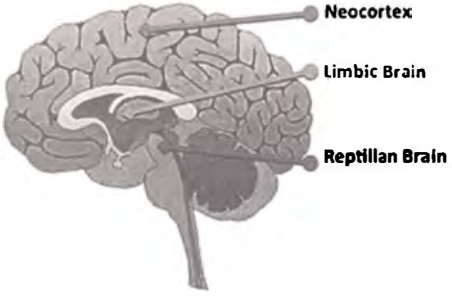
Limbik sistemin özetini yapacak, daha doğrusu yaşama dair anlattıklarına bakacak olursak şöyle bir senaryo yazmak mümkündür. Senaryo: Bizden güçlü yırtıcı veya vahşi bir hayvanın karşımızda durduğunu ve tarafımızdan algılandığını düşünün, görüntü ve ses talamusa girdi, ilk işlem yapıldı. Pençeler, dişler, hırlama işlenmek üzere ayrıldı. Bir kısmı hipokampusa, bir kısmı amigdalaya, bir kısmı frontal

kortekse gitti. Beyin neyle karşı karşıya kaldığını anladı, bedeni uyarma vakti geldi. Amigdala hipotalamusa uyarı yolladı. Hipotalamus dört temel işlevinden "*savaşma ve kaçma*" şeklindeki ana davranış biçimini fazla düşünmeden (yani kortekse başvurmadan) seçecek. Bunun seçimi için hipotalamus sempatik sinir sistemini uyardı, hipofiz bezi ACTH salgıladı, böbrek üstü bezi uyarıldı "*kortizol*" salgılandı sempatik sistem harekete geçti, göz bebeği genişledi görüş alanı arttı, bronşlar açıldı oksijenasyon fazlalaştı, kalp hızı arttı kaslara kan pompalandı, sindirim işlevi yavaşladı, kan şekeri arttı kaçmaya ya da savaşmaya hazırız... Buna beynin "*savaş ya da kaç*" cevabı denir. Yaşamda kalabilmek için kaçma yada savaşma seçeneğinin her ikisi de enerji isteyecek bu da hipotalamusun sempatik sinir sistemini uyarmasıyla kendiliğinden oluşacaktır. Kaçma veya savaşma seçeneğinden hangisinin seçileceği ise bir üst beyin olan "*neokorteks*"in işidir ki, böylesine ağır kararları ancak o verebilir...

Bazılarımız, yılan, kertenkele gibi sürüngenlerden, böcek gibi haşeratlardan hatta kedi veya köpekten aşın düzeyde korkar ve reaksiyon verir. Bir arkadaşımın hanımının ev gezmesinde, evin kedisini görünce çığlık attıp odadaki sehpayı devirdiğini anımsarım. Bu korku aslında evrim sırasında Limbik sistemimizdeki amigdala'nın yaşamı sürdürmek adına "yerde sessizce yürüyen tüylü hayvana" verdiği refleks korku tepkisinin, günümüze kadar korunmasını ve hastalık kertesindeki görüntünün ortaya çıkmasına neden olması ile ilgilidir.

3. Neocorteks:

Beynimizdeki yüksek fonksiyonların yürütülmesinden, bellek, öğrenme, problem çözme, mantıklı ve bilinçli düşünme ile motor fonksiyonların yerine getirilmesinden, rasyonel ve uzaysal muhakemenin yapılabilmesi, dokunma duyusunun algılanması, analitik zeka, dil, konuşma, duyma ve görmeden sorumlu merkez olarak özetleyebiliriz. Bu da "üçüncü bilinç düzeyimizi" oluşturur ve geri bildirim döngüsündeki sonsuz artışa işaret eder. Bizi insan yapan yüksek korkal işlevleri yerine getiren bölüm ise alnımızın hemen ardındaki "prefontal korteks" denilen bölgedir. Korteks yüzeyinin %30 nu içerir. Hafıza, düşünme, karar verme gibi çok sayıda üst düzey bilişsel işlevi vardır. Limbik sistem, beyin sapı ve korteks altındaki yapılardan gelen bütün bilgileri toplar, bütünleştirir, formülleştirir, uygular, denetler, gerekirse değişiklikler yapar. Sonuçta ortaya çıkacak davranışa karar verir.



Prefontal korteks sayesinde geleceği kurgulayabilen, yarın kavramını anlayabilen tek canlı türü insandır. Geçmişi değerlendirerek zamanda simülasyon yapan özel bir bilinç formudur. Karar verirken bir "*Ceo*"ya ihtiyacımız vardır, o nedenle prefrontal korteks diğer hayvanlarınkinden daha fazla alan kaplar. İnsan beyninin en büyük başarısı gerçekte var olmayan nesne ve olayları hayal edebilme yeteneğidir. Bu yetenek bizim geleceği kurgulayabilmemize olanak sağlar. İnsan beyni bir beklenti makinesidir. Mizah ta onun eseridir. Birisi bir fıkra anlatırken bizler o fıkranın normalde olması gereken sonunu beynimizde canlandırırız, ancak fıkranın sonu hiç tahmin edilmeyen bir sonla bittiğinde verdiğimiz tepki beklentimizin karşılanmaması esasına dayanır, patlattığımız kahkaha da verdiğimiz tepkinin özetidir. Bir insan beynindeki nöron sayısı Samanyolu galaksisindeki yıldız sayısıyla aşağı yukarı aynıdır. Bu nöronların yaptığı sinapsların sayısı 30 milyon yıldaki saniye sayısına eşittir. (6) Bu nöron denen elektrokimyasal bilgi işleme makinelerindeki çeperlerin geçirgenliğinin artması sonucu hücre içi "*sodyum*" ve "*potasyum*" miktarında gerçekleşen değişiklikler gerekli sinyallerin oluşmasına neden olur. Günlük konuşma diliyle bu durumu nöronların "*ateşlenmesi*" şeklinde değerlendiririz. Bu ateşlenme iletimin dendrit-akson bağlamında yayılmasına sebep olur. Yayılma akson çapı büyüdükçe ve onu saran myelin kılıfı arttıkça hızlanır. Nöronlar arası bu iletişim onları ayıran inanılmayacak ölçüde küçük sinaps yarığında gerçekleşir. Bir nöronun ateşlenmesi sonucu "*kimyasal iletici maddeler*" (neurotransmitter) sinaps aralığına düşer bu da bağlantı yaptığı nöronun (postsinaptik nöron) voltajını ve geçirgenliğini değiştirerek uyarıcı işlevini görür. Bu işleyiş bir sinir şebekesi boyunca böylece sürüp gider. Bir çok "*neurotransmitter*" dediğimiz kimyasal iletici maddeler vardır ki, konu başında hepsinden kısaca söz edilmiştir. Bu maddeler post sinaptik nöron üstündeki kilitleri açan birer anahtar işlevi görür. Anahtar uyarsa nöron ateşlenir, uymadığında kapı kapalıdır ve post sinaptik nöron sakin kalır. Ateşleme sürecinden sonra kullanılmamış "*kimyasal iletici maddeler*" presinaptik nörona (ateşlemeyi başlatan nöron) gider ve orada monoamin oksidaz (MAO) enzimi tarafından ya parçalanır ya da yeniden kullanılacak hale getirilir (Shermer, Micheal (2017) *İnanan Beyin*, ss152). Bazı ilaçlar tüm bu kimyasal iletici salınımını veya emilimini etkileyebilir. Örneğin "*amfetaminler*" sinapsta neurotransmitter salınımını hızlandırarak sinir iletişim sürecine ivme kazandırırlar. Argoda "*uçurucu*" olarak anılmasının nedeni budur. Yine "*kokain*" kimyasal ileticilerin geri alımını durdurarak sinapsta kalmasını nöronların ateşlenmesinin sürmesini sağlar. "*Dopamin*" nöronlarla kaslar



arasındaki motor bağlantıyı sağlar ki, yokluğunda kontrol ortadan kalkar ve durdurulamayan titremeler oluşur (*Parkinson Hastalığı*). Tedavi dopamin eksikliğini giderme esasına dayanır (a.e.,155). Dopamin ayrıca mutluluk hormonu olarak adlandırılarak beynin ödül sisteminde büyük görevler alır.

Beyin ve yaşam:

Beynin yaşama bakışı, oluşturduğu bilinç düzeyi ile ilgilidir. Bu da yarattığı nöronal bağlantılar sonucu kişiden kişiye değişiklik gösterir. Ancak genelde farklı canlı türlerin bilinç düzeylerini evrim temel alınarak özetini yapmamız gerektiğinde, gereksinme duydukları değişkenlere göre şöyle sınıflayabiliriz: "*Bitkilerin*" değişkeni gün ışığı veya sıcaklık, beyin yapısının olmadığı göz önüne alınırsa bilinç düzeyleri (0) olarak değerlendirilebilir. Buna göre "*sürüngenlerin*" değişkeni yeryüzü olarak alınırsa, beyin yapısı "*beyin sapı*", bilinç düzeyi (I) olarak, "*memeli türünün*" değişkeni olarak sosyal ilkişkileri göz önüne alabilir, beyin yapısını "*limbik sistem*", bilinç düzeyini ise (II) olarak değerlendirebiliriz. "*İnsan türünü*" ele aldığımızda değişkenin zaman ve özellikle de geleceği kurgulamak olarak düşündüğümüzde beyin yapısı olarak aklımıza "*prefrontal korteks*" gelir, bilinç düzeyi (III) olarak belirlenir (7).

Beyin sapının yaşamsal işevleri denetleyip sürdürmesi yanında, limbik sistem ile prefrontal korteksin insan yaşamının kaderini belirleyen unsurlar içermesi ve birlikte ele aldıkları konular, insanı bazı açmazlara götürebilir. Buna zihin felsefesinde "*mantık ve duygu çatışması*" denir. Bu konuda verilebilecek en iyi örnek "vagon açmazı" olarak bilinen örnektir. (8)

***Vagon Açmazı* (Mantık ve Duygu Çatışması)**



Bir tren vagonu kontrolden çıkmış, raylarda hızla ilerliyor, epeyce aşağıda ise beş işçi ray onarımı ile uğraşmakta. Sizse yakından geçiyorsunuz ve hepsinin öleceğini hemen anlıyor, ama bu arada yanı başınızdaki makasa müdahale ederek vagonu tek bir kişinin öleceği biçimde yönlendirebileceğinizi de fark ediyorsunuz. Ne yaparsınız? Eğer çoğu insan gibiyseniz, müdahalede bir an bile tereddüt etmezsiniz. Bir kişinin ölmesi beş kişinin ölmesinden iyidir diyerek, makasa müdahale edersiniz. Senaryoyu ilerletirsek; aynı vagonun yine aynı raylardan geçtiğini düşünelim ve yine beş kişi tehlikede, ancak bu kez siz, rayların üzerinden uzanan köprüde bir izleyicisiniz ve yakınlarınızda da çok şişman bir adam var. Eğer onu aşağı iterseniz, vücudu treni durdurup o beş işçiyi kurtarmaya yetecek irilikte, peki onu itebilir mi-

siniz? Eğer çoğu insan gibiyseniz, masum bir insanı öldürmek fikri sizin de tüylerinizi diken diken edecektir ve bu eylemi yapmanıza mani olacaktır. Ama az önce, beş işçiyi kurtarmak için şişman adam yerine başka birinin ölümünü tercih etmiştiniz. Nörobilimciler tarafından yapılan yoruma göre iki senaryo arasındaki fark, bir insana dokunmak, yani onunla yakın mesafeden etkileşim kurmakla ilgilidir. Aynı soruyu, köprüdeki adamın, bir düğmeye bastığınızda açılan bir kapak yoluyla aşağı düşmesini yönünde geliştirirsek, o düğmeye dokunacak epeyce kişi çıkar. Adamla yakın temasta bulunma, ona dokunma ve ölümüne neden olma düşüncesi bir nedenle insanları bu eylemi yapmaktan caydırmaktadır. Neden mi? Çünkü bu tür bir kişisel etkileşim, duygusal ağları harekete geçirir, problemi soyut, kişiler üstü matematik problemi olmaktan çıkarıp duygusal yönü ağır basan karara götürür. Korteks'in mantıksal çözüm bulma çabası bu kez yetmeyecek, limbik sistemin duygusal çabası daha üstün gelecektir. Yaşam ve ölüm bir insana bu problemin çözümü kadar yakın veya uzaktır...

Neokorteks mantıksal hesap yapabilen, yarını kurgulayan bölümümüz olduğuna göre, acil durumlarda yaşama bağlılığın şematik olarak bir alt düzey olan limbik sistemimizle sağlandığından ve ani tehlikelerde atalarımızın "*savaş ya da kaç*" şeklinde gelişen yanıtlarından daha önce beynin evrimini gözden geçirirken söz etmiştik. Bu cevabın "*hiptalamus, hipofiz ve böbrek üstü bezi üzerinden sempatik sistemin uyarılaması*" sonucu tüm gücümüzü ve görüş alanımızı artırarak hazır duruma geçişimizi özetlemiştik. Bir de ani tehlikelerin dışında kronik stres altındayken oluşan beynimizin yaşama dair cevaplarına bakacak olursak, temeli belki aynı ama biraz daha farklı sonuçlar elde edebiliriz.

Günümüzde yaşadığımız tehlikeler ise artık evrimsel geçmişimize benzememekte, yırtıcı hayvanlara yem olmak pek de söz konusu olmadığından ani tepkiler vermemizi gerektiren davranışlarda bulunmamaktayız. Maruz kaldığımız yoğun iş ortamları, geçim dertleri, ailesel ve yönetimsel sorunlar insanları müzmin (kronik) strese sokmaktadır. Aslında sistemimiz evrimsel olarak buna uygun değildir. Makul miktarlardaki hormonlar birikerek büyük miktarlara ulaştığında, ya da makul miktardaki hormonlar uzun süreli olarak sistemde kaldığında, son derece zararlı hale gelmektedir. Stresin uzun süreli etkisi aşırı miktarda adrenalin salınımına ve sistemde uzun süre *cortizol* kalmasına yol açarak sempatik sinir sistemini uyarmaktadır. Bunun sonucunda atar damarlardaki büzüşmeler (vasokonstrüksiyon) "*hipertansiyon*"a yol açmakta, ileri dönemlerde de atar damar çeperlerinde kireçlenmelere neden olarak tıkanmalara yol açmaktadır. Kalp krizi ve beyin felçlerinin etyolojik nedenleri arasında yoğun stres altında kalmak ve yaşamak olmasının fizyopatolojisi budur. Yine stres aynı zamanda bağışıklık sistemimizi de etkiler. Kronik strese bağlı antikor yapımında azlama oluşmakta, kişiler hastalıklara daha duyarlı hale gelmekte, bu durum da enfeksiyonla mücadele etme becerisini zayıflatmaktadır. Yoğun stres altındaki insanların soğuk algınlığına kapılma riski normal insanlara oranla

üç kat daha fazladır. Stres uzun süreli olduğunda "*hipocampus*'a" da zarar vermekte, bunun sonucunda anımsama azalarak, öğrenme aksamaktadır. Yüksek seviyelerde stres çekenlerin bilişsel testlerdeki başarısı diğerlerine oranla %50 oranında düşmektedir. Ancak stres çok ağır değilse beyin daha iyi çalışmaktadır ve büyük ihtimalle edindiği bilgileri unutmamaktadır. Bunun evrimsel bir nedeni vardır. Yaşamı tehdit edici olaylar anımsayabileceğimiz en önemli deneyimlerden bazılarıdır. Geçmişte bu olaylar geniş çayırlarda şimşek hızıyla meydana gelmişti ve bu deneyimleri hafızalarına (Hipocampus ve amigdala) en hızlı şekilde kaydedenler, kaydedemeyenlere oranla hayatta kalmaya daha fazla eğilimli olmuşlardı. Aslında yapılan araştırmalar stres yüklü deneyimlere ait hatıraların insan beyninde neredeyse derhal oluşturulmakta olduğunu ve bu hatıraların kriz anında son derece çabuk anımsanabildiğini göstermiştir (9). Bilinçli hafıza sistemi temporal lob sistemi içinde (hipocampus) değerlendirilir. Temporal lobu hasarlı insanlar bilinçli hafızalarını yitirirler ve "*amnezi*" denilen "*unutkanlık hastalığı*" yaşarlar. Böyle bir hasta her gün doktoru ile tekrar tekrar tanıştırılmak durumundadır. Bu tanışmayı el sıkışarak yaptıklarını ve birgün doktorun avucunun içine bir çivi sıkıştırarak el sıkıştığını düşünün. Tokalaştıklarında çivi hastanın parmağına batacak ve canını acıtacaktır. Doktor odadan dışarı çıkıp geri geldiğinde hastaya kendisini daha önce görüp görmediğini sorduğunda, hasta görmediğini söyleyecek ama doktor tokalaşmak için elini uzattığında hasta elini geri çekecektir ve artık tokalaşmak istemeyecektir. El sıkışmanın tehlikeli olduğuna dair bilgiler, temporal lob hasarlı da olsa örtülü hafıza dediğimiz "*amigdala*"ya kazınmıştır (10).

Öncelikle yaşama tutunma ve hayatta kalabilmeyi amaçlayan insan beyninin kodları aslında mutluluğu yakalamak üzerine kurgulanmıştır. İnsanlık için mutluluğun en kestirme yolu ise "*karnını doyurmaktan*" ve "*orgazm olmaktan*" geçer. Beynimizdeki bu biyokimyasal değişiklikler, taştan alet yapıp avlanmaya başlayan "*Homo Habilis*" adını verdiğimiz atalarımızdan bu yana, zihnimizdeki karın doyurma ve üremeye odaklı mutluluk yazılımı bugünde işlevini aynen sürdürmektedir. Günümüzde akıllı insan olarak adlandırılarak "*Homo Sapiens*" mertebesine ulaşan insanlık, bu mutluluğu yakalama çabalarını insana yakışır bir şekilde halletmeye çalışsa da sonuç değişmez. Hala güzel bir ziyafet ve nitelikli bir orgazm vazgeçilmezlerimiz arasındadır. Her iki faaliyet de beyinde mutluluk hormonları dediğimiz "*dopamin*" ve "*serotonin*" salgılanmasına neden olur ki, insanoğlu da yaşamı boyunca bu iki hormonun peşinden koşturur durur. Her iki mutluluk anları da kısa sürelidir. Karnını doyuran insanın midesindeki besini hazmetmesi ancak dört saat kadar sürer ve tekrar acıkmaya başlar. Orgazm dediğin de beş on saniyelik iştir. Bu nedenle yetkin ve olgun insanlık, kendisi için uygun görülmüş bu yazılımlardan daha fazla tat alabilmek için sonuca hemen ulaşmak istemez, uzatır da uzatır. Hatta onun için "*yolculuk bazen ulaşılacak yerden daha güzel olabilir*" diye de bir laf üretmişlerdir. Düşünebiliyor musunuz eğer bir kez yemek yiyip hiç acıkmasak, orgazm olup bir daha hiç sevişmek istemesek, mutluluğun peşinden koşmamıza gerek kalmaz yaşam da

ne kadar sıkıcı olurdu (11).

Ayna Nöronlar:

Şu anda sahip olduğumuz beyin hacmine iki yüz bin yıl önce erişmemize karşın yaygın mağara sanatı, tahta oymacılığı, elbise giyimi ve kısmen teknolojik el yapımı aletler ancak kırk bin yıl önce gerçekleşmiştir. Bu "*ikinci ani patlama*" olarak adlandırılan uygarlığın ilk tohumlarının atılması için, beyin neden yüz elli bin yıl kadar uzunca sayılacak bir süre uykuda kalmıştır? İki yüz bin yıl önce oluşan bugünkü beyin hacmimiz aynı kalmasına rağmen, bu aşama neden birdenbire son kırk bin yılda oluşmuştur? Bunun nedenleri halen araştırılmakta. En çok taklit esaslı görev yapan ve beynimizdeki motor sahanın (tüm hareketlerimiz yapılmasını sağlayan, ön beyin lobları ile yan beyin lobları arasındaki alanlar) önünde yer alan bölgede bulunan "*ayna nöronlar*" dediğimiz sinir hücreleri ve "*dilin gelişimi*" sorumlu tutuluyor bu ani gelişimde. Ayna nöronların keşfi son yılların en önemli bilimsel konularından biridir. İtalyan nörolog Giacorno Rizzolotti 1990 senelerinin başlangıcında makak maymunların ön frontal kortekslerindeki tekil nöronların aktivitelerini kayda geçirirken tesadüfen ayna nöronları bulmuştur. Bu rastlantısal buluş deneycilerden birinin elini uzatıp yer fıstıklarından birini kapmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu eylem maymunun beynindeki aynı nöronların ateşlenmesine yol açmıştır. Başkalarının motor aktivitesini ayna gibi yansıttıkları için bu motor nöronlara "*ayna nöron*" adı verilmiştir (Rizzolotti ve ark. 1990). Duygularımızın ve eylemlerimizin son derece bulaşıcı olduğunu biliyoruz. Birinin ağladığını, güldüğünü veya acı çektiğini görünce aynı duygular bizde de oluşuyor ve adeta onları kendimiz yaşıyormuş gibi paylaşmış oluyoruz. İyi bir aktör, müzisyen veya sporcunun yeteneklerini en iyi şekilde sergilediğini gördüğümüzde, onlarla aynı deneyimi yaşıyormuş gibi hissedebiliyoruz. Örneğin ben kendi hesabıma itiraf edeyim ki; en lüzumsuz bir filmin en basit duygusal anında, eğer iyi oynanmışsa o sahne, hemen gözüm yaşarıyor ve burnum akmaya başlıyor. Ben de etrafa çaktırmadan gözyaşlarımı ve burnumu silmenin yollarını arıyorum. Mutlak sizler de böyle anları yaşamışsınız veya yaşamaya devam ediyorsunuzdur. İşte bu güçlü paylaşma deneyiminin insan beyninde nasıl meydana geldiği ancak kısa bir süre önce insandaki ayna nöronların keşfiyle anlaşıldı (12). Bu büyük patlamanın oluşmasına ilişkin tartışmalar, uygarlığın bu ani ortaya çıkışındaki gizemi sorgularken üç olasılıktan söz edilir: İlk olarak bunların hepsinin aynı zamanda gerçekleştiğinin kanıtları güçlü değildir. Müzik, barınak, saplı aletler, dikişli elbiseler, resim, konuşma ve benzerlerinin keşfi yüz bin ila beş bin yıla arasına yayılmış ve adı geçen büyük sıçrama arkeolojik kazının örnekleme eseri olabilir. İkincisi, herhangi bir yenilik diğerleri için katalizör işlevi görmüş olabilir. Üçüncüsü gerçekten bir genetik değişiklik oluşmuş ve yenilik bulma becerisindeki bir artış değil, ama "*ayna nöron*" sisteminde ve böylece öğrenebilirlikte bir artışa yol açmış olabilir. Taklit etme ve öğrenme becerisindeki bu artış insan evrimindeki ve yaşamındaki bu

ileri sıçramaya yol açmış gibi gözükmektedir. (Brockman, john (Editör) (2013), *Zihin*, ss 125)

Yaşama dair beyin fırtınası yapacaksak, tabii ki dilin gelişiminden de söz etmemiz gerekir. Uygarlığın temelinin atılmasında dilin, yani konuşup iletişim ve iş birliği kurmanın dolayısı ile de gelişim açısından büyük işlevi olsa gerek. Bunun için önce anatomik olarak anlam yükleyebileceğimiz sesleri çıkaracak bir gırtlak yapısına sahip olmak, daha sonra da beyinde konuşma ve konuşulanların anlamını kavrama merkezlerinin gelişiminin tamamlanması gerekir. Tabii tüm bunları da yine taklit sayesinde yapabildik, yani ayna nöronlar yardımı ile. İlk anlamlı sesleri üreme amaçlı çıkardığımızı da kabul etmeliyiz. Düşüncelerinin derinliği neyse, dilinin genişliği de o kadardır anlamına gelecek en güzel lafı Wittgenstein söylemiştir: "*Dilimin sınırları dünyamın sınırları kadardır*". Dilimizin gelişmesi de, dünyamızın sınırlarının genişlemesi de yaşamın özüdür. Bu da deneyimlerimiz sonucunda neokorteksimizde oluşan "*konektomlarımızın*" fazlalığı, sıklığı ve sağlamlığına bağlıdır dersek konuyu özetlemiş oluruz.

Beyin ve ölüm:

Bilindiği kadarı ile neo korteksimiz sayesinde yeryüzünde sadece insan evladı hiç görmediği, dokunmadığı veya koklamadığı varlıklar hakkında konuşabiliyor, hikayeler üretiyor ve yorumlarda bulunuyor. Yine sadece insanoğlu hiç bilmediği, görmediği ve tanımadığı bir varlığı belleğinde yaratıp onu korku unsuru yapabiliyor. Analitik felsefenin kurucusu büyük filozof Gottlob Frege'nin felsefe tarihine yaptığı en önemli katkılardan biri de "*varlık yargılarına*" getirdiği özgün yorumlardır. "*Ejderha yoktur*" dediğinizde dil açısından yanlışa düşmüş sayılır, olmayan bir nesneyi adlandırmış olursunuz. Bu da bizi "*var olmayan varlıklar olabilir mi?*" çelişkisine götürür. Yunan mitolojisinde tanrıların babası olarak bilinen "*Zeus*" için "*Zeus Tanrısı yoktur*" dersek Zeus tanrısını reddetmek için onu adlandırmamız gerektiği gibi bir saçmalığa düşeriz. Bu nedenle Frege "*var olmak*" fiilini nesnelere değil "*kavramlara*" uygulanabileceğini kabul eder (13). Bu girizgah, elbet neokorteksin ölüme bakışını da içermektedir ve insan insan olduğundan beri, yüz milyar nöronunun oluşturduğu bağlantıların bir kısmı da elbet hayali yaratıcılığa dayalı olacaktır. Kolay mı öleceğini bile bile yaşamak... Bu durum doğal olarak ölümü kabullenmemeyi ya da öldükten sonra da yaşamayı beraberinde getirmektedir. Beynin ölüme bakışını fizyolojik gerçeklerin dışında "*inanç değerleri*" çerçevesinde incelemek gerekir. "*Bunun sorumlusu da korteksimizdeki nöronal bağlantılar, yani sinapslardır*". Günün birinde dinsel yaklaşımlar azalsa bile, insanlar "*Teoloji*" olmadan yaşayamayacaklardır. İnsan beyni bağlılık üretir. Bu tıpkı bebeğin anneye bağımlılığı gibi, insanların gerek üretilen hormonlarla gerekse oluşturdukları nöronal ağlarla "*Tanrı bağımlılığı*" yarattıkları bir gerçektir. Sonuçta serotonin salgısının arttığı ve insanı rahatlatan, mutluluk duygusu veren bir bağımlılığın oluştuğuna dair çalışmalar var. İnanç sonunda bir mutluluk hormonu üretimine neden olabiliyor yani. Peki dünyada hatırı

sayılır miktardaki Ateistler hiç mutlu olamıyorlar mı o zaman? Oluyorlar, çünkü onlarda inandıkları inançsızlıkları ile aynı hormonu üretebiliyorlar. Onlarda inandıkları gerçeklerin bir dizi işlem sonrası mutluluk hormonuna dönüştürmesini biliyorlar. Yani insan bağlılık oluşturmaya bayılıyor, içinde inançsızlığı bile barındıran dahil, her türlü inanç ona mutluluk hormonu olarak geri dönüyor. Yani hem inançlılar hem de inançsızlar, gerek dinsel gerekse din dışı savların doğruluğunu aynı beyin alanında değerlendirmektedirler. Bir başka deyişle beyinde bir "*inanç modülü*" ya da "*inançsızlık modülü*" diye ayrı merkezler bulunmamaktadır (Shermer, Michael (2017) İnanan Beyin, ss 177).

> Bir diğer inanç ve bağlılık yaratma hormonu da hipofiz arka lobundan salgılanan ve anneyi çocuğa koşulsuz olarak bağlayan "*oksitosin*" adlı hormondur. Teolojik olarak Tanrıya veya dine bağlanmaya yarayan oksitosin de "*bağlılık hormonu*" olarak insanların mutlu olmasının diğer bir yolunu oluşturur. Ancak beynimizdeki kimyasal maddeler içinde inancın sinirsel bağıntılarıyla en doğrudan ilintinin "*dopamin*" adlı hormonumuzda görüldüğü söylenebilir. Dopamin çağrışımla öğrenmede, beynin ödül sisteminde kritik rol oynar. **Skinner** pekişen her davranışın edimsel koşullandırmadaki etkisini göstermiş, pekiştirmenin tanım gereği organizmayı ödüllendiren bir sistem olduğunu saptamıştı (a.e., 152). Dopamin salınımı bir bilgi biçimi, organizmaya aynısını yapmasını bidiren bir mesajdır. Pekiştirme gerçekleştikçe beyin biraz daha fazla dopamin.almaktadır. Dopamin ödül ve hazla bağlantılı olduğu bilinen ve beynin ortasında yer fıstığı büyüklüğünde bir nöron demeti olan "*nucleus accumbens*" adlı yapıyla ilişkilidir. Dopaminin körüklediği anlaşılan bu yapı, kokain ve orgazm kaynaklı "*uçuş*" duygusunda rol oynadığı saptanan bir haz merkezidir. (a.e.,153) Ne yazık ki dopamin sisteminin sakıncalı yanı ise bağımlılık oluşturmasıdır. Kumar, pornografi ve kokain gibi uyuşturucular beynin tepkisel olarak dopaminle dolmasına yol açar. Aynı şey bağımlılık yaratan fikirler içinde geçerlidir. Toplu intiharlar veya intihar bombacılarının beyinlerinde yaratılan bağımlılık hep bu dopamin üzerinden değerlendirilebilir. (a.e.,154) Üzerinde durulması gereken ana nokta, dopaminin davranışları, inançları ve kalıpsal yaklaşımları pekiştirmesi ile başta gelen inanç ilaçlarından biri olduğudur. Boş inancın, büyüsel düşünmenin ve normal ötesi şeylere inanmanın sinir kimyası incelenmiş, dopamin düzeyleri yüksek kişilerin, tesadüfleri anlamlı bulmaya, var olmayan anlamlar ve kalıplar görmeye daha yatkın oldukları belirlenmiştir. (a.e.,155) Beynimiz bize sunulan olguları, söylenen kalıpları doğru olarak kabul etmeye daha yatkındır. Kuşkucu beyinler yaptıkları sorgulama sonucunda bize sunulanların ancak yanlışlığını saptadıklarında ve emin olduklarında ona inanmaktan ve kabullenmekten vaz geçmektedir. İnanç çabuk ve doğal biçimde edinilirken, kuşkuculuk yavaş ve doğal olmayan bir süreç izlemektedir (a.e., 176).

Anılarımız ve kişiliğimiz beynimizde ateşleme işlemini yapan nöronların ve ara-

larındaki sinaps bağlantılarının oluşturduğu kalıplarda depolanır; dolayısı ile bu nöronların yok olması ve sinaps bağlantılarının çözülmesi, anılarımızın kaybolmasını ve kişiliğimizin çözülmesini beraberinde getirir. Ortaya çıkan durum inme, bunama, ya da Alzheimer hastalığının yarattığı yıkımlara benzer. Beyin olmayınca zihin olmaz; beden olmayınca ruh olmaz (a.e., 183). Ruh kavramı insanlık kadar eski, her daim düşünceyi ve felsefeyi meşgul eden bir konu olmuştur. Kadim İbranice'de soluk anlamındaki "*nefes*", Yunanca zihin anlamındaki "*psyke*", Latince soluk anlamında "*anima*" hep ruh kavramını anımsatmak için kullanılmıştır. Duncan Mac Dougall adındaki İngiliz bir hekim 1907 yılında can çekişen altı hastayı ölümden önce ve ölümden sonra tartarak, ruh kavramına ışık tutmaya çalışmıştır. Yaptığı çalışmaları "*American Medicine*" dergisinde yayınlamış aralarında "*21 gramlık*" bir fark bulduğunu belirtmiştir. Ölçümlerin kaba ve bulduğu ağırlıkların değişken olmasına karşın, "*yirmibir gram*" ruhun ağırlığı olarak bir şehir efsanesi konumuna yükselerek, makalelere, kitaplara ve hatta bu adın verildiği bir konulu filme kaynaklık etmiştir (a.e., 184). Tüm bunlar hep ölüm ve ölüm sonrası yaşamın sürme olasılığına ilişkin yürütülen çabalara ait örnekleri oluşturur. Ölüm eşiğine gelerek ölümü deneyimlediklerini söyleyenlerin çoğu, genellikle havada süzülüp, sonunda parlak bir ışık demeti şeklindeki tünelin içinden geçtiklerini ve tekrar bilince kavuştuklarında çoğu kez aşırı mutluluğa, bir huzur ve dinginlik duygusuna kapıldıklarını söylemektedirler. Savaş teknolojilerinin gelişmesi sonrası, ABD'de jet uçaklarının devreye girmesiyle çekim kuvvetinin yol açtığı bilinç kayıplarıyla başa çıkabilmek için, bir dizi deney yapılmış, deneye tabi olan pilotların benzer deneyimler yaşadıkları gözlenmiştir. Yüksek çekim kuvveti altında, kafa içinden boşalan kan gövdenin orta kısımlarında toplanmakta, böylece pilotların girdiği göz kararması evresini bir baygınlık hali izlemektedir. Bütün bunlar on beş ila otuz saniye kadar sürmektedir. Santrifüj sistemini devreye sokup kütle çekimine bağlı bilinç kaybı kademeli olarak sağlandığında, denekler önce tünel hayali görürler, ardından gözleri kararır ve baygınlık geçirirler. Bu duruma büyük olasılıkla oksijen kaybının önce retinada, ardından görsel kortekste ortaya çıkması yol açar. Dinginlik ve huzur duygusu ise endorfin, serotonin ve dopamin salgısının artışından meydana gelir. Ölüm eşiği deneyimi, beyin uzun süre oksijenden yoksun kaldığında beyin hasarından hemen önce bu deneyime damgasını vuran bir dizi fizyolojik olayın meydana geldiğini kanıtlar (a.e.,199).

Başka bir dinsel deneyim şakak bölgesindeki temporal lobun elektriksel uyarımlarında da yaşanır. Bu bölge limbik sistemin önemli bileşenlerinden olduğundan çeşitli duygusal, görsel ve işitsel halüsinasyonlara yol açabilir. Temporal lob epilepsilerinin bir diğer adının "*peygamber hastalığı*" olmasının nedeni de budur. Nöbet sırasında otomatize hareketler, görsel ve işitsel halüsinasyonların yanında koku halüsinasyonları, nesnelerin boyutlarını değişmiş gibi görmek, daha önce görmüş olmak (*deja vu*) veya hiç tanımamak (*jamais vu*) gibi illüzyonları da yaşayabilir. Hastalar bazen kendi bedenlerinin dışına çıktıklarını veya kendilerine tepeden bakıyormuş gibi hissettiklerini bildirebilirler.

Tüm bunlar beynimizin yanıltıcı bir yönü de olduğunu anımsamamızı gerektirir. Beynimiz aracılığı ile yaratılan din olgusu insanlık var olduğundan bu yana yaşamı dizayn etme çabası içinde olmuştur. Bu durumu sosyolojik, ekonomik ve politik olarak en iyi gözleyenlerden biri olan Karl Marx (1818-1883) *"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" adlı metinde; "Din, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişidir; kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Halkın afyonudur"* şeklinde özetler. Marx, dinin seçkinlerin kitleleri kontrol altında tutmak için kullandığı bir araç olduğunu düşünmüştür. Bu bakış açısında gerçeklik payı olmakla birlikte konuyu biraz basitleştiren bir yaklaşım vardır. Çünkü seçkinlerde yoksul halkın inandığı biçimlere benzer şekilde inanmaktadırlar (14). Farklı olarak, onlar da dinin gerektirdiği ritüelleri yerine getirerek ve yoksul halka zaman zaman yardım ederek dinin beslediği beyin alanlarına dolayısı ile mutluluk hormonlarına ulaşmaktadırlar. *"Din halkın afyonudur"* aforizmasına bir başka yaklaşımda; afyonun öncelikle bir *"uyuşturucu"*, yani *"narkoz etkisi"* olmadığı, *"ağrı kesici"* işleviyle göz önünde bulundurulması, böylece acıları azaltıcı ve insanlığa yararlı bir etkisi olduğu şeklindedir.

Son söz: İnsanlık, neokorteksteki nöronal ağları aracılığı ile bin bir güçlükle oluşturduğu uygarlığı artık yerimizi almaya başlayan *"yapay zeka"* kavramına kadar taşımış, ancak bir alt bölümde, limbik sistemde yer alan duygusal yönünü hiçbir zaman kaybetmemiştir. Yaşama ve ölüme bakışın hepsi beynimizin içinde, kimi zaman aynı, kimi zaman ayrı yerlerde değerlendirilmektedir. Bu durumu en iyi güncel olaylardan biri olan, Satürn adlı gezegenden bilgi toplasın diye 1997 yılında uzaya fırlattığımız *"Cassini"* adlı uydunun, sekiz milyar km yol giderek, 450 binden fazla fotoğraf çekerek görevini tamamladıktan sonra, yakıtı bittiği için görevine son verilmesi olayı anlatır. Cassini Satürn'ün uydusu Titan'da yaşam olabileceği düşünülerek, onlara zarar vermemesi adına, atmosferinde yanarak yok edilmiştir. Onun içindir ki bütün bu hesaplamaları neokorteksinin yardımı ile eksiksiz yapabilen insan beyni; kendi yarattığı, yirmi yıldır takip ettiği uydusunun yok olmasına sıra geldiğinde, tüm duygusallığı ile göz yaşlarını tutamamaktadır...





Satürn ve onu keşfetmek için gönderilen uydu Cassini'nin görevini tamamladıktan sonra atmosferde yanarak yok edimesi sonrası göz yaşlarını tutamayanlar.

Bugün beynin nörobilimsel incelemesi halen sürmekte olup henüz tamamlanmış

değildir. 100 milyar nöronun birbirleri ile yaptıkları nöronal bağlantıların (sinapsların) görüntülenmesi ve haritalandırılması çalışmaları henüz bitmedi, kısa sürede de biteceğe benzemiyor. Beyni tüm yönleriyle tamamen kavrayabileceğimizin de garantisi yoktur. Bu konuda edilmiş en güzel söz şöyledir: "*Eğer beynimiz anlaşılabilecek kadar basit olsaydı, bu kadar zeki olamazdık...*"

Kaynakça

CARTER, Rita (2013) *Beyin Kitabı*, ss 7, çev. Güneş Kayacı, İstanbul, Alfa Basım

ANDREASEN, Nancy (2015) *Yaratıcı Beyin*, ss 72, çev. Kıvanç Güney, Ankara, Akıl Çelen Kitaplar.

GEORGE, Johnson (1992) *İn the Places of Memory: How We Build the Worlds İnside Our Heads*, New York, Vintage Books.

RAMACHANDRAN, V.S. (2016) *Öykücü Beyin*, ss 166, çev. Ayşe Cankız Çevik, İstanbul, Alfa Bilim.

CHOWN, Marcus (2015) Dünyanın Tüm Dertleri, ss 65, çev. Zeynep Ank Tozar, İstanbul, Domingo Yayınevi.

SHERMER, Micheal (2017) *İnanan Beyin*, ss 147, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Alfa Bilim.

KAKU, Michio (2016) *Zihnin Geleceği*, ss 58,çev. Emre Kumral, Ankara, Odtü:

EAGLEMAN, David (2017) *Beyin Senin Hikayen*, ss 126, çev. Zeynep Ank Tozar, 8. Baskı, İstanbul, Domingo Yayınevi.

MEDİNA, John (2012) *Beyin Kuralları*, ss 238, çev. F. Gökhan Tuna, İstanbul, Alfa Bilim.

BROCKMAN, John (Editor) (2013) *Zihin*, ss 56, çev. Zeynel Gül, Beyza Bilal, İstanbul, Alfa Bilim.

PÜTÜN, Reyhan (03.08.2017) *Sakarya Gazetesi*.

PÜTÜN, Reyhan (11.08.2017) *Sakarya Gazetesi*.

PÜTÜN, Reyhan (2015) *Felsefece*, ss 175, Eskişehir, Eser Ofset.

TİGER Lionel, Mc GUIRE Michael (2014) *Tanrı Beyni*, ss 25, çev. Ayşe Seda Toskay, İstanbul, Alfa Bilim.

2. TIPTA YAŞAM VE ÖLÜM

MUSTAFA BOZBUĞA[1]

Yaşam ve ölüm, hayatın farklı ifade alanları içinde, örn. felsefede, dinde, sanatta, tıpta, antropolojide, fizikte, kimyada, psikolojide, sosyolojide,... farklı açıklamalar ve içerikler barındıran bir kavram çiftidir. Bu disiplinlerin bu alandaki bakış, yaklaşım ve açıklamaları yer yer birbirleriyle bir ölçüde örtüşebilir, iç içe geçebilir, birbirlerini tamamlayabilir ya da karşıt savları kapsayabilir; bu yönüyle, farklı disiplinler arasında köprüler kurmak son derece gerekli, yararlı, verimli olabilir. Bu yazıda, konu tıbbi yönüyle ele alınacak ve konunun diğer disiplinlerle birlikte ele alınabilmesi için temel kavramlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

İnsan, en temel unsurlarıyla "*biyopsikososyal-kültürel ve tarihi*" bir varlıktır (12); biyolojik olarak varlığını sürdürebilmek (= *existence*) güdüsünün yanında sürekli bir şekilde olmaya (= *being*) çabalayan insan, sahip olduğu sayısız varlık alanı, imkanları ve nitelikleri ile sürekli bir şekilde fiziki ve kültürel çevresi ile etkileşen (*/hem yaşamda kalmaya hem de gelişmeye yönelik olarak mücadele eden*), (varlığını sürdürebilmek - yaşam güdüsü yönünden belki de tüm canlılar ile ortak yapıda olan ama belki nitelik ve nicelik bakımından diğer canlılardan ayrışan) en temelde hayatta kalabilmeye güdülü; ama, bununla birlikte (/bunu gerçekleştirdikten sonra) kendini gerçekleştirebilmeye yönelmişlikle, bilmek – anlamak - açıklamak isteyen, bir taraftan da değerler ve anlamlar oluşturan, anlamlar yükleyen, üreten-tüketen, değiştiren-etkin, varlığını ifade etmek/ortaya koymak/göstermek isteyen, ... tüm bu eylemler ile bilimi - sanatı - felsefeyi üreten ve eserler bırakan, ... (ve böylece bireyselliği yanında toplumsal bir kültürel yapı ve tarihselliğini inşa eden), ... bir canlı organizma (:biyo)-psiko (:ruhsal)-sosyal-kültürel-tarihi bütünlük olarak kendisini ifade eden bir varlıktır (8, 9, 10, 11, 12, 15). Canlılığın doğası içinde sayısız çeşitlenme ve her bir özelliğin farklı tezahürleri ile, değişik coğrafyalarda - fiziki ortamlarda, farklı kültürlerde ve sosyopolitik koşullarda insan bireyleri, var olmaya ve kendilerini ifade etmeye güdülü bir yaşamı ortaya koyarlar.

Biyolojik bakımdan insan vücudu ele alındığında anatomofizyolojik olarak, her biri çok karmaşık ama organize bir yapıya sahip 75 -100 trilyon hücrenin, son derece karmaşık ama yine son derece sistematik belli bir biçimde organizasyonu ile ortaya çıkan, hiyerarşik – organize – yoğun işlevsel sayısız düzenleyici mekanizma ve bağlantının aralıksız işlediği dinamik bir yapı, bir bütünlük söz konusudur. Birey

---

[1] Beyin ve Sinir Cerrahisi Profesörü, Anatomi Doktoru, PhD ve Felsefe Doktora Öğrencisi

bütünlüğü içinde yer alan hücrelerdeki genetik bilgi/kod, yaşamın bilinen tüm formları için, hücre çekirdeği (*nucleusu*) içinde DNA (**D**eoksiribo **N**ükleik **A**sit)'da taşınır ve bu bilgi/genetik kodlar, mRNA [messenger/haberci **R**ibo**N**ükleik **A**sit)'da kopyalanıp hücre sitoplazmasında yer alan ribozomlara aktarılarak protein yapısındaki enzimler üretilir ve böylece o kişiye özel hücreler üretilir ve gereken işlevler sağlanır (1, 7, 14).

İnsan vücudundaki hücreler bir kök hücre (*stem cell*)'den orijin alarak farklılaşırlar (= *differentiation*) ve her biri ayrı ve belirli bir işlev görür; buna karşın, aralarında çok hassas ve katı bir *koordinasyon* (= eşgüdüm) vardır ve hiyerarşik, çok-aşamalı, çok-yönlü, çok-katmanlı düzenlenme içinde [*örn. hormonlar, neurotransmitter (= nöroaktarıcı)'lar, nöromodülatörler, büyüme faktörleri, hücre metabolitleri gibi,...*] hücre dışından kimyasal uyaranlar, kimyasal aktancı olarak çalışırlar ve hücreden hücreye bağlantı sağlarlar; organizmada hücreler arasında sürekli ve dinamik bir biçimde çok sıkı bir iletişim – etkileşim vardır. Bunun yanında, ileti aktaran tüm moleküller, spesifik/özgül alıcılara bağlanmak suretiyle hücre içine iletiyi göndererek hücre fonksiyonunu etkilerler; bunun dışında da pek çok yapılanma ve mekanizma işlemektedir. Genel bir bakışla, vücutta yer alan her bir hücre (kendi içinde de çok karmaşık bir organizasyon yapısı ile birlikte) diğer hücreler ile belirli bir düzenlenme ve denetlenme içinde bağlantı kurar ve tüm hücreler organizma içinde işlevsel bir bütün olarak çalışırlar (1, 7, 14).

Hücre, yaşayan organizmaların en küçük ve temel birimi olup kendi başına son derece karmaşık bir yapı gösterir ve hücre içinde de belirli işlevler yüklenmiş olan çeşitli yapı ve organeller/organcıklar bulunur. Her bir hücrenin görevi, hücre içi (= *intraselüler*) yapılar, hücreler, hücrelerin bir araya gelerek oluşturduğu dokular, dokuların oluşturduğu organlar ve çeşitli organ ve yapıların meydana getirdiği sistemler düzeyinde çalışan pek çok düzenleyici sistem tarafından koordine edilir (1, 7, 14). Vücuttaki birçok hücre özel işlevleri açısından farklılık gösterse de, tüm hücrelerde belli temel özellikler mevcuttur: 1. hücrenin normal fonksiyonlarını sürdürebilmesi için gereksindiği enerji, makrobesinler olan yağ, karbonhidrat ve proteinlerin yıkım ürünlerinin oksijenle birleşmesi sonucu açığa çıkan enerjiden sürekli bir şekilde sağlanır, 2. hücrelerin çoğu çoğalma yetisine sahiptir, bir taraftan hücreler kaybedilirken [*apoptosis (programlı hücre ölümü), nekroz (herhangi bir nedenle hücrenin ölümü),...*] bir taraftan da yenilenirler [*rejenerasyon (hücre yenilenmesi)*] ve bu işleyiş de programlanmış ve belirli yasalarca düzenlenmiş, güvence altına alınmıştır; bulunduğu sistem ve organ içinde fonksiyonuna göre her hücrenin belirli bir yaşam döngüsü vardır,3. hücreler, bileşimi yaşamsal önem taşıyan ve çok hassas bir biçimde düzenlenen ve kontrol edilen hücre dışı (= *ekstraselüler*) sıvı içinde bulunurlar; ekstraselüler sıvının miktarı, oranı, bileşimi *endogene* (içsel) ve *exogene* (dışsal)pek çok faktör ile etkileşir ve yaşam için en uygun durumu – dengeyi sağlamaya çalışır, 4. hücreler belirli işlevler için özelleşmiş olmakla birlikte bir kök hücre (= *stem cell*)'den gelişirler; bu farklılaşmadaki aksaklıklar çeşitli sorunlara,

bozukluklara ve hastalıklara yol açabilir, 5. organizma (tüm vücut, birey) sistematik ve hiyerarşik olarak pek çok yapıdan düzenlenmiştir; ancak, bu yapılar arasında her düzeyde ve farklı basamaklar arasında ve çok farklı şekillerde ağ/matriks yapısında bir organizasyon, karşılıklı etkileşim, düzenleme, denetleme vardır ve her hücre bu sistemin içinde yer alır ve bu sistem için çalışır.

Sağlık, yaşam için gerekli bir ön koşuldur; ancak sağlık tanımı, olgusal gerçekliğin ötesinde hep bir ideal kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sağlık, "Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ = *WHO, World Health Organization*)'nün 1948'deki kuruluş yasasındaki tanımla, "*Sağlık, hastalık ya da sakatlık olmaması değil, fiziksel, zihinsel ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir (İngilizcedeki orijinal ifadesiyle: Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity)*" şeklinde ideal bir düzeyi işaret etmektedir. Her canlı birey, biyolojik olarak içkin bir şekilde sağlıklı olmaya, yaşama yöneliktir; bunun için normalde son derece donanımlıdır ve var olduğu andan itibaren yok olmaya – ölüme, direnç gösterir, bununla mücadele eder. Esasen bu direnç ve mücadele de, bireyi daha sağlıklı kılan, geliştiren ve bir yönüyle de yaşamı ortaya çıkaran bir çabadır. Her insan bireyinde organizma, kendisi için en iyi, en uygun/optimal bir dengeli durumda kalmak ("*homeostasis*" = *vücutta iç yapının sürekli olarak belirli optimal bir durumda olmasının sağlanması*) eğilimi taşır. Birbirleriyle sürekli bağlantılı biyolojik, zihinsel - psikolojik ve sosyolojik düzlemlerde *homeostasis* işler. Bu dengeyi sürdürebilmek için hem doğuştan var olan çok güçlü hem de sonradan kazanılan, çok aşamalı, çok-yönlü, hiyerarşik ve sürekli izlenen – denetlenen, gereksinimlere göre uyum sağlayan – yenilenen dinamik, başlıca kimyasal – termal – nöral faktörlerden oluşan bir düzenekler/mekanizmalar bütünü/dizgesi mevcuttur. Böylece, canlı organizmanın/insan bireyinin sağlıklı olması, vücuttaki sistemlerin yapısal ve işlevsel olarak yeterli, sağlam olması ve *homeostasis*in dinamik bir şekilde ve sürekli olarak işlemesiyle, vücutta bir iç dengenin sağlanması ve her türlü içsel ve dışarıdan gelen – çevresel uyarılara, değişikliklere uygun ayarlama ve uyum gösterebilmesiyle olanaklıdır.

Biyolojik bakımdan vücuttaki tüm organ, doku ve hücrelerin temel işlevlerinden biri, *homeostasis*in sürdürülebilmesi için, hücre dışı (= *ekstraselüler*) sıvı bileşimini sabit bir durumda tutmaktır. Vücutta daima hücrelerden organlara her düzeyde yapının *homeostasis*te katkısı vardır. İnsan bedeninde *homeostasis* için gerekli sayısız kontrol mekanizması ve bağlantı bulunur; örneğin tüm hücrelerde bulunan genetik kontrol sistemi hücre içi sistemler kadar hücre dışı işlevleri de kontrol eder. Bunun yanında binlerce kontrol sistemi de organlar arasındaki etkileşimi düzenlemek üzere organlar içinde ya da tüm vücutta çalışırlar. Bu mekanizma ve bağlantı ve etkileşimler ile, *-sinir sistemi - duyu sistemleri, endokrin sistem, immün sistem (bağışıklık sistemi), kalp ve damar/dolaşım sistemi, solunum sistemi, kaslar - lokomotor/hareketi sağlayan sistem, sindirim sistemi, metabolizma ve ısı düzenlemesi, boşaltım sistemi, üreme sistemi,... vd. çalışmasıyla-* başlıca:

Hücrelerin yapım (*regeneration*) – yıkım (*apoptosis*) – işlevsel organizasyon düzenlemesi,
Tüm hücreler ve yapı arasında haberleşme ağı ve düzenleyici mekanizmalar ve kontrol,

- Hücre dışı (= *ekstraselüler*) sıvı taşıma ve düzenleme sistemi – Kan dolaşımı/Kalp ve damar sistemi,
- Hücre dışı (= *ekstraselüler*) sıvıdaki besinlerin – bileşenlerin kaynakları,
  - Solunum sistemi,
  - Sindirim sistemi,
  - Karaciğer fonksiyonları,
  - İskelet ve kas sistemi,
- Metabolik ve son ürünlerin uzaklaştırılması,
  - Solunum sistemi,
  - Böbrek fonksiyonları,
  - Karaciğer fonksiyonları,
  - Sindirim sistemi,
- Vücut işlevlerinin düzenlenmesi,
  - Sinir sistemi ve endokrin sistem (beyin belki de en önemli endokrin organdır aynı zamanda – korteks, hipotalamohipofizer sistem,...),
  - Endokrin bezler [beyin/sinir sistemi dışındakiler, (= glandlar, örn. tiroid bezi/glandı),...]
- Bedenin korunması, hareketin sağlanması,
  - İmmün sistem (= Bağışıklık sistemi), vücutta hiyerarşik olarak tüm işlev katlarında etkilidir ve tüm sistemler ile karşılıklı etkileşim içinde ...çalışır,
  - Vücut örtüsü/derisi ve ekleri,... (aynı zamanda denebilir ki deri, sağlığın belki de en doğrudan göstergesidir,...),
  - Kas ve iskelet sistemi,
- Üreme fonksiyonları, ... ile insan vücudunda biyolojik olarak işlevler gerçekleştirilir.

Bu sistemdeki yapıların anatomik – yapısal/strüktürel sağlamlığı, yeterliliği ve yetkinliği ile birlikte fizyolojik olarak *homeostasis*in iyi çalışmasıyla/işlevselliğiyle, bireyin biyopsikososyal sağlık durumu belirlenir.

*Homeostasis*in sağlanması için çalışan kontrol mekanizmalarının pek çoğu *negatif geri bildirim* (= *negative feed-back*) [ya da *antagonizma* (= *karşıt mekanizmaların diyalektik ilişkisi*) olarak da adlandırılabilir] ile çalışır; bu mekanizma, yanıtı başlatan değişikliğe zıt yönde bir etkiye yol açan (normal aralığın dışına taşan değeri düzelten) bir düzenleme sistemidir (*bu mekanizma aslında son derece işlevseldir ve sadece beden ile sınırlı olmayıp günlük yaşamda da çok yaygındır; ancak, kaba bir mekanizma olup rafine bir durumu sağlamak için belki tek başına yeterli*

değildir ve beraberinde daha incelikli mekanizmaları da gerektirir); bu işleyiş, organizmada son derece yoğun ve yaygın kullanılır ve en basit bir işlevde bile farklı/karşıt/antagonist yönlerde etki yapan mekanizmalar vardır. Örnek olarak, hücre dışı (= *ekstraselüler*) sıvıda karbondioksit basıncının artışı akciğerlerden solunumun artışına yol açar ve bu da karbondioksit düzeyinin normale inmesini sağlar ya da bir başka örnek, kan glikozunun/şekerinin regülasyonu son derece yaşamsal/*vital* bir işlevdir ve organizmada hem kan glikozunu düşüren hem de kan glikozunu yükselten çeşitli kademede mekanizmalar ile optimal kan glikoz düzeyi sağlanır ve (glikoz metabolizması normal olan bir bireyde) sürekli olarak kan glikoz düzeyi (= *glisemi*) normal aralıkta seyreder (*örn. besin alındığında ve kan glikozu yükseldiğinde insülin uyarılır ve sekrete edilen/salgılanan insülin kan glikozunu düşürür ama bununla birlikte glukagon vb. kimyasallar da kan glikozunu yükseltmek üzere harekete geçerler, ...; böylece, çok aşırı miktarda glikoz alsanız da glisemi 180 mg/dl.nin üstüne çıkmaz ya da ciddi bir glikoz yoksunluğu olduğunda da çeşitli mekanizmalar ile glisemi normal aralığın altına düşmez,...*). Bir başka örnek, vücudun herhangi bir hareketi gerçekleştirmesi sırasında, o harekete özgül *agonist* (istenen yönde hareketi sağlayan) ve antagonist (karşıt hareketi sağlayan) kaslar vardır ve her iki grup kasın da çalışmasıyla incelikli bir hareket yapılabilir. Yani, vücutta hep bir karşıtların optimal dengesi işlemektedir. Negatif geri bildirim (= *negative feed-back*) ya da *antagonizma*nın işlediği çok temel fonksiyonlara farklı örnekler olarak kandaki elektrolit ve sıvı bileşiminin ayarlanması, vücut sıvılarının PH'sının düzenlenmesi, vücut ısısının normal aralıkta tutulması,...vb. verilebilir. Aynı işleyişe daha komplike bir örnek olarak aynı mekanizma, vücutta tümör (habis/*malign* ya da selim/*benign* olabilir) oluşumunda da geçerlidir; vücutta bir tarafta tümör yapan genler (= *onkogeneler*) diğer tarafta da tümörü baskılayan/durduran genler (= *tumor-supressor gene*ler) vardır ve normalde insan organizmasında her gün binlerce tümör hücresi oluşmaktadır; ancak, bunlar sağlıklı-dengeli ve kontrollü bir organizmada hastalık haline geçemezler, tümör oluşmaz. Antagonist mekanizmalar ve sistem, organizmada çok yaygın bir biçimde çalışır; organizmanın işleyişinde yaygın olarak gördüğümüz derecelenme ve katmanlaşma/çok-katmanlı olma durumu da bu mekanizmanın kapsamındadır ve en basit bir işlevden aşama aşama çok karmaşık – birleşik işlevlere kadar uzanır; örn. psişik – zihinsel yapı içinde de, duygulanım, karar verme ve eyleme geçme sürecinde, bireyin varlık özellikleri, geçmiş deneyimleri, o anki bağlamı ve gelecek planlarına kadar pek çok kategoride sayısız duygu ve düşüncenin, faktörün farklı yönlerde ve derecelerdeki etkileri rol oynamaktadır. Diyelim ki, kişi, bir *şey*'i hem sevebilir hem de nefret edebilir, bir *şey*'i hem isteyebilir hem de istemeyebilir, bir eylemi gerçekleştirmeye hem iten hem de uzaklaştıran çeşitli faktörler etkin olabilirler ve/ya da bir *şey* için pek çok duygu ve düşünce içinde olabilir ve bu duygu ve düşünceler farklı derecelerde, katmanlarda, düzeylerde ve bağlamlarda bulunabilir. Bu işleyiş, ilk bakışta belki bir karmaşa gibi görünse de, -yaşamın doğası gereği kaotik olmasına koşut olarak-,

aslında incelikli/rafine bir durumu ve optimizasyonu yakalamaya yönelik olmalıdır ve bunun yanında esasen yaşamda bireyi ileriye taşıyan ve geliştirip güçlendiren durumlardan biri de sürekli bir mücadeleyi canlı tutan karmaşa, kaos, bilinmezlik, değişkenlik, hareketlilik durumudur.

İnsan organizmasında antagonist mekanizmalar (ya da negatif geri bildirim) dışında ayrıca pek çok ayarlayıcı mekanizma da işlev görür; örneğin, ileri doğru kontrol sistemi (= *adaptif kontrol ya da bir anlamda gecikmiş bir negatif geri-bildirim*), hareketin/eylemin çok hızlı olduğu durumlarda ortaya çıkabilir. Vücutta seyrek olarak pozitif geri bildirim (= *positive feed-back*) de görülebilir; bu, yararlı olabileceği gibi *(örn. normal doğum sürecinde etkilidir*) bazen vücut için zararlı da olabilir; sorun, bu durumda giderek daha da derinleşebilir ve düzeltilmesi için devreye güçlü bir negatif geri bildirim girer. Pozitif geri bildirim (= *positive feed-back*) daha çok *fizyopatolojik* (hastalıklı) durumlarda ortaya çıkar, öm. kafa içinde basıncın arttığı durumlarda (= *KİBAS*) bir taraftan beyne daha az kan gelmesine yol açan damarsal değişiklikler ve çeşitli mekanizmalar bir taraftan *arteriyel hipertansiyon* (atardamar kan basıncının artması) ve *bradikardi* (kalp atım sayısının azalması) gibi mekanizmalar ile durum düzeltilmeye çalışılır; ancak, bu durumda da beynin zaten azalmış olan kanlanması (ve buna bağlı olarak oksijenlenmesi vb.) daha da azalacaktır. Bir başka kontrol mekanizması *kompansasyon* (/koruyucu) mekanizmasıdır ve burada da her işlevin -özellikle *vital/yaşamsal olanlarının*- sağlanabildiği geniş bir aralık bulunur; örneğin, hayati/*vital* önemi olduğu için organizma beyin kanlanmasını son derece sıkı bir şekilde kontrol altında tutmaktadır ve bunun için geniş bir yedek/rezerv ayırmıştır; fizyolojik bir sorun olmadığında "beyin kan akımı (*SKA= cerebral blood flow/CBF*)" çok geniş bir "atardamar (= *arteriyel*) kan basıncı"aralığında (60 – 180 mm Hg) değişiklik göstermez; bir başka örnek, beyne kan getiren atardamarlar (= *arterler*) kafaiçine dört atardamar (/iki tane *karotid* arter, iki tane *vertebral* arter) şeklinde girerler ve aralannda kanallar kurarak, köprüleşerek birbirleriyle bağlantılı bir ortak sistem - çember (*Willis poligonu*'nu) oluştururlar ve (*eğer çok kısa süre içinde gelişmediyse ve organizmanın buna uyum sağlayacak zamanı olduysa*) atardamarlardan birinin/birkaçının işlev yetersizliği durumunda bile bu yapı koruyucu, kompanse edici bir destek sağlar; ayrıca beyne kan taşınması başka mekanizmalarla da güvence altına alınmıştır: Beyin atardamarları, *Willis poligonu* dışında da aralarında bağlantılar yapar ve kafanın dışındaki atardamarlar (/*arteria carotis externa*'nın dalları) ile de bağlantılıdırlar. Bir başka örnek, diyelim ki kafa içinde büyüyen bir tümör (*ya da kitle oluşturan başka bir yapı, apse, kanama,...*) olduğunda, *-sabit olan kafa içi hacminde, kafa içi yapıların toplam hacminin art(a)ması ve böylece kafa içi basıncının artmaması ve beyin dokusunu koruyabilmek için-* kafa içindeki sıvı yapılar (*beyin-omurilik sıvısı = BOS ve kan*) kafa içinden kafa dışına yer değiştirerek kafa içi hacmini azaltarak kafa içi basıncını normal aralıkta tutmaya çalışırlar (*Monro-Kellie doktrini olarak bilinir; fakatbu ancak bir dereceye kadar mümkündür, çünkü, bu koruyucu mekanizmaların da belirli bir kapasitesi vardır*).

Bir başka koruyucu mekanizma örneği olarak kanamaya karşı gelişen süreç(ler) verilebilir: Vücutta bir yerde kanama olduğunda hem kanda ortaya çıkan hem damar içinde hem de damar dışında gelişen ve kanamayı durdurmaya yönelik bir dizi mekanizma işler ve örneğin büyük bir atardamarda bile (örn. abdominal aort anevrizmasının rüptürü/yırtılması gibi majör bir durum bile) bir açılma/yırtılma vb. bir durum organizmanın koruyucu mekanizmaları ile durdurulabilir. Bir diğer kontrol mekanizması örneği olarak *onarıcı* mekanizmalar belirtilebilir ve burada da organizmada hasar gören yapı(lar) onarılarak organizma için tehdit oluşturması engellenir, örneğin hücrede DNA'daki bozulmalar *–bu bozulmalar toksinler, yaşlanma, sürekli bölünme, UV ışınları ile ortaya çıkarlar ya da rastgele mutasyonlar olmaktadır vb.*- için kendi kendine onarım mekanizması sürekli işler durumdadır. Bir başka ilginç mekanizma da, vücutta çok geniş bir aralıkta (*endogene* ya da *exogene*) değişen koşullara uyum sağlama becerisi (= *adaptasyon*) vardır (*nöroplastisite, rejenerasyon, diferansiasyon, hiperplazi, hipertrofi,... vd.*). Bu uyum sağlama becerisi, hem yaşamın sürdürülebilmesi hem de bireyin (ve belki sonraki kuşakların da) yetilerinin gelişmesi (türün gelişimi, evrilmesi) yönünden anlamlıdır. Kontrol – düzenleme – koruma - düzeltme – savaş - ... mekanizmaları, belirtildiği gibi, farklı şekillerde her düzeyde (hücre içi, hücre, doku, organ, sistem,...) işlemektedir: Örneğin, doku düzeyinde, *-histopatolojik olarak-* yapıya zararlı bir etken ortaya çıktığında, diyelim ki bakteriyel *kontaminasyon*/bulaşı olduğunda, hemen bu bakterilerin eliminasyonu ve/ya da izolasyonu için çeşitli mekanizmalar devreye girer ve dokuda enfeksiyonun ortaya çıkması engellenmeye çalışılır. Kanlanması iyi olan bir dokuya, örn. beyne, mikroorganizmaların girmesi durumunda, bu koruyucu mekanizmalar nedeniyle, çoğu zaman enfeksiyonlar ortaya çıkmaz (*beyin vücut ağırlığının %2'si olmasına karşın kalbin pompaladığı kanın %20'sini alır, kanlanması son derece yüksektir, ayrıca beynin bölgelerine göre de kanlanmasında farklılıklar vardır*).

Canlı organizmada/İnsan bireyinde, bütünün yaşamasının optimal koşullarda olmasını, stabil olmasını sağlamak üzere, her birim, altındaki ve üstündeki yapılarla (*örneğin molekül, hücre içi yapılar, hücre, doku, organ, sistem,...sıralaması gibi...*) iç içe ve sürekli etkileşim ile, doğuştan var olan yapı içinde hep bir uyum, işlevsellik ve değişim (*kinesis*) içindedir; bu, aynı zamanda *homeostasis*in de, *oluş*un da bir parçasıdır. Bireyde/İnsanda her bir yapının, organın, sistemin oluş – yok oluş (*regenerasyon - apoptosis*) döngüsü, yapının işlevi ile ilişkili olarak farklıdır (her bir organdaki hücrelerin yaşam süresi değişkenlik gösterir). Burada belki sinir sisteminin değişiminden, kapasitesinden (= *nöroplastisite, beynin plastikliği, değişebilirliği*) söz etmek önemlidir. Nöroplastisite, beynin, yeni durumlara daha iyi uyum sağlayabilmek ve yetilerini artırabilmek için, değişebilme, yeniden yapılanabilme ve organize olabilme kapasitesini - potansiyelini tanımlar. Nöral ağ – yapı sabit olmayıp yaşam boyunca gereksinimlere ve deneyimlere bağlı olarak değişim – gelişim gösterir. Sinir sisteminde (*santral sinir sistemi = beyin ve omurilik ile*

periferik sinir sistemi = periferik sinirlerin tümü) nöronlar (yaşamın erken dönemlerinde çok daha belirgin olmakla birlikte) yaşam boyunca yeni dallar (= *axonal sprouting*) vererek yeni sinapslar (nöronlar arası bağlantılar) ve yenilenmiş nöronal devreler (= *circuits*) oluşturabilme potansiyeli taşırlar. Herhangi bir pratiğin yapılması ile beyinde yeni devreler oluşurken, pratiğin bırakılması oluşan devrenin kaybına neden olur ("*use it or lose it*"). Nöroplastisite, gelişen beyinde (yani, yaşamın ilk yıllarında, ilk iki yılda en belirgin olmak üzere) en üst derecededir; ancak, erişkinde de, *-öğrenme, soyut düşünme, yeni beceriler kazanma, hormonal etkiler, deneyimler,...vb. ile uyarılarak-* devam eder, ayrıca beyinde herhangi bir yaralanma/hasar durumunda da yine beynin ilgili alanında/fonksiyonunda yeniden düzenlenme ile iyileşme ortaya çıkabilir. Memelilerin beyninde nöronlar arası bağlantılar başlıca iki temel kaynaktan olur: 1. Moleküler yönelim (bireyin moleküler varlık özellikleri), 2. Nöral aktivite (sinir sisteminin stimülasyonu, örn. yeni koşullar, uyaranlar, ...(2, 3, 5, 6, 7). Aslında, insan bireyinin tüm yaşamında ve işlevlerinde olduğu gibi ve belki insanın en önemli ve en belirleyici sistemi olan sinir sisteminin işlevinde ve organizasyonunda da (*nöroplastisite/beynin değişebilirliği*), yine sürekli bir oluş ile yaşamın geliştiği görülmektedir. Yaşamın – canlılığın hep bir hareketi, atılımı, çabayı gerektirdiğini, hatta zorunlu kıldığını ve sağlıklı bireyin buna uygun bir yönde (değişik derecelerde) donanımını görmekteyiz.

Organizmada işleyen tüm bu kontrol mekanizmalarının kusursuz çalışabilmesi, hem (*filo-onto*)genetik faktörler ile hem de kişinin yaşam biçimi ve yaşam deneyimleri (*psikodinamik deneyimleri, kültürel ve fiziksel çevre*) ile ilişkilidir. Yani insanın yaşamının her anında, biyopsişik yapısının kendi içinde (*endogene*, içsel) ve fiziksel - kültürel çevre içindeki etkileşim ve ilişkinin belirleyici olduğunu görmek olanaklıdır. Ve ilginç olarak, *-canlı yapıların bir niteliği olan-* biyopsişik yapısının da (bir anlamda *filo-onto-genetik yapının*), *-çok yavaş bir şekilde de olsa-* bireyde aslında bir değişim ve dönüşüm içinde olmasıdır (16).

Vücutta milyonlarca basit elementer ya da karmaşık fonksiyonun birbirleriyle ilişkili bir biçimde ve aralıksız olarak kontrol mekanizmaları ile izlenmekte ve düzenlenmektedir; böylece, sayısız fonksiyonun sürekli esnekliği, ayarlanması ile organizmanın/tüm bedenin stabil ve optimal durumda olması sağlanabilmektedir. *Homeostasis* korunduğu sürece organizmadaki tüm hücreler yaşamaya ve uygun biçimde fonksiyon görmeye devam ederler; her hücre *homeostasis*ten yararlanır ve ayrıca *homeostasis*i korumak için katkıda bulunur. Bu karşılıklı rol, bir ya da daha fazla sayıda sistem, ortak fonksiyona katkı yapma yeteneğini kaybedinceye kadar sürekli bir *otomatiklik* sağlar. Son derece kapsamlı, pek çok mekanizmayı içeren bir sistem – işleyiş olan *homeostasis*'in işlevselliği, organizmada sağlığın sürdürülebilmesi, dengenin korunabilmesi için şarttır; *homeostasis* çalıştığı sürece organizma içindeki sorunların üstesinden gelinir ve denge istenen yönde kurulur. Ancak, *homeostasis*'i de kontrol eden bir yapı mevcuttur organizmada. Bu anlamda, *homeostasis*'te bir fonksiyon kaybı ortaya çıktığında tüm bedendeki hücreler sorun

yaşar. Örneğin solunumun ya da dolaşımın herhangi bir şekilde etkilendiği ve kandaki oksijen değerinin düştüğü durumda tüm vücuttaki hücre ve dokular zarar görecektir, özellikle beyin fonksiyonları bozulacaktır. Sorunun/Patolojinin, *-hiyerarşik olarak sistemin hangi basamağında olduğuna, ne olduğuna, süresine ve derecesine göre değişmek kaydıyla-* büyük bir fonksiyon kaybı ölüme neden olurken, daha hafif fonksiyon bozuklukları çeşitli işlev bozukluklarına ve hastalıklara yol açabilir. Ayrıca, sorunun hangi fonksiyonu içerdiği, sonucun ne sürede ortaya çıkacağını da belirler; örneğin beyin kanlanamadığında 3-5 dakika içinde iskemik enfarktüs (doku ölümü) ortaya çıkarken böbrek hücreleri bu durumu bir saate kadar tolere edebilmektedirler ya da kalbin pompa fonksiyonunu bozan bir durumda (= *kardiyak arest*/durma), başta beyin olmak üzere dokuların kansız kalması sonucu, kısa sürede ölüm ortaya çıkarken karaciğerin büyük bir bölümünün çalışmaması ya da kaybı tolere edilebilir ve karaciğer hücreleri kısa sürede yenilenebilir (*transplantasyon cerrahisinde, organın/dokunun kanlanma olmadan ne kadar süre canlılığını koruyabildiği çok önemlidir ve bu süreyi uzatmak için içeriği ve ısısı tanımlanmış özel solüsyonlar kullanılarak ve uygun şartlar oluşturularak nakli yapılacak organın daha uzun süre hayatiyetini koruması sağlanabilir; örneğin uygun şartlarda böbrekler yirmi dört saate, kalp dört saate kadar canlılığını koruyabilir*). Ya da bazı organların tümden yokluğu bile, organizmada büyük bir işlevsel etkilenme olmaksızın tolere edilebilir, örn. dalak, safra kesesinin alınması vücutta ciddi bir sorun oluşturmaz.

Vücudun temel yapıtaşları olan hücrelerin %75-80'ini sıvı oluşturur. Bir hücre ekstraselüler ve intraselüler sıvıları ayıran plazma membranı denen bir yapı ile çevrili olup içinde, *-her birinin özgül tanımlanmış fonksiyonları olan-* çeşitli organelleri ve yapıları (*örn. plazma membranı, hücre çekirdeği/nucleus, mitokondriler, endoplazmik retikulumlar, golgi aygıtı, lizozomlar, ...*) taşır. Hücrenin içinde yer alan çekirdek (= *nucleus*),*-22 çift otozomal ve bir çift cinsiyete bağlı/seks kromozomlarını taşıyan-*hücre genomunu içerir. Kromozomlar, genleri (DNA) ve beraberindeki proteinleri, örn. histonları,...taşıyan, organizasyon düzeyi son derece yüksek yapılardır. Burada kilit yapılardan biri olan enzimatik *aparatus*/makine de yine çekirdeğin içinde yer alır (*kat kat, adeta kilit yapının içinde de kilit yapılar biçimindedir...ve önemli bir görevi hasar gören DNA'yı onarmaktır,...*). Genler ve düzenleyici mekanizmaları (*genetik yapı ve epigenetik faktörler,...*), yalnızca hücrenin büyüme niteliklerini değil aynı zamanda hücrenin yeni hücreler oluşturmak üzere bölünüp bölünmeyeceğini ve ne zaman bölüneceğini de belirler. Bu yolla genetik sistem tek hücreli döllenmiş yumurtadan tüm bir bedene kadar gelişmenin her aşamasını kontrol eder. Hücrelerin belirli bir döngüleri vardır (*hücre siklusu*); her hücre belli bir düzen içinde *mitosis* (/*mitotik* çoğalma/bölünme) ile çoğalır ve normalde *apoptosis* (/programlı hücre ölümü) ile ölür; böylece, bir taraftan yenilenme bir taraftan hücre ölümü ile dokularda sürekli bir devinim vardır (*aslında Herakleitos'un dediği gibi,*

"her şey akar...," ve doğanın içinde ve doğanın bir parçası olan ve varlık sistemleri/ ya da halkaları içinde belli bir segmenti barındırarak kendi bütünlüğünü oluşturan insan tikelinde de, doğada gördüğümüz akış, olaylar zinciri, etkileşimler, oluş yok oluş, bozuluş, yenilenme,... hep ortaya çıkmaktadır). Hücrelerin işlevsel dağılımı da yine programlanmıştır; hücreler, kök hücreden aşamalı olarak farklılaşırlar ve bu farklılaşma süreci de yine genetik olarak, belli genlerin etkinleşmesi ve diğer bazılarının baskılanmasıyla gerçekleşir. Bu farklılaşma süreci ile vücutta farklı tip hücrelerin farklı işlevleri üstlenebilmesi gerçekleşir.

Mükemmellik, organizmada parçaların ayrı ayrı her birinin mükemmel olmasında değil yalnızca; ama daha anlamlı ve gerekli olarak, belli ilkeler ve işlevler doğrultusunda, bir arada uyumlu ve dengeli bir bütünlük oluşturmasındadır. Zaten, organizmanın biyolojik olarak devamlılığı da sayısız parçanın bir bütünlüğü sürdürebilir durumda birlikte olmasıyla ve eşgüdümüyle sağlanabilmektedir. Yukarıda belirtilenler ve benzeri pek çok kontrol mekanizmasının işlerliği ile organizma içinde hücre içi yapılardan sistemlere değin her kademede sürekli işleyen yoğun bir faaliyet ile aslında canlı bireyin ve yapıların, zaman içinde değişim göstermesi, esnekliği, plastisitesi, uyumu, yenilenmesi, dinamizmi,... (*nöroplastisite, rejenerasyon, diferansiasyon,...*) sağlamlığı ve en temelde yaşamı sürdürmesi ve en iyi, en uygun/optimal şartlarda yaşamı sürdürmesi sağlanmış olur. Bu işleyiş, organizmada sayısız yapının (moleküler düzeyden hücrelere değin çoğul yapının ve faktörün) belirli bir organizasyon içinde hiyerarşik ve çok-katmanlı, çok-kompartımanlı, çoğul-kontrollü, son derece karmaşık bir organizasyon yapısında birbirleriyle çok-katlı ağ oluşturarak etkili olması, ...ve *vitalite*nin - yaşamın çok sağlam ve katı bir biçimde güvence altına alınmış olması demektir. Sürekli bir değişim (*kinesis*), *apoptosis* (= programlı hücre ölümü) – rejenerasyon/yenilenme, akış, etkileşim – iç içelik, süreklilik, geçiş, olanak/potansiyel (*dunamis*) - etkinlik (*energeia/entelecheia*), oluş – bozuluş, ... ölüm ile süregiden biyolojik yapının (/insan bireyinin) her an değişen – dönüşen bir özellik ile denge ya da dengesizlik durumunda bir bütünlüğü ve bu bütünlüğün de doğal bir sonu vardır. İnsan vücudunda trilyonlarca hücrenin (ve her bir hücre içindeki karmaşık yapının) birbirleriyle son derece karmaşık etkileşimi ile oluşan bütünlük içinde, *–bütünsel ilişkiler ağının bağlamına göre-* bazen çok ağır sorunlar üstesinden gelinebilirken (= vücudun mücadele kapasitesi, direngenliği,...homeostasis) bazen de çok basit bir sorun/bozukluk zincirleme bir reaksiyon ile çok ağır ve ciddi hastalıklara ve hatta ölüme yol açabilir (yaşam adeta bir pamuk ipliğine bağlanmış gibidir bazen). Bu, hekimlik pratiğinde çok gözlemlediğimiz bir olgudur; özellikle çocuk yaşta bedenin çok iyi çalışan bir uyum, yenilenme, onarım,... *homeostasis* kapasitesi vardır, fakat yaşlı bireylerde ya da temel bir sağlık sorununun olduğu bireylerde, *-örn. bağışıklık sisteminin yetersizliği, dolaşım yetersizliği,...vb.-* çok basit bir patoloji, bozukluk zaten hassas bir dengede giden yapıyı bozarak ağır sonuçlara, belki ölüme yol açabilir.

Üstte genel hatlarıyla anlatılan ilkeler ve işleyiş/sistem, insanın en temelde yer

alan biyolojik yönünü ve yaşamda kalabilmesi, yaşamı sürdürebilmesi - *vitalite* durumunu sergilemektedir; oysa, insan sadece biyolojik yönü ile değil biyopsikososyal-kültürel ve tarihi bir varlık olması nedeniyle, "*ilerleyici/= kendini açığa çıkarmaya yönelmişlik*" ile de hareket etmektedir ve bu yönelmişlik sürekli bir açılım, (insanın yaşam boyunca hiç bitmeyen tamamlanmamışlığı - eksikliği, biyopsikososyal hep *oluş* içinde olması...) yeniden ve yeniden açılımlar ile sürüp gitmektedir. İnsanın, hem temelde yer alan biyolojik yönü olan yaşamı sürdürmeye yönelmesi hem de "*ilerleyici/= kendini açığa çıkarmaya yönelmişlik*" ile hareket etmesi, onun yaşama daha da bağlanmasını - *vitalite*nin güçlenmesi ve insanın bireysel ve türsel bağlamda olanaklarının hep açılarak devam etmesi, bitmemesi durumunu sağlamaktadır.

Her an sürekli bir değişim – dönüşüm ve denge/dengesizlik canlı organizmada olup bitmekte ve yenilenmekte, ancak bu değişim belirli (bilimsel) yasalara göre işlemektedir. İnsan bireyinin bu akışı/yaşamı içinde, esasen filo-onto-genetik yapıda da değişim olmakta ve çok yavaş bir şekilde insan türü için evrim sürmektedir (16); ve böylece insan tekili de, türüne bu yönde de bir etki/katkı yapmış olmaktadır. Tikeldeki/Bireydeki her bir özellik ve değişiklik tümele/insan türüne ve yaşama – oluşa da etki yapmaktadır.

Üstte ana çizgileriyle/başlık olarak verilmiş olan insan yapısı (*her biri son derece karmaşık bir yapı olan trilyonlarca hücrenin hiyerarşik bir düzende, her basamakta ve basamaklar arası kontrol mekanizmaları ile donandığı ve hem kendi iç yapısında hem de çevre ile sürekli etkileşim halinde olduğu bir bütün/organizma içinde sürekli değişen durumu*), işleyen mekanizmalardaki aksamalar pek çok farklı sağlık – hastalık etkileşimlerine, farklı denge oluşum durumlarına yol açarlar; bu temel bilimsel, kavramsal yapının bilinmesiyle, hekimlikte sağlıklılığın değerlendirilmesi ve hastalık tanısının konması ya da yine bu mekanizmalar üzerinden gidilerek çeşitli girişimler, tedaviler yapılması mümkün olmaktadır (7). Esasen, canlı organizmalarda (konumuz itibarıyla insan bireyinde) bu sayısız faktörlü, bileşenli yapı içinde sürekli bir değişim, akış, geçiş, derecelenme olması durumu, insanda sağlık ve hastalığın ontolojik tanımını da belirler; (hastalıklar tarafından bakarsak) çoğu hastalık için geçerli olan ya da (sağlıklılık durumundan bakarsak) sağlık ve hastalık aynmı nitelik ve nicelik olarak bir derece farklılığıdır. Yaygın bir biçimde anlaşıldığı gibi, sağlık ve hastalık birbirinin karşıtı değildir, birbirlerini tamamlayan ve var olmaları için birbirlerini gerektiren kavramlardır; sağlığın/sağ olmanın karşıtı ölüm/ölü olmaktır. Bu ayrımların ötesinde, esasen günümüz tıbbının bilimsel ve teknolojik olarak geldiği noktada, adeta yaşam ve ölümün planlanabilmesi olanakları oluşmaktadır (*kök hücre tedavileri, doku bankaları – doku mühendisliği – doku ya da organ dondurulması, sperm bankası, kordon kanı bankası,...*).

İnsan organizması ile ilgili üstteki bu çok temel ve kısa bilgi, tıbbi yönden yaşam ve ölüm üzerinde düşünürken, tıp ve felsefe arasında köprüler kurmamıza yardımcı

olacaktır. İnsan organizmasını ele aldığımızda, (yaklaşık 3,5-4) milyarlarca yıllık zaman içinde insan türünün gen havuzunda oluşan filogenetik yapı (*ya da insan türünün ortak gen havuzu*) üzerine kişiye (*/tikele ya da belirli bir kişiye – tekile*) özel/özgü bir onto-genetik yapı (*böylece her insan bireyinde insan türüne ve o bireye özgü filo-onto-genetik yapı*) ile yaşama doğan insan bireyi, biyopsikososyal yapısı gereği, yaşam içindeki her türlü fiziksel ve kültürel uyaran/çevre ile etkileşir. Bu, sürekli olarak zaman içinde yeniden ve yeniden insanın kendisini oluşturmasıdır (*burada doğrusal zamanın ötesinde ve bireyin kendine özgül olan bir zaman da düşünülmelidir; çünkü, her bireyde biyolojik olarak işleyen bir zaman, ritim, döngü vardır; tıpkı doğanın bir döngüsünün ve zamanının olması gibi, ...her bireyin saf kendiliği – biricikliğinin bir parçası olarak,...*). Bu demektir ki, insanın herhangi bir **an**'daki duygulanım/afeksiyon, düşünce,...durumuna bakarak, bunları mutlaklaştırmak, sanki hep böyle olacakmış gibi öngörmek de yanıltıcı olabilir, insanın değişim özelliği ve biyolojik zamanı gereği. Belki bu yaklaşım - düşünce, insanın ve yaşamın dinamizmini ve aynı zamanda kırılganlığını gösteriyor olmalıdır.

Esasen, bir olanaklar varlığı, potansiyel yetilerle donatılmış insan, yaşamda "*oluş*" içinde bu olanakları belki ortaya çıkartabilir, belki hiç farkına varmayabilir ya da buna fırsat olmayabilir, bazen bu olanaklar baskılanabilir, bir ölçüde uygun koşullar yakalayabilir, kimi zaman yapıcı - üstün yetiler dönüşüp yıkıcı tarafa yönelebilir,... Ama herhalde, insan bireyinin insanlaşabilmesi, varlık yapısı ile birlikte yaşam koşulları ve yaşam deneyimleri ile çok ilintili olmalıdır. Akla gelebilecek her şey insan yaşamında ortaya çıkabilir: İnsan harika sanat eserleri üretebilir, bilim ve teknolojide tüm yaşamı kuşatıcı ve insanlığın mutluluğunu sağlayacak gelişmelere imza atabilir, felsefe ve sosyal bilimlerde paradigmaları değiştirebilir, son derece akılcı, mantıklı, yardımsever, sevgi dolu,... olabilir; ama, yine insan türünün bir başka tikeli çalabilir, öldürebilir, hiçbir şekilde dinmeyen bir öfke ve yıkım içinde olabilir,... İnsanın kendini ifade edebilmesinin ve gerçekleştirebilmesinin en iyi ve kapsamlı yolu felsefe, bilim, sanat ve yüksek psikokognitif çabalar,... ile gerçekleşme olanağı bulabilmekte ve tüm bu ifade ve etkinlik alanları sanki birbirleriyle yakın ilişki içindeymiş gibi görünüyorlar, etkileşiyorlar ve tüm bunların izdüşümü hayata yansıyor (4). Oluş içinde biricik/yegane olan ve bunu da düşünüp bilen/sezgileyen/arzulayan/... birey (*homo sapiens sapiens*)'in yaşamasının, *-zamanı ve nasıl olacağı belirsiz ama olacağı kesin olan- ölüm karşısındaki hali/durumu ise, -bireyin öznelliği çerçevesinde-* trajiktir. Bu trajedinin insan yaşamasına, duygu ve düşünce dünyasına, eylemlerine belirleyici etkisi, kuşkusuz, bilinçli ve/ya da bilinçsiz, derin olmalıdır. Trajik insan, hep yaşamın içindedir ve yaşam ile hep mücadele içindedir; insan, yapısı itibarıyla, hep eksik kalmaya mahkumdur ve aslında onu harekete geçiren de galiba bu tuhaf paradoksal konumudur.

Yaşam ve ölüm, bilimsel – biyolojik ve nesnel olarak, tahayyülü çok zor bir çeşitlilik içinde insanın, birey olarak sahnede yer alması, oluş içinde var olması, ge-

netik (*bir bakımdan ontolojik*), kültürel ve tarihsel bir tezahürü takiben biyolojik olarak sonlanmasıdır. Esasen, doğa yönünden ya da biyolojik - bilimsel açıdan yaşam ve ölüm son derece olağan durumlardır. Yaşam ve ölüm durumunu sürpriz olarak algılayan, yorumlayan ve bunun üzerine anlamlar oluşturan ve kültür kuran, insanın kendisidir; aslında, ölüm karşısında insanın çaresizliği ve buna rağmen yaşama yönelmesi, yaşamı sürdürmeyi istemesi, buna bir bakıma zorunlu olması insanın trajedisidir. Ancak, bu trajedi, yaşamın sonluluğu, ölümün bilinmesi ve mutlaklığı, bir taraftan da benlik duygusunu ve yaşam güdüsünü artırıyor olmalıdır. Ölüm, belki mutlak bir olumsuzluğun, hayata hareket nedeni(ni artıran) ve gücü olarak yansımasıdır; bu, ölümü onaylayış ve/ya da isyan ile hayatta yol almaya dönmektir...

Ölüm, her şeyden önce demografik ve tıbbi/biyolojik bir olaydır ve bu durumda dünyanın olağan, sıradan bir şeyidir. Canlı için ölüm kesindir ve bu durum, insan için bilimsel - teknolojik gelişim, sağlık hizmetleri, eğitim, çevresel-yaşam şartları ve ekonomik gelişim ile bir ölçüde değiştirilebilse de, ölüm (hücre içi ve hücresel düzeyden başlayarak) genetik olarak programlanmıştır; süreç (ölüme gidiş), doğumumuzla birlikte, -*ve hatta bazı organlarda intrauterin/rahim içi hayatta*- başlayarak hücre, doku, organ, sistemler ve tüm organizma çerçevesinde/düzeyinde, belki dalgalanmalar göstererek, kesintisiz bir biçimde sürüp gider. Bu anlamda, yaşam ölüme doğru ilerler, yaşarken adım adım ölüme yürürüz. Biyolojik olarak hiçbir muamma tarafı olmayan ölüm, kişi açısından düşünüldüğünde belki değiştiremeyeceği tek yazgısıdır; kendisi dışında da bir yakınını/sevdiğini –çocuğunu, ebeveynini, eşini, ailesinden birini,... kaybeden insan için düşündüğümüzde kıyas kabul etmez, onulmaz, geri döndürülemez, kendi türünde biricik, tam bir kişisel trajedidir. İnsanlar, hayatın bir çok noktasında akıllarını, mantıklarını kullanabilirler; ama, gerçekten çok sevilen birinin ölümü insanın rasyonel kurgusunu altüst edebilir. Ölüm ne kadar trajik ise hayat da o denli dramdır; hayatın sürgit akışı içinde hiç kimsenin yeri doldurulamaz değildir (*ya da belki hayat belirli bir kurgu-zorunluluk taşımamaktadır, kaotik bir işleyiş sürmektedir*); biri kaybolup gider ve yerini bir başkası alır; bireysel trajediler insan türünü, doğayı hiç mi hiç etkilemez. İnsan tikeli üzerinden düşündüğümüzde *ölüm*'ün anlamı ile insan türü için *ölüm*'ün anlamı tamamen birbirinden farklı kavramlardır. Ve belki, birey olarak insanın ölümü, insan türünün sürmesi ve daha sağlıklı olabilmesinin de koşuludur (17).

Ölüm, deneyimlenebilir bir durum değildir, geri dönüşümsüzdür, yaşama ait tüm fonksiyonların tam olarak bitmesidir; ölümden daha kesin, daha keskin hiçbir şey olamaz. Hayatımız içinde olup biten her şey tekrarlanabilir, onarılabilir, tekrar elde edilebilir ya da bir başka şeye aracılık edebilir, dönüşebilir, değişebilir ve böylece hayatın ritmi, insan bireyi düzleminde sürüp gider. Ölüm ise, birey düzleminde tüm bu ritmik akışı mutlak bir biçimde bitirir (; ancak, aslında ritim insan türü ile ve evrilerek devam eder). Ölüm olgusunu, ancak başkalarının ölümü ile bilebiliriz; kendi ölümümüzü deneyimleyemeyiz ancak rasyonel olarak öngörebiliriz, bilebiliriz. Bu itibarla, tıpta, ölüm ile ilgili söyleyebileceklerimiz yalnızca biyolojik – bilimsel

temellidir. Felsefi anlamda ölüm üzerine bir şeyler söyleyebilmek demek ise, ölüm kavramının, ölüm bilincinin ve ölüm durumunun zihinde/bilinçte işlenmesinin insanın hayatı, düşünceleri, duygulanımı ve yapıp-etmelerindeki etki ve sonuçlarını ve belirleyiciliğini araştırmak olabilir ya da hayatı dönüştürücü yönü – işlevi ile yaşam ve ölüm diyalektiği kurulabilir.

Ölümü bir başkasının ölümü ile somut bir şekilde görüyoruz ve bu durum hayatımızın ortasında duruyor; ölümümüz mutlaktır, bir gün gelecektir ama ne zaman ve nasıl olacağı belirsizdir. Bilincin bunu görmesi ve bu durumun da mutlaklığına karşın (zaman ve nasıl olacağı bakımından) belirsiz olması insanı boğuntuya (*/anksi-ete*ye de denebilir,...) sürükleyen ve böylece yaşam plan ve programını en temelden belirleyen bir durum olmaktadır. (Sürekli/Kalıcı olmayışımızın ortaya çıkardığı) Varoluşsal kaygıyı da ancak ölüm bilinçliliği ile anlayabiliyoruz. Öyleyse ölüm, ancak yaşam/hayat üzerinden düşünülüp değerlendirilebilir/ele alınabilir. Gerçekten ölüm, yaşamın sonu ya da değillenmesi, karşıtı, (somut anlamda) yaşamı hiçleştirme gibi düşünülebilinir; bunu günlük yaşam ve algılamarnızda da görebiliriz, örn. hayat sonlu, ölüm sonsuzluk; hayat mücadele ve kavga, ölüm asude bir hayat, dinginlik; hayatta pek çok gereksinimimiz var oysa ölümde hiçbir şey gerekmez vb. Ancak, yaşam ve ölümün, toplumun kozmolojisine bağlı olarak çok farklı anlam ve yorumları olabilir (*kadim dönemlerde ve çeşitli topluluklarda çok farklı ölüm anlayışlarını görüyoruz, örn. ölümden sonra da yeni bir maddi hayatın başlayacağı için dünyadaki eşya-servetini mezara yerleştirme, ölü ile birlikte gömme gibi,...*).

Tıbbi olarak ölüm, insan vücudunda beynin (*beyin sapı dahil olmak üzere*) ve kalp-akciğer sisteminin tam ve geri dönüşümsüz olarak fonksiyonlarını kaybetmesi olarak tanımlanır. Tıpta ölüm, bilimsel olarak, bir bütünlük içinde trilyonlarca hücrenin son derece sistematik bir şekilde düzenlenerek eşgüdüm içinde ve bütün için çalışmasının, entegrasyonun parçalanması, yapıyı bir arada tutan çerçevenin çözülmesi anlamına gelmektedir. Medikolegal olarak ölüm kararı için, "beyin ölümü" tanısı gerekli ve yeterlidir. Beyin ölümünün gerçekleşmesi, artık geri dönüşümü olmayan bir durumdur; bu durum gerçekleştiğinde, bazı doku – organ – sistemlerin fonksiyonları devam ediyorsa bile, bir süre sonra iflas edecektir. Bunun dışında, beyin ölümü gerçekleştikten sonra, vücutta bir takım otomatizme ait hareketler izlense de, bunlar, sinir dokusuna ait boşalımlardır, ölümü reddettiren bulgular değildir; ancak bu gibi vak'alar zaman zaman gazetelerin magazin sayfalarında boy gösterebilir. Böylece ölüm, canlı yapıdaki bütünsel çalışma, birliktelik - koordinasyon, hareket, oluş – bozuluş, ... vb. işlevselliğin bitmesiyle, tümüyle bozuluş, dağılma, kopma,...ile giden bir durumdur. Canlılığın idamesinde, üstte yazıldığı üzere, çeşitli kademelerde, hiyerarşik ve sistematik karşılıklı bir etkileşim ve düzenleme olduğu için, bazı yapıların işlevleri son derece önemli ve yaşamsaldır, örneğin beyin sapı denilen bölgede solunum ve kalp-damar dolaşımı merkezleri bulunur ve bu bölgenin bazı akut/çok kısa sürede gerçekleşen ciddi etkilenmelerinde ani ölümler olabilir,

örneğin yüksekten kafa üstüne düşmede bazen beyin sapının ağır derecede etkilenmesiyle aniden ölüm gelişebilir ya da çok büyük/masif beyin kanamalarında ya da kısa sürede çok büyük kan kaybının olduğu masif kanamalarda, örneğin abdominal aorta yırtılmasında yine ani ölümler görülebilir (*ilginçtir, bazen, -pek çok faktöre bağlı olarak, bu durum üstesinden gelinebilir, vücut o andaki sorunu halledebilir,...*). Buna karşılık, vücut, pek çok ciddi sistemik hastalıklara karşı savunma – koruyucu – adaptif mekanizmalarını kullanarak, yıllarca direnebilir.

Cenazenin daha sonra çeşitli tıbbi amaçlarla kullanılmayacağı ve legal bir sorun olmadığında, ölüm kararının medikolegal olarak kesinleştirilmesi için tek bir hekimin ölüm kararı tutanağını doldurması yeterlidir. Ölüm tanısı, en son karar olduğu ve kesin doğruluk gerektirdiği için, özellikle 1960'lardan itibaren organ transplantasyonu uygulamalarının başlaması ve yaygınlaşması ile, "*beyin ölümü*" durumunun kesin kararı/raporu/tutanağı belli protokollere bağlanmıştır; çünkü, birçok hastalık, hipotermi (vücutta ısı düşüşü durumu) ya da ilaç ve madde (narkotikler, hipnotikler vd.) kullanımı vd. ile de –geri dönüşümlü/geçici- olarak ölüme benzer/ölümü taklit edebilen tablolar gelişebilir (*bu ilginç durum edebiyatta da kullanılan bir temadır...*). Ülkemizde beyin ölümü ve organ-doku transplantasyonu ile ilgili yasa 1979'da çıkmıştır. Günümüzde tüm dünyada sürdürülen uygulamada, beyin ve sinir cerrahisi, anesteziyoloji ve reanimasyon, nöroloji, kardiyoloji, radyoloji hekimlerinden oluşan bir kurul tarafından hem klinik hem de çeşitli uygulama ve tetkikler ile ve belirli bir süre hastanın izlenip tekrar muayeneleri ile beyin ölümü kararı, oy birliği ile, (ancak son uygulamada ilk iki branş hekiminin onayları yeterli kabul edilmektedir) kesinleştirilir. Ülkemizde "*Transplantasyon Yasası*" hiçbir açığa fırsat vermeyecek şekilde çok kapsamlı ve ayrıntılı olarak hazırlanmıştır. Pratikte bu durumlarda, hasta yakınlarının çok kaygı duydukları şey, hastalarının ölümden sonra transplantasyon için kullanılacağı nedeniyle, tam olarak tıbbi tedavisinin yapılmayacağı ve belki tedavisi mümkün olabilecek hallerde ve hastanın iyileşme şansı olabilecekken bunun ihmal edileceği kaygısıdır.

Yazının başında da değinildiği gibi, biyolojik olarak her canlı gibi insan organizması da, canlılığını sürdürebilmek üzere son derece donanımlıdır ve bu en temel/vazgeçilemez hedefi sürekli kılabilmek, tehlikelere karşı güvence altına almak bakımından normalde hiyerarşik,çok/multi (-katmanlı, -kontrol mekanizmalı, -yönlü,...) fizyolojik mekanizmalar ve sistem(ler) her an işler durumdadır. İnsan vücudu, doğada görebildiğimiz sistemler arasında belki en karmaşık olan sistemdir ve genel işleyiş içinde sisteme zarar verebilecek hücre içi, hücre, doku, organ ve sistem düzeyindeki aksaklıkları tanıyıp düzeltecek son derece karmaşık yanıt verme, uyum sağlama ve onarma mekanizmaları (*homeostasis*) ve içsel - dışsal sistem/faktörler ile karşılıklı etkileşim – işbirliği vardır. Öyle ki, vücudumuzda örneğin pek çok saprofit mikroorganizma yaşamakta ve vücut için yararlı işlevler görmektedir (*biyosferde canlılar arasındaki etkileşim büyüleyicidir; ancak, tek tek ol-*

gulara bakıldığında çok dinamik ve sürekli bir değişim, dönüşüm, akış ve belki belirsizliğin olduğu dikkat çekicidir); tümör hücreleri sürekli bir şekilde oluşsa da ya da oluşma eğiliminde olsa da bir takım mekanizmalarla süreç durdurulmakta ve bu hücreler elimine edilmekte ve tümör oluşmamaktadır. Yaşam için temel gereksinim özelliği taşıyan glikoz, oksijen, çeşitli besinler ile ilgili eksiklik ve *vital*/yaşamsal özellikte pek çok parametredeki, -örn. atardamar kan basıncında/tansiyonda, önemli dokuların/beynin kanlanmasında...- değişiklik hemen koruyucu sistemi harekete geçirmekte ve önlemler alınmaktadır. Ancak yine de tüm bu koruyucu sisteme karşın, yaşam, organizma için hep zorlu bir durumdur ve çetin bir mücadeleyi de şart koşmaktadır. Gerçekten bir bakıma, ölmek değil yaşamı sürdürebilmek şaşılası bir durum olarak bile düşünülebilir. Yani yaşam ve ölüm hem biyolojik hem de bilinç anlamında diyalektik bir ilişkidir: Bir yanda sürekli işleyen çok kompleks - akışkan bir biyolojik sistem ile hayatın zorlukları ve mücadelesi öte yanda belki bunlardan tamamen kurtuluş; bir yanda algı ve yorumlama – anlamlandırma olarak çeşitli hazlar, güzellikler ve insana kendini gerçekleştirme imkanı sunan yaşam, dolu dolu nefes almak, koşabilmek, düşünebilmek, yapabilmek (*gerçekten yaşamın anlatılamaz güzelliği onu birazcık kaybetme durumu/riski ortaya çıktığında, örn. hastalıklarda anlaşılır ve hiçbir organizma bu risk ve tehlikeye kayıtsız kalamaz...*) öte yanda ölüm, bir belirsizlik, ...?... Böyle olunca insan, bilinçli ya da bilinçsiz, farklı tezahürlerde, ölüp dünyanın derdinden kurtulmak ile daha çok daha çok yaşamak, mutlu olmak, biricik olmak, sevmek/sevilmek, başarmak, daha sağlıklı olmak, ölümsüz olmak, ... arasında seyredip gitmekte ve yaşam belki bu minval devam etmektedir. Freud, "*yaşama güdüsü*" yanında bir de "*ölüm güdüsü ya da dürtüsü*"nden söz etmektedir.

Hem fiziki anlamda ama herhalde daha ağırlıklı olarak (*bilinci ile onu aştığı için*) maneviyat (*tinsel, geist*) düzeyinde hiç ölmemek/ölümsüzlük insana içkin olmalıdır diye düşünülebilir (*örn. Gılgamış Destanı'nda dile getirildiği gibi,...*). Çünkü, yaşam hem bir gerçeklik hem de bir idedir, ölüm ise sadece idedir; insan zihni bu kavramların her ikisini de düşünür, kafasında sorgular, tartışır; sonuçta, kendince değerlendirmeler yapar ve bunlar hayatına yansır, tüm bunlar spontane bir şekilde ya da içsel olarak ortaya çıkar. İnsan bildiğini bilen tek canlıdır; ancak, ölüm deneyimleyemediği bir durumdur ve bilebilmesi olanaksızdır. İnsanın ölüme karşı tutumu bazen bastırma kimi zaman unutma ya da hatırlama,... olmaktadır. Bağlamları önemli olsa da, ölüm üstüne konuşmak yaşamı konuşmadan olmaz, yaşamı konuşmak da ölümü konuşmadan olmaz. Ölüm ve ölümsüzlük düşüncesi/isteği hemen hep bir arada, iç içe gibidirler ve belki de birbirlerini tamamlıyorlar, birbirlerini anlamlandırıyorlar diye düşünebiliriz. Bu anlamda ölüm, felsefi olarak merkezi bir konuma sahiptir. Bunu göstermesi bakımından, örneğin ağır hastaların ya da çok yaşlı insanların durumunu düşünebiliriz, yaşama bağlayan birkaç cılız dalı bile kalsa insanlar yaşamak için çok çaba sarf ederler ve ölüm sanki onlar için yokmuşçasına davranırlar (Cahit Sıtkı Tarancı'nın dizelerindeki gibi: *Ve gönül Tanrısına der ki:/-*

Pervam yok verdiğin elemden;/Her mihnet kabulüm, yeter ki/Gün eksilmesin penceremden!) ya da aksine bazı hastalar tedaviye adeta tüm kapılarını kapatmışlardır (*aslında bu durumun çok farklı psikanalitik açıklama ve yorumları olabilir*); uç durum olarak belki intihar girişimlerini ele alabiliriz: En derin ve incelikli düşünülmüş, kişinin kurtulma ihtimallerini ortadan kaldırdığı intihar vak'alarında bile kişide çok az da olsa bir kurtulma umudu vardır ve en göstermelik yalandan intihar girişimlerinde de bir ölme arzusu yatmaktadır. Yönetmenliğini Frank Darabont'un yaptığı olağanüstü bir dram olan "*Shawshank Redemption*" filminde, ömür boyu hapse mahkum olan Broke için, on yıllarca Shawshank'te kaldıktan sonra, iyi halden tahliye kararı verilir. Shawshank'te hapishanede kendine tamamen yalıtılmış bir dünya yaratmış ve normal hayata yabancılaşmış olan Broke, aslında tahliye olmayı hiç de istememektedir; ancak, yapılacak bir şey de yoktur ve bir ödül olarak (ama Broke için gerçekte adeta bir ceza gibi) Broke tahliye edilir. Tabii Broke, normal hayatın akışına uyum sağlayamaz ve intihar eder, kendini asar; geride hemen kendini astığı yerin üstünde duvara iliştirilmiş bir yazı bırakmıştır: **"Broke was here."** Kendi hayatına kast ediyor olsa da, Broke, geride kendisine ait bir iz olmasını istemiştir ya da o yazı ile biraz daha hayatta kalabilmeyi arzu etmiştir adeta. Yani, ölüm, hep ölümsüzlük isteği ile yan yana olmaktadır, insanda hep ben duygusu, hayata yönelmişlik/yaşamak isteği vardır, ölürken - intiharında bile. İnsan hep ***ben***'ini yaşatmak istiyor, onu ayrıcalıklı/biricik kılmak istiyor, sevmek ve sevilmek, saygı duyulmak istiyor... Çünkü, budur hayatı sürekli kılan ve değiştiren; bu, belki de insana biyolojik olarak kazınmış – yazılmış bir niteliktir, aksi olabilir mi? Hayatın içinde olsun, sanatta, bilimde olsun hep bu diyalektik ilişkiyi görürüz; yaşam ve ölüm hep kolkoladırlar.

İnsanda ölüm bilinci ile ölüm ve ölümsüzlük kavramının ve isteğinin iç içe olmasının, *-ki bu hem biyolojik hem de bilinç/zihin anlamında söylenebilir-* insan hayatı üzerinde ne gibi etkileri olmaktadır? Ölümün bilincinde olan insan, bilinçdışı (*her ne kadar bunu çoğunlukla bilinç düzeyinde tutmasa da, bu, insanın ölümü düşünmediğini ya da etkilerini yaşamadığını göstermeyecektir; çünkü, beyinde/zihinde olup biten pek çok şey aslında bilinç düzeyinde olmamaktadır -çünkü bu korkunç bir şey olurdu-; ama bunun etkileri, fiziksel ve psişik düzlemlerde ortaya çıkmaktadır, psikosomatik hastalıklar da bunun en iyi örneğidir...*) ve bilinçli olarak ölüm düşüncesi ile irkilir, bunaltı *-anksiete-* hüzün yaşamının her anına yayılır. İnsan ölümden kaçamayacaktır; öyleyse, her insan bu düşünce doğrultusunda yaşamında anlam yüklediği bir takım tutum, davranış ve çaba içine girecektir. Hayat bir ritim kazanacak, zaman anlamlı hale gelecektir. Esasen ölüm korkusu/*anksiete*si son derece insani bir duygulanım ve düşüncedir, insana içkin bir haldir, adeta yaşıyor olmanın ve hayata sarılmanın bir belirtisidir; farklı yoğunluklarda tüm insanlarda bulunmaktadır diye düşünülebilir. Bunun üstesinden gelmek için pek çok psişik/zihinsel mekanizma ve yöntem kullanılıyor olmalı her bir kişiye özgü; felsefe - düşünce, bilim, sanat, bazılarında hayır hasenat,...vb. etkinlikler ile insanın kendini

gerçekleştirmeye çalışması, tümüyle bu nedene bağlanamasa da, bu yapıp etmelerde ölüm gibi bir sonluluğun bireyi bekliyor olmasının etkisi yadsınamaz. Burada esasen, bu sıkıntıyı yenmek herhalde insanın hayatla anlamlı bir bağ kurması ve kendini, olması gereken biçimde gerçekleştirmesi ile mümkün olabilir ya da hafifler/değişir, dönüşür. Ölüm, yetkin-olgun bir bilincin ussallaştırmasıyla kabul edilip hazırlanılabilen bir durum olmalıdır; belki ölüm evcilleştirilebilir, anlamaya ve anlamlandırılmaya çalışılabilir ve bu da ancak hayatı nasıl yaşadığımız ve yapıp ettiklerimizle uzlaşmaya çalışmak biçiminde olabilir. Montaigne, "*insanlara ölümü öğretecek olan onlara yaşamayı öğretecektir*" diyerek aslında ölüm düşüncesinin insanlar için, *-adeta Damocles'in kılıcı gibi-* her an var olduğunu, etkisini gösterdiğini ve bunun da yaşama yön verdiğini söylemekte ve yaşam ve ölüm diyalektiğini dile getirmektedir. Rainer Maria Rilke'den bir şiir ile devam edelim: *ÖLÜM DENEYİMİ Yabancısıyız esrarı bize kapalı kalan/bu yolculuğun. Yok hiçbir nedenimiz,/hayranlık, sevgi veya nefret göstermek için,/maskeli bir ağızdan trajik bir tonla çıkan//bir ağıtla çehresi şaşılası bozulmuş ölüme./Hala oynadığımız rollerle dolu dünya./Biz, hoşa gidiyor muyuz diye kaygılandıkça,/ölüm de oynamakta, aldırmaksızın beğenilmediğine.//Sen gittiğinde ise, bu sahneye/bir gerçeğin huzmesi sızdı çıktığın/aralıktan: Yeşilin en benzeyeni yeşile,/gerçek güneş ışığı, en katıksızı ormanların.//Sürdürdük oynamayı. Korkuyla ve güç öğrenilmişi/anlatarak ve sonra, zaman zaman da jestlerimizle/geçersiz kılarak; senin artık bizlerden uzaktaki/ve oyunumuzdan kopmuş varlığına gelince,//hala kimi zaman sızabilir aramıza, tıpkı bir bilginin,/öteki gerçekliğe ilişkin bilgininağırdan varlığını/duyurması gibi; öyle ki, etkisiyle bir süre bu esrikliğin/başlarız yaşamın kendisini oynamayı, unutup alkışları* (13).

Eski kabilelerde sağlıksız bebekleri ya da (sanki tükenmiş) yaşlıları doğada tek başlarına yaşamlarını sürdüremeyecekleri bir yere terk etmek gibi bir gelenekten söz edilir. Mitoslarda da benzer uygulamalar mevcuttur. İnsanlığın ortak zihninde hep sürüp giden bu kabile uygulamaları ya da mitoslar, aslında günümüzde de farklı tezahürler ile görülmektedir. Çocuklarında ağır anomaliler olan ailelerde ya da yaşlı ve yoğun bakıma muhtaç terminal aşamada yaşlı insanların yakınlarında hastalarının ya iyi olması ya da örtük olarak ölmesi beklenir: Bunun için de tıbbi-cerrahi olarak en radikal girişimlerin dahi yapılması konusunda ısrarcı olurlar. Hasta yakınlarının bu yaklaşımlarının, tedavinin olumlu ya da olumsuz sonuçlarında, nasıl bir reaksiyona dönüşeceği ise pek çok faktöre bağlıdır ve bu davranışlar da çok geniş yelpazede olabilir. Bunların anlaşılabilmesi için, bir toplumun kökeninden, efsanelerinden, hayat tasavvurundan, yaşam şartlarından,... (ve tabii o bağlama özgü durum ile) ortaya çıkan toplumdaki ölüm imgesinden haberdar olmak gerekir.

Doğada sadece insan soyu ölülerini gömer, onlara törenler yapar, onları yad eder. Çünkü ölüm aynı zamanda kültürel bir olaydır. İnsan (*sağlıklı anlamda/fizyolojik*) yas tutar, böylece atalarıyla arasında bir bağ kurar ve belki kendisi için ölümü uzaklaştırır, uzlaşmaya çalışır (*ancak, uzamış/patolojik yas tutmada, derinde ve*

çok örtük başka psikopatolojileri, -örn. ölen ile kalan arasındaki ambivalan duygu durumlarını- aramak gerekir); yani, insanın yaşamı biraz da ölüleriyle birlikte bir yaşamdır. Osaka'da yanında çalıştığım hocam (*Prof. Dr. Akira Hakuba*), dünyada konusunda öncü bir nöroşirürji profesörü olmanın yanı sıra (atadan gelen) bir (hem Budist hem de Şinto inancına sahip) din adamıydı; dini bayramlarından birinde aile beni evlerine davet etmişti. Tapınağın lojmanına bitişik aile mezarlıklarında beni gezdirirken, Prof. Hakuba'nın çocukluğunda ölen kardeşinin, diğer aile bireylerinin mezarları başında sanki onlarla hayat ilişkileri devam ediyormuşçasına bana onlardan söz edişini hala çok canlı olarak hatırlarım. İnsan, belki bir anlamda da, bir gün kendisinin de öleceğini ve o tarafa dahil olacağını bildiğinden, ölüleriyle ilişkisini devam ettirir; çünkü, hayat bir bayrak yarışıdır ve kendisi de günün birinde bayrağı (bir başkasına) verecektir; işte o zaman, kendisinin de unutulmamasını, yad edilmeyi beklemektedir. Bu iletişim, adeta ölüme bir hazırlıktır, yaşamı da biraz daha kutsamaktır, bilincin biraz daha gelişimidir-kendini açmasıdır, ölüm ile uzlaşmadır. Ölüm ritüelleri de zaten bir yönüyle deneyimleyemediğimiz ölümü bir başkası üzerinden tanımaya, görmeye çalışmaktır; çünkü, insan, Kant'ın söylediği gibi, ölümü düşünmeden edemez, aklın antinomisidir ölüm.

İnsanın hazır bulduğu bir "*kendisi*" vardır; bu, insanın doğumu (daha doğru bir bakışla *intrauterin* yaşam) ile başlar. İnsanda kendi doğumunun öncesi, ancak insanlık tarihi/mirası olarak genetik anlam ve formda bir potansiyel olarak mevcuttur. Bu, insanın seçimi ile alakalı ve mümkün bir durum değildir. Ayrıca, bu oluşum geçmiş zamandadır ve değiştirilmesi de söz konusu değildir; bu nedenle, insan geçmişe bakmaz, geleceğe bakar ve doğumu insanın üzerinde bir yük olarak durmaz (J.P. Sartre, *insanın hayata atılmış/fırlatılmış olduğunu söylemiştir,...*); ancak, insanın ölümü gelecektedir ve sahip olduğu (ve olduğu) her şeyi kendi bireyselliği içinde bitirecektir. Bu nedenle, esas olarak ölüm, insan üzerinde ağır bir yük, muamma ve çözümsüz bir durum, dayanılamaz ve değiştirilemez yazgıdır.

Örtük ve belki form değiştirmiş bir biçimde daima var olan ölüm sıkıntısı/hüznü, insan ömrü boyunca nasıl seyreder, nasıl ve nelerden etkilenir? Bu sorunun yanıtı, belki de aynı zamanda, ölüm bilincinin yaşamı nasıl etkilediğinin de yanıtı olacaktır. Galiba, kabaca ve temel olarak, her insanda bu bilincin içkin ama farklı derecelerde olduğu, içsel ve çevresel faktörler ile etkileşerek değişime - dönüşüme uğradığı ve değişik düzlemlerde çok değişik biçimlerde (ve belki çoğu defa örtük olarak) ortaya çıktığı ve ancak kişinin kendini gerçekleştirdiği ölçüde karşılık bularak (ve anlam kazanarak) dinginleşip rahatladığı ve böylece ölüm korkusunun hafiflediğidir. Yani, "*yaşarken ölümün üstesinden gelmek/ölmek*" herhalde bu olmalıdır; yoksa yaşamdan vaz geçip çürümek değil, tam tersine yaşamın üstüne yürümek, hep yaşamda olmak ama bir gün bunun biteceğini de bilmek ve insanın hayatını buna göre tasarlayabilmesi olgunluğu... İnsanın sahip olduğu tüm maddi (fiziksel, biyolojik) ve manevi yetileri, nitelikleri çalışıp geliştirerek ve onları hayata (diğer insanlara, geleceğe, yaşama,...) sunarak, kendini hep daha ileriye taşıyarak insan olmanın ve

belki ölmenin bilinci kurulabilir, felsefesi yapılabilir.

Bir hekim için kutsanacak olan *yaşam*'dır; hekim (ve tıp disiplini), daima yaşatmayı ve tıbbi olarak en iyi şartlarda yaşatmayı amaçlar. Ölüm ise, *-her ne kadar kaçınılamaz bir gerçeklik olsa da-* bir hekim için sanki yenilgidir. Biz "*yaşam*"ı bilebiliriz, "*ölüm*"ü ise yaşam üzerinden düşünebiliriz. Ancak gerçekte, *yaşam* ve *ölüm* birbirinden ayrı düşünülemez kavramlardır ve yaşam, ancak ölüm ile birlikte düşünüldüğünde, çok daha yönlü ve derinliğine bir anlam kazanır.

Kaynakça

Adair, T.H., Dzielak, D.J., Hall, J.E., Lohmeier, T.E., Manning, R.D. *Tıbbi Fizyoloji Cep Kitabı*, Onikinci Baskı, (çev. Zeynep Solakoğlu), Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 2014.

Bear, M.F., Connors, B.W., Paradiso, M.A., *Neuroscience, Exploring the Brain*, Fourth Edition, Wolters Kluwer, 2016.

Bermudez, J.L., *Cognitive Science, An Introduction to the Science of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011,

Ekren, U., *Felsefenin Perspektifinden J.S. Bach ve Richard Wagner'in Sanatı*, Sentez Yayıncılık, 2016.

Greenstein, B., Greenstein, A., *Nörobilim Renkli Atlası - Nöroanatomi ve Nörofizyoloji*, (çev. – ed. Mustafa Bozbuğa), Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 2004.

Kandel, E.R., Schwartz, J.H., Jessell, T.M., Siegelbaum, S.A., Hudspeth, A.J. (editors), *Principles of Neural Science*, Fifth Edition, McGrawHill Medical, 2013.

Koeppen, B.M., Stanton, B.A. (editors.), *Berne & Levy Physiology*, Sixth Edition, Mosby Elsevier, Philadelphia, 2010.

Maslow, A.H., *A Theory of Human Motivation*, Psychological Review, 50(4):370-396, 1943.

Maslow, A.H., *Motivation and Personality*, New York: Harper & Row, 1970a.

Maslow, A.H., *Religions, values, and peak experiences*, New York: Penguin, 1970b.

Maslow, A.H., *İnsan Olmanın Psikolojisi*, (çev. Okhan Gündüz), 4. Baskı, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Mengüşoğlu, T., *Felsefi Anthropologi, İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlan No: 1612, İstanbul, 1971.

Rilke, Rainer Maria, *Bütün Şiirlerinden Seçmeler*, (Almanca Aslından Çeviren: Ahmet Cemal), Modern Klasikler Dizisi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Silbernagl, S., Lang, F., *Color Atlas of Pathophysiology*, Thieme, New York, 2000.

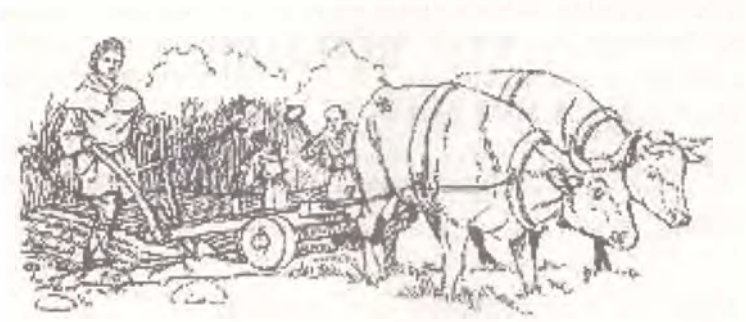
Tay, L., Diener, E., *Needs and subjective well-being around the world*, Journal of Personality and Social Psychology, 101(2):354, 2011.

Turnpenny, P.D., Ellard, S., *Emery's Elements of Medical Genetics*, edition 15, Elsevier, 2017.

Ural, Ş., "*Do We Have to Die?*", Homo universalis Evolution, Information, Rekonstruktion, Philosophie, eds: S. Haltmayer, F. M. Wuketits, G. Gotz, Peter Lang, Frankfurt, 2011, pp. 211-216.

XIV. BÖLÜM:
EKONOMİ AÇISINDAN
YAŞAM VE ÖLÜM

1. YAŞAM VE ÖLÜMÜN EKONOMİ POLİTİĞİ



ESRA DOĞAN[1]

Giriş

Yaşam ve ölüm kavramsal olarak farklı karşılıklar ile ilişkilendirilme imkanına sahip olsa da pratik anlamda karşılığı tecrübe ile ilişkilendirilebilir. Ancak bu ilişkilendirilme hali insanın ve diğer canlıların yaşam pratiği açısından farklılık göstermektedir. Yaşam ve ölüm pratiği, insan için deneyim niteliğine sahipken diğer canlılar için yaşantı ile sınırlı bir pratik niteliğindedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu farklılık, insanın birey olarak içerildiği toplumsal bağlamı dolayısıyla sahip olduğu ilişkisel niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bireyin bu ilişkisel yapısı, yaşam ve ölüm pratiğini diğer canlıların aksine toplumsal bir çerçeveye oturtmaktadır. Bununla birlikte yaşam ve ölümün toplumsal nitelikli bir pratik olması, söz konusu ilişkisel yapı içinde belirleyici bir yere sahip olan üretim, tüketim ve bölüşüm ilişkileri bağlamında da tanımlanabilir bir yere sahip olmasına neden olmaktadır. Buna göre yaşam ve ölümün kazandığı anlam üretim, tüketim ve bölüşüm ilişkilerine bağlı olarak da değişkenlik gösterebilmektedir. Bu durum, bireyin dünya içinde varlığını sürdürme koşullarının yaşam ve ölüm pratikleri üzerindeki belirleyici etkisinin olmasına neden olmaktadır.

Yaşam ve ölümü, bireyin dünya içinde ya da toplum içinde varlığını sürdürme koşulları ile doğrudan doğruya ilişkili olarak Heidegger'in Dasein kavramsallaştırmasıyla da ele alındığı görülmektedir. Buna göre insan olma haline karşılık gelen Dasein, doğum ile ölüm arasındaki mesafenin kendisine dolayısıyla yaşama karşılık

[1] Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Maliye Bölümünde Öğretim Elemanı

gelmekte olup bu karşılık da Dasein'ın var oluş koşullarına bağlı olarak otantikliği üzerinde belirleyici niteliktedir. Bununla birlikte Dasein'ın yaşamın kendisine karşılık gelme hali, söz konusu yaşamın yaşantı ve deneyim halleri arasındaki geçişlilik gösteren yapısı kapsamında anlaşılır hale gelmektedir. Diğer canlılardan farklı olarak bireyin yaşamını deneyim şeklindeki tecrübe hali, Dasein kavramsallaştırması ile insan ve diğer canlılar temelinde değil, insan ve insan olma hali arasında yapılan ayrım aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu bağlamda insan yaşamını yaşantı şeklinde tecrübe eden bir varlıkken, insan olma hali bu tecrübenin deneyim niteliğine sahip olabilmesi ile sağlanabilen bir durumdur.

Bu çerçevede yaşam ve ölümün, bireyin toplumsal bir varlık olduğu noktasından hareketle *tecrübe* kavramı çerçevesinde ekonomi politik bir sorgulaması yapılmaya çalışılacaktır.

Heidegger'de Yaşam ve Ölümün Tecrübe Niteliği

Tecrübe, günlük kullanımda ve Türk Dil Kurumu tarafından *deneyim* şeklinde bir anlama karşılık gelmekle birlikte özellikle felsefedeki anlam farklılaşmaları dikkate alındığında tecrübenin farklı şekillerde de karşılık bulduğu görülmektedir. Buna göre günlük kullanımdaki *deneyim*, felsefede *deney* ifadesi ile karşılık bulmaktadır. Deney, tecrübe karşılığı olarak insanın yöntemli aktif faaliyetine karşılık gelen *deneyim* ve yöntemsiz aktif faaliyetine karşılık gelen *görgü*'yü kapsayan bir anlam içeriğine sahiptir. Bu anlam içeriği dolayısıyla sadece insana özgü ve düşünsel niteliği olan tecrübe, "*insanın dış dünya üstündeki pratiğini*" dile getirmekle birlikte diyalektik felsefede de "toplumsal pratiğin toplamı" olarak tanımlanmaktadır (Hancerlioglu 2012, 291).

Diğer taraftan "tecrübe", Almanca'da İngilizce'deki "experience" kelimesinden anlam ve içerik açısından farklı olarak "*Erfahrung*" ile ifade edilmektedir. "*Erfahrung*" kelimesinin, etimolojik olarak incelendiğinde Almanca "sürmek, yolculuk etmek" anlamlarına gelen "*fahren*" kelimesinden türetildiği görülmektedir. Bununla birlikte Türkçe ve İngilizce ile de karşılaştırmalı olarak incelendiğinde Walter Benjamin'in "*Erfahrung*" kelimesi ile ilgili önemli bir ayrımı vurguladığı dikkat çekmektedir. Benjamin "*Erfahrung*" kelimesi ile "*Erlebnis*" kelimesi arasında bilinç ve bellek dolayısıyla zaman düzleminden hareketle bir ayrıma gitmektedir. Buna göre belleği, bilinçli olma hali ve bilinç dışı olma hali arasındaki duruma bağlı olarak ikiye ayırmaktadır. Bilinçli olma halindeki bellek istenç ürünü bellek olarak ifade edilirken bilinçli olma hali dışındaki bellek istenç dışı bellek olarak ifade edilmektedir. Belleğin istenç ürünü olduğu an dikkatin bulunduğu ve yönlendirildiği an olup bu durumda bilinçli olarak edinilen tecrübe "*Erlebnis*" karşılığı "yaşantı" olarak ifade edilirken bilincin yönlendirilmediği durumda iken edinilen tecrübe "*Erfahrung*" karşılığı "deneyim" olarak ifade edilmektedir. Nitekim bu durumu Benjamin şu şekilde özetlemektedir (204): "*Gerçekten de deneyim, gerek toplum yaşamında gerekse özel*

yaşamda olmak üzere, bir gelenek sorunudur. Deneyim, anında kesin biçimde saptanmış olgulardan çok, belleğe akan, kümelenmiş ve çoğunlukla bilinç düzeyinde algılanmamış verilerden oluşur." Dolayısıyla Benjamin'de bilincin artmasına bağlı olarak "deneyim" potansiyeli azalarak "yaşantı" potansiyeline doğru bir geçişin olduğu söylenebilir. Burada *Erfahrung* ile ifade edilen deneyim; kontrol, yönlendirme, dikkat içeriği yoğun olan yaşantının aksine risk unsurunu ve belirsizliği de içinde barındırmaktadır. Benjamin'de *Erfahrung* ile ortaya çıkan bu belirsizlik ve risk unsuru esas olarak bellek ve bilincin zaman ile olan ilişkisi bağlamında oluşmaktadır. Bellek ve bilincin birbirine bağlı olarak gösterdiği süreklilik ilişkisi, Benjamin'in Erfahrung kavramında öngörülebilirliğin yerini risk ve belirsizliğe bırakırken söz konusu sürekliliktekı kopmalar sonucu oluşan bilincin önceki andan/anlardan bağımsız olarak her defasında tekrar devreye girmesi öngörülebilirlik potansiyelinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu noktada Hegel, Benjamin'in aksine *Erfahrung* kavramının içeriğinin, öngörülebilirlik niteliğini yaşantıların bellekte biriktirildiği ve bilinç halinde kopmaların olmadığı süreklilik hali ile sağlanabileceğini düşünmektedir (Yavuz, 2016, s. 76). Bu noktada Benjamin ile Hegel'in ayrıştığı noktanın, bellekteki süreklilik halinin hangi düzeyde ortaya çıktığına bağlı olarak gösterilen değişkenlik olduğu söylenebilir. Benjamin'de bellekteki süreklilik bilinçaltı düzeyinde gerçekleşirken Hegel'de bilinçlilik düzeyinde gerçekleşmektedir. Ancak gerçekleşme düzeyi farklı olmasına rağmen hem Benjamin hem de Hegel'de *Erfahrung* olarak ifade edilen tecrübe, sürekliliğin varlığı halinde sağlanabilmektedir.

Heidegger açısından bu ayrımdan yola çıkılarak bir değerlendirme yapıldığında ise Benjamin ve Hegel'de olduğu gibi tecrübe kavramı kullanılarak doğrudan doğruya bir ayrım yapılmadığı görülmektedir. Ancak Dasein kavramsallaştırması çerçevesinde oluşturulan kavramsal çerçeveye bakıldığında tecrübenin içerdiği söz konusu ayrım temeline dayanan bir zamansallık anlayışının bulunduğu söylenebilir. Buna göre Dasein'ın zaman içrelik halinin ötesinde sahip olduğu gündeliklilik ve tarihsellik halleri, söz konusu tecrübenin sahip olduğu deneyim ve yaşantı ayrılığının yanı sıra diyalektik felsefe kapsamında yer alan tecrübenin bireysel ve toplumsal olması şeklinde ortaya çıkan aynlığa da karşılık oluşturan zamansallık nitelikleridir. Öncelikli olarak Dasein'ın tarihsellik niteliği ele alındığında Heidegger'in bu tarihselliği geçmiş olan'dan farklılaştırdığı ve tarihsel olan ile *geçmiş olan* arasındaki ayrımı da şimdi üzerinde etki oluşturmasına bağlı olarak yaptığı görülmektedir. Bu durum Heidegger tarafından aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir.

> "Bir tarihi olan şey bir oluşun bağlamında durur. Bunda gelişim kimi zaman yükseliş, kimi zaman düşüştür. Böyle bir yolda bir tarihi olan şey aynı zamanda bir tarihi yapabilir. Çığı açıcı olarak, şimdi de bir Geleceği belirler. Tarih burada bir olayla ve etkiler bağlamını imler ki, geçmiş, şimdi ve geleceğin içinden geçer. Bu durumda geçmişin hiçbir özel önceliği yoktur" (Heidegger, 2008, s. 533-534).

Nitekim tarihsel olan ile geçmiş olan arasındaki bu ayrım, deneyim ile yaşantı arasındaki zamansal süreklilik bağlamında ele alındığında, süreklilik niteliğine sahip olan deneyimin şimdi üzerinde etki oluşturacak şekilde bir süreklilik niteliğine sahip tarihsellik ile aynı zamansal niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Deneyimin sağladığı süreklilik hali, tarihselliğin toplumsal nitelikli sürekliliğinin temelini oluştururken, bu süreklilik halinden yoksun yaşantı halinin tarihsellik niteliğine sahip olmanın ötesinde sadece geçmiş olma hali ile sınırlı bir zamansallığı bulunmaktadır.

Dasein'ın gündelikliliği ele alındığında ise gerek deneyim, yaşantı ayrımı gerek tecrübenin bireysel, toplumsal olması temelindeki ayrımın Heidegger'de daha da ön plana çıktığı görülmektedir. Gündeliklilik hali Dasein'ın beşeri var oluşu içindeki temel sığınağını oluşturan ve Dasein'ı günlük, sayılabilir, hesaplanabilir olanlar ile sınırlı tutan existenziell bir var oluş halidir. Dolayısıyla günlük olan ile sınırlı olmasıyla nedeniyle zamansal sürekliliği sınırlılık gösteren bu var oluş halinin deneyim olabilmenin ötesinde yaşantı ile sınırlı olduğu aşikardır. Gündeliklilik içinde kalma hali, dolayısıyla da yaşantı ile sınırlı kalan tecrübe, Heidegger'in kullanımıyla alelade zaman şeklinde yaşanan bir yaşam dahilinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim gündeliklilik hali içindeki Dasein'ın otantik varlığına yönelmesi ancak yaşamının dolayısıyla da kendisinin zamansal anlamda bütünlüğünü koruyabilmesi, gündelik tecrübelerinin deneyim şeklinde gerçekleşebilmesi ile sağlanabilecektir. Aksi taktirde yaşantı ile sınırlı bir zamansallık halinde gündelik yaşamdan çıkma imkanı bulunamayarak otantik var oluşa geçiş gerçekleşemeyecektir. Ancak burada önemli olan hususun Dasein'ın otantik varlığına yönelebilmesinin gündeliklilik halinden bağımsız olamayarak bu gündeliklilik halinin içinde yaşanan bir dönüşüm ile sağlanabileceğidir. Dolayısıyla yaşam içinde yaşantı şeklinde gerçekleşen tecrübelerin varlığı, hali hazırda kaçınılması gereken bir durum olmanın ötesinde deneyime dönüştürülmesi gereken bir durum olarak ele alındığı taktirde Heidegger'in gündeliklilik kavramı ile ilişkili yapı açığa çıkmaktadır. Diğer taraftan Heidegger'de kullanılan gündeliklilik halinin toplumsal bir anlam içeriği de bulunmaktadır. Ancak Heidegger'deki toplumsallık, Dasein ile diğerleri (*das Man*) arasında yapılan ayrım temelinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Dasein'ın diğerleri ile birlikte olma hali, Dasein'ı otantik var oluşundan uzaklaştıran ve Dasein'ı gündeliklilik içine hapseden niteliktedir. Bu durum ise yukarıda da belirtildiği gibi gündeliklilik şeklinde ortaya çıkan yaşantı hali ile sınırlı kalan bir tecrübeye karşılık gelmektedir. Ancak Heidegger'de bu gündeliklilik halinin, toplumsal olanı olumsuzlayan bir anlam içeriği de bulunmaktadır. Heidegger'de olumsuz olarak kabul edilen ve dönüştürülmesi gereken gündeliklilik hali, Frankfurt okulunun kitle toplumu eleştirileri ile benzer niteliktedir (Keskin 2010, 175). Dolayısıyla Heidegger'de toplumsal olanın değil belirli şekildeki toplumsallık halinin eleştirisinin yapıldığı söylenebilir. Nitekim otantik varoluşa yönelmenin bağımsız bir birey olarak, toplumsal anlam ufkundan, tarihsellikten bağımsız olarak değil de ancak bunlar aracılığıyla yaşanacak dönüşüm ile gerçekleşebileceği Dasein'ın beşeri var oluş niteliklerinden anlaşılmaktadır (Heidegger 2008, 126).

Diğer taraftan yaşam karşılığı olarak kullanılan ölüm ise, Heidegger'de olumsuz bir anlam içeriğine sahip olmayıp aksine yaşamın, yaşantı ile sınırlı olanın ötesine deneyime dönüşme olanaklılığını sağlayan bir pratik niteliğindedir. Ölüm, canlı varlıklardaki yaşamsal görevlerin bir daha yinelenmemek üzere sona ermesi anlamına gelirken (Hancerlioglu 2012, 23) Heidegger'de bu sona ermenin anlamı değişkenlik göstermektedir. Heidegger'de ölüm bir varlık imkanı olup, varlığın taşımayı üstlendiği bir varoluş tarzıdır (Heidegger 2008, 245). Ölüm her ne kadar bireysel bir pratik olarak görülse de Heidegger'de yaşam da olduğu gibi ölümün de toplumsal nitelikli bir bağlamı bulunmaktadır. Ancak bu bağlam, ölümün sağladığı var oluş tarzı şeklinde değil de yaşam içinde edinilen bir tecrübe şeklinde bir anlam içeriğine sahip olabilmektedir. Ancak buradaki tecrübe hali, deneyim şeklinde elde edilen bir tecrübe halinin ötesinde toplumsallık dolayımıyla elde edilen türetilmiş bir tecrübedir. Ölüme ilişkin bu tecrübe hali, yaşama ilişkin deneyim nitelikli tecrübeden farklı olarak başkaları aracılığıyla ölüm pratiğinin tecrübe edilerek ölümün kendi ölümlülüğümüz açısından görmezden gelinmesi şeklinde gerçekleşmektedir (Heidegger 2008, 257). Dolayısıyla Heidegger'de ölüm, deneyim şeklinde değil diğerleri aracılığıyla toplumsal bağlamda ele alınan yaşantı şeklinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte Heidegger'de diğerlerinin ölümü şeklinde, ölümün yaşamın toplumsal bağlamı açısından bir yeri olmakla birlikte, insanın kendisinin ölümü açısından da bireyin özünü gerçekleştirmesi şeklinde bir karşılığı bulunmaktadır. Ölümle ifade edilen son bulma hiç bir şekilde varlığın sona ermesi olmayıp; bu var olanın sonluluğuna dair bir varlık tarzını ifade etmektedir (Heidegger 2008, 233). Buna bağlı olarak ölümün, diğerleri aracılığıyla yaşantı şeklinde bir tecrübe sağlamasının ötesinde bireyin kendisi tarafından deneyimlenmesi halinin, yaşam ile sınırlı olan insanın aşılarak yaşam ve ölüm birlikteliği ile anlam kazanan insan olma haline ilişkin bir deneyim niteliğine karşılık geldiği söylenebilir.

Bu çerçevede yaşam ve ölüm pratiklerinin, Heidegger'de ele alındığı şekliyle tecrübenin yaşantı ve deneyim şeklindeki her iki haline de karşılık gelen zamansal bir yapısının bulunduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak insanın insan olma haline geçişi, yaşantı ile sınırlı olanın deneyime dönüşmesi ile gerçekleşmekte olup yaşam ve ölüm arasındaki temel farklılık tecrübenin şeklinin toplumsallık ile bağlantısı noktasında ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi yaşantının deneyime dönüşmesi noktasında yaşam için toplumsallık bir gereklilik iken ölüm için söz konusu gereklilik yaşamda olduğu gibi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Heidegger'de yaşam ve ölümün temel farklılığının ontolojik olanın yanı sıra tecrübenin toplumsallık niteliği ile ortaya çıktığı söylenebilir.

Tecrübenin Yaşam ve Ölüm Temelinde Ekonomi Politiği

Heidegger'de Dasein'in beşeri var oluşu gereği tecrübenin sahip olduğu toplumsal anlam içeriği, ekonomi politik bağlamda düşünüldüğünde de Negt ve Kluge'ın kamusallık yaklaşımlarının temelinin dayandığı toplumsal nitelikli tecrübe kavramı

ile karşılaşılmaktadır. Kamusal olana ilişkin olanın belirlenmesindeki temel kavramsal çerçevenin tecrübe temelinde oluşturulması ve bunun yanı sıra bireysel olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkinin aynı temelde ele alınması, toplumun gündeliklilik halini dolayısıyla kitle toplumu olması halini aşan ve Heidegger'in kavramsallaştırmasıyla bireyin otantik var oluşuna olanak sağlayan bir toplumsallık anlayışının analizine imkan sağlamaktadır.

Negt ve Kluge'ın "tecrübe"ye yönelik kavramsal yaklaşımlarına bakıldığında Hegel'in aksine Benjamin'e paralel şekilde "Erfahrung" ile "Erlebnis"i bellek, bilinç ve zaman temelinde ayrıştırarak değerlendirdikleri ve sürekliliği bilinç dışı düzlemde gerçekleşen "deneyim" olarak kabul ettikleri görülmektedir. Nitekim Negt ve Kluge Benjamin ve Kraucer'in 1970'lerde yeniden keşfedilen yazılarından hareketle "Erfahrung" kavramını aşağıdaki şekilde değerlendirmektedirler.

> Kavram, bir yandan, tecrübe sahibi olma ve düşünümsellik, ilişkiler ve bağlantılar görebilme, gerçeklik ve fanteziyi el çabukluğu ile birbirine geçirebilme, geçmişi hatırlama ve başka bir geleceği tahayyül edebilme yeteneklerine dayanıyor. Öte yandan tam da bu yeteneklerin, endüstrileşme, kentleşme ve modern tüketim kültürünün saldırısı altında tarihsel olarak parçalanmasına ve dönüşümüne işaret ediyor. Böylece diyalektik bir dönüşle empatik anlamıyla tecrübe, tarihsel parçalanmanın, kaybın, kopuşun ve değişmenin etkilerini kaydedebilme ve bunlarla baş edebilme yeteneğini içeren bir kavram olarak ortaya çıkıyor (Negt & Kluge, 2015, s. 150).

Negt ve Kluge tarafından kullanılan tecrübe ile bireysel tecrübenin ötesinde toplumsal nitelikteki tecrübeye gönderme yapılmaktadır. Toplumsal tecrübenin varlığının ancak insanın dünya içinde olma ve ilintisel bir varlık olma özelliği dolayısıyla oluştuğu söylenebilir. İnsanın bireysel olarak edindiği tecrübenin, insanın ilintisellik özelliği dolayısıyla kümülatif olarak birikme ve aktarılma niteliği ile bireysel olandan kolektif olana doğru bir genişlemeye neden olarak toplumsallık niteliğini kazandığı söylenebilir. Bireysel olandan toplumsal olana doğru bir genişleme gerçekleşmek zorunda olmamakla birlikte; tarihsel süreçte birikimli olarak gerçekleşme halinde kolektif, genel nitelikli bir anlam ufku ortaya çıkmaktadır. Bu durum Negt ve Kluge tarafından bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufku arasındaki karşılıklı ilişki çerçevesinde ele alınmaktadır.

Negt ve Kluge'ın yaşantı ve deneyim ayrımı temelinde "tecrübe"ye yönelik kavramsal yaklaşımlarından hareketle toplumsal tecrübe ve bu tecrübenin oluşum süreci göz önünde bulundurulduğunda birey toplum ilişkisi temelinde bu ilişkinin bilinç, bellek ve zaman boyutu ile değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak "tecrübe"nin birey toplum ilişkisi, bilinç düzleminde bireysel ve kollektif farkındalık sonrasında ise buna bağlı olarak oluşan bilincin bireysel ve kollektif bellek boyutu ile gündeme gelmektedir. İkinci olarak bireysel ve toplumsal ölçekte bilinç ve bellek boyutunun zamana ilişkin unsuru olan sürekliliğin sağlanıp

sağlanmaması hususu bulunmaktadır.

"Tecrübe" bireysel ve toplumsal düzlemdeki ilişkide, zaman boyutundan bağımsız olarak sadece bilinç ve bellek düzlemi açısından ele alındığında Negt ve Kluge'da bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufku arasındaki ilişkinin söz konusu bilinç ve belleğe bağlı olarak şekillendiği görülmektedir. Diğer taraftan belleğin zamana bağlı niteliğinin olması nedeniyle bireysel idrak alanı ve toplumsal anlam ufkunun oluşum ve etkileşimi zamana bağlı olarak da gerçekleşmektedir. Ancak buradaki zamana bağlılık süreklilik ile ilişkili olarak anlam kazanmakta olup tamamen zamanın tarihsellik özelliğinden bağımsızdır. Bu noktada bilinç, bellek, zaman temelinde şekillenen tecrübe, Negt ve Kluge tarafından bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufku arasındaki ilişkiyi dolayımlayan bir matris olarak görülüyor (Negt & Kluge, 2015, s. 150).

Bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufkuna ilişkin matris benzetmesinden yola çıkılarak birey ve toplum temelinde eşanlı çoğul durumların oluşabileceği aşağıdaki gibi matrisler oluşturulabilir.

- İlk olarak, durumu basitleştirmek amacıyla üç bireyin bulunduğu bir toplum varsayılmış ve her bir satır farklı bir bireye, her bir sütun da ilgili bireyin farklı zamanına (durumuna) karşılık gelecek şekilde aşağıdaki matris oluşturulmuştur (B:Bireysel idrak alanı).

$$\begin{bmatrix} B_{11} & B_{12} & B_{13} \\ B_{21} & B_{22} & B_{23} \\ B_{31} & B_{32} & B_{33} \end{bmatrix} \qquad (1)$$

Buna göre aynı toplum içinde yaşayan her bir bireyin farklı zamanlardaki (durumlardaki) bireysel idrak alanları birbirinden farklı olup aynı zamanda bu üç kişilik toplumsal anlam ufkundan da farklıdır. Ancak her bir bireyin, oluşturdukları toplumun anlam ufku ile kesiştiği bir bireysel idrak alanı bulunmakta olup bu idrak alanları her bir birey için farklı zamanda (durumda) olabileceği gibi aynı zamanda (durumda) da olabilir. Nitekim birinci bireyin birinci zamanındaki (durumundaki) idrak alanı (B_{11}) toplumsal anlam ufku ile uyumlu olabileceği gibi ikinci kişininki birinci zamanda (durumda) (B_{21}), üçüncü kişinin ki ise üçüncü zamanda (durumda) (B_{33}) toplumsal anlam ufku ile uyumlu olabilir. Dolayısıyla toplumsal anlam ufku ile bireysel idrak alanının kesişmesi, sırasıyla B_{11}-B_{21}-B_{33} şeklinde gerçekleşebileceği gibi farklı kombinasyonlar da göz önünde bulundurulduğunda üç bireyli bir toplumda 27 farklı şekilde gerçekleşebilir. Nitekim bu durum, bir toplum içindeki anlam ufuklarının, toplumun büyüklüğüne (üç kişilik toplum, n kişilik toplum) ve zamana (durumlara) bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğini göstermekle birlikte farklı toplumlar arasındaki anlam ufuklarının çeşitliliğini de göstermektedir.

- İkinci olarak, n tane bireyli toplumsal bir yapıda her bir bireysel idrak alanının farklı bir toplumsal anlam ufku ile kesiştiği varsayılarak aşağıdaki matris oluşturulmuştur (B: Bireysel idrak alanı, T: Toplumsal anlam ufku).

$$\begin{bmatrix} B_{11}T_{n1} & B_{1n}T_{nn} \\ \vdots & \vdots \\ B_{n1}T_{n1} & B_{nn}T_{nn} \end{bmatrix} \qquad (2)$$

Buna göre aynı toplum içinde farklı toplumsal anlam ufukları olabileceği gibi her bir bireysel idrak alanı da bu farklı toplumsal anlam ufukları ile kesişebilir. Ancak burada bireysel idrak alanında olduğu gibi toplumsal anlam ufku bireyden bireye değişkenlik göstermemekte her bir sütun kendi içinde aynı, diğer sütunlara göre de farklı toplumsal anlam ufkuna karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu matriste aynı zaman diliminde (durumda) toplumsal anlam ufku ile bireysel idrak alanı kesişen bireyler yer almaktadır[2]. Buna bağlı olarak da "n bireyli" ve "n zaman dilimli (durumlu)" toplumsal bir yapıda bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufkunun kesiştiği n farklı durum gerçekleşebilir. Bu durum ise bir toplumsal yapıda, zamana (duruma) bağlı olarak toplumsal anlam ufkunun değişkenlik gösterebileceğini göstermektedir.

Bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufkunun kesişmesi noktasında her iki matris birlikte değerlendirildiğinde, zamana bağlı olarak aynı toplum içinde bireysel idrak alanı ile kesişen toplumsal anlam ufukları farklılaşabildiği gibi (matris 2), bir toplum içinde aynı zaman diliminde bireysel idrak alanı ile kesişen farklı toplumsal anlam ufukları da olabilir (matris 1).

Bireysel idrak alanı ile toplumsal anlam ufkunun birbiri ile kesiştiği durumlar Negt ve Kluge'da kamusallığın oluştuğu noktalardır. Dolayısıyla Negt ve Kluge'da kamusallığın esas olarak birbirinden farklı ama bilinç, bellek ve zamana bağlı şekillenen tecrübe temelinde eşanlı çoğul durumlar için ilişkisellik temelinde değerlendirildiği söylenebilir[3]. Eşanlı çoğul durumların varlığı dolayısıyla tecrübenin oluştuğu ortamda ortaya çıkan kamusallığın içeriği de heterojen nitelikte olmaktadır. Buna bağlı olarak tecrübenin deneyim şeklindeki oluşumunun Heidegger'de de olduğu gibi toplumsal olandan bağımsız olmadığı görülmektedir. Ancak Negt ve Kluge'ın yaklaşımlarında Heidegger'den farklı olarak yaşantı ve deneyim halinin eş anlı varlığı ve dönüşümü değil; aksine bireysel olanın toplumsal olandan bağımsız ele alınamaması dolayısıyla tecrübenin sadece deneyim şeklinde gerçekleşen hali söz konusudur.

Tecrübenin oluşumunda bireysel idrak ve toplumsal anlam ufku dolayısıyla ortaya çıkan heterojen yapı, özellikle kapitalist üretim biçimi dahilindeki toplumun sınıflı yapısında daha da belirginlik kazanmaktadır. Nitekim Negt ve Kluge, heterojen nitelikteki bu kamusallığı kendi içinde kategorize ederek "klasik liberal kamu alanı",

---

[2] Bireysel idrak alanları birinci matriste ve ikinci matriste aynı bireyin aynı zaman dilimine (durumuna) karşılık gelmemektedir (B_{11} : her iki matriste farklıdır).

[3] Negt ve Kluge toplumsal tecrübenin genel kapsamı olarak "*öffentlichkeit*" terimini bu iki anlam arasındaki diyalektik gerilim içinde ele alırlar.

"üretiminin kamu alanı" ve "proleter kamu alanı" olmak üzere üç gruba ayırmaktadırlar. Negt ve Kluge'ın kamusallık/kamu alanı yaklaşımı kapsamında analiz ettikleri; tarihsel süreç boyunca analiz edilen klasik burjuva modeline ilave olarak endüstriyel-ticari alanları içeren üretim temelli kamu alanları ile karşıt kamu alanı olarak ifade edilen proleter kamu alanıdır. Temelde bu üç kamu alanı, birbirinden bağımsız olmamakla birlikte Negt ve Kluge'ın bireysel idrak ile toplumsal anlam ufku arasındaki ilişkiselliğe bağlı olarak çeşitlilik gösteren tecrübenin belirleyicilerine bağlı olarak bir kategorizasyona gitmesinin, her bir tecrübe alanında ortaya çıkacak ilişkisellikler dolayısıyla kamusallıkların içeriğinin farklılaşmasından ya da bu farklılaşma potansiyelini taşımasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu noktadan hareketle ilk olarak üretimin kamu alanına bakıldığında, bu alanının Negt ve Kluge'da "fabrika toplulukları", "şirketlerin halkla ilişkileri", "medya" gibi farklı bağlamlarda bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Ancak bu alan kendi içinde hem piyasa çıkarları baskısı hem de meşruiyet baskısını eşanlı taşıdığı için diğer kamu alanlarından farklı olarak çelişki ve çatışmayı özellikle sürdürülebilirlik noktasında yoğun olarak içeren bir yapıya sahiptir (Negt & Kluge, 2015, s. 163-164). Bu alandaki kamusallık, ortak bir tecrübe ortamına haiz olmakla birlikte çelişki ve çatışma içeren yapısı nedeniyle ortaklıktan çok ilişkisellik temelinde gerçekleşebilmektedir. Bu durumun ise toplumsal anlam ufkunda parçalanmalara sebep olacağı söylenebilir.

Diğer taraftan Negt ve Kluge'ın kamu alanı/kamusallık modellerine temel katkısı olarak kabul edilen proleter kamu alanına bakıldığında, bu alanın eleştirel nitelikli bir kategori olduğu görülmektedir. Bu alanı oluşturan proleterlik her ne kadar anakronik bir kavram olarak kabul edilse de bu alandaki kamusallık değerlendirmesi temelde emek ve işçiye dayanan bir tecrübe sorgulamasını içermektedir. Bu alandaki kamusallıkta da üretim alanındakine benzer şekilde Negt ve Kluge tarafından üç ayrı öğenin birbirini diyalektik olarak etkilediği aşağıdaki şekilde ifade edilmektedir(Negt & Kluge, 2015, s. 167).

> Bunların birincisi, kapitalist, yani yabancılaşmış koşullar altında yeniden üretim tecrübesidir. İkincisi, bu tecrübenin kendi ufku içinde sistematik olarak tıkanması; yani tecrübe eden öznelerin kamusal ifade ve temsiliyet şebekelerinden izole edilmiş olmalarıdır. Üçüncüsü ise bu tıkanmaya tepki olarak ortaya çıkmış, yabancılaşmış üretim tecrübesinde temellenen direnmeler ve tahayyül yüklü stratejilerdir (protesto enerjileri, psişik dengeleme edimleri, bir şahsiyet olma için gösterilen şiddetli arzu, bireysel ve kollektif fantezi ve yaşamı yeniden sahiplenmeye yönelik yaratıcı girişimler).

Negt ve Kluge'ın tanımladığı proleter kamusal alandaki kamusallığın da, endüstriyel ve ticari alandaki kamusallığın da olduğu gibi ortaklıktan çok çatışmalı yapıları içinde barındıran ve zorunlu bir ilişkisellik ile ortaya çıktığı söylenebilir. Bu noktada proleter kamusal alandaki ilişkisellik dolayısıyla bireysel idrak ile toplumsal anlam ufku arasındaki temasın fazla olma ihtimali olmakla birlikte bu temasın farklı bilinç

hallerinin varlığı buna bağlı olarak da kollektif bellek ile bireysel bellek arasında ortaya çıkabilecek farklılıklar dolayısıyla an'a odaklanan bilinç düzeyleri ile "toplumsal tecrübe" oluşturmak yerine parçalanmış ve *Erfahrung* anlamında tecrübe özelliği olmayan yaşantıların oluşmasına neden olmaktadır.

Dolayısıyla Negt ve Kluge'da kategorize edilen kamusallık alanları bireysel idrak ile toplumsal anlam ufku arasındaki ilişkinin *Erfahrung* niteliğindeki deneyimin ya da toplumsal tecrübenin oluşması için zorunlu ve gerekli koşul niteliğinde olduğu söylenebilir.

Tecrübenin yaşam için ortaya çıkma şekli, her ne kadar Negt ve Kluge'da deneyim şeklinde ele alınsa da toplumun sınıflı yapısı gereği tecrübenin ortaya çıkma şeklinin değişkenlik göstereceği açıktır. Bununla birlikte Heidegger'in yaşam değerlendirmesi bağlamında doğrudan doğruya ekonomi politik bir içerik olmamakla birlikte das Man kavramsallaştırması aracılığıyla ifade ettiği toplumsallığın, tecrübenin yaşantı ve deneyim olarak ortaya çıkma şekli üzerinde belirleyici etkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla tecrübenin ortaya çıkma şekline ilişkin aynm, Heidegger'de ekonomi politik açıdan olmasa da toplumsallık ekseninde yapılmakla birlikte, Negt ve Kluge'da da toplumun sınıflı yapısı gereği doğrudan doğruya olmasa da dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır.

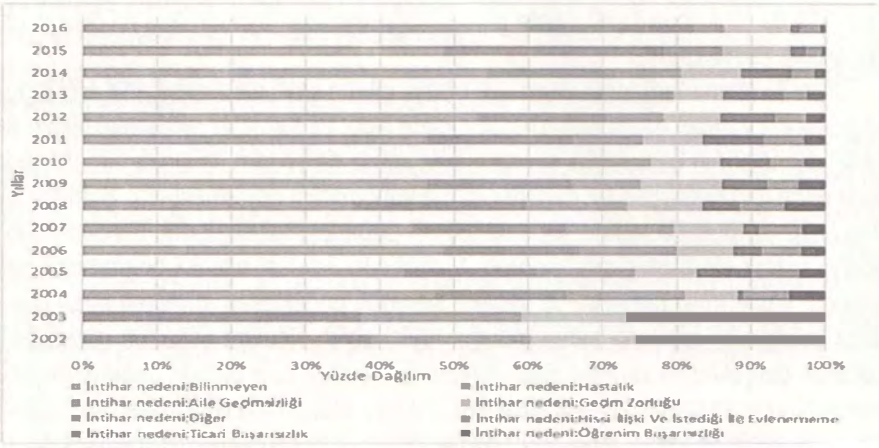
Diğer taraftan tecrübenin ölüm için ortaya çıkma şekli ele alındığında, Heidegger bağlamında yapılan değerlendirmenin aksine Negt ve Kluge'ın tecrübeye ilişkin değerlendirmelerinin kamusallık kavramı dolayısıyla da yaşam ile sınırlı olması nedeniyle ölüm için doğrudan bir değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Negt ve Kluge'in toplumsal sınıf temelli değerlendirmelerinden hareketle ölüm dolaylı olarak ele alındığında ölümün, toplumdaki sınıfsal nitelikli bölünmeler noktasında, yaşamdaki deneyim ve yaşantı şeklinde geçekleşen süreçten farklı olarak daha belirgin bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim yaşamın gündeliklilik şeklinde gerçekleşen zamansallığı, toplumsal sınıftan belli ölçüde bağımsızlaşabilmekle birlikte yaşamın sona ermesi söz konusu olduğunda toplumsal sınıfın etkisi daha net görülmektedir. Bu durum, ölüme ilişkin istatistiki veriler aracılığıyla da görülebilmekte olup aşağıda yer alan üç farlı veri doğrultusunda bir değerlendirme yapılacaktır.

- Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir araştırmaya göre; gelir grubunun en üst seviyesinde yer alan yüzde birlik grubun, en alt seviyesinde yer alan yüzde birlik gruba göre beklenen yaşam süresinin 15 yıl daha uzun olduğu görülüyor. Ayrıca düşük gelir grubundakilerin üçte birinden fazlası maliyeti nedeniyle sağlık hizmetlerinden yararlanmaktan kaçınırken, gelir dağılımın en alt seviyesinde yer alan % 20'lik grubun da gelirlerinin sağlık hizmetleri için ayrılan payı diğer gelir gruplarına göre iki kat daha fazladır (Dickman, Himmelstein ve Woolhandler 2017).
- Londra'daki Kanser Araştırmaları Enstitüsü'nün başkanı Prof. Dr. Paul Workman

tarafından kanser ile mücadelede gerçekleştirilen gelişmelere rağmen, yeni ilaçların bir türlü geliştirilmemiş olmasının arkasında finansal gerekçelerin bulunduğu iddia edilerek, ilaç firmaları tarafından yeterince karlı olmayan ilaçlara yatırım yapılmadığı belirtildi (Spencer 2014).

- Küresel Kalkınma Merkezi tarafından, Batı Afrika'da en az 932 kişinin ölümüne neden olan Ebola virüsüne yönelik ilaç firmaları tarafından ilaç üretilmeme nedeni, hastalığın nadir görülen bir hastalık olması nedeniyle aşının sınırlı üretimi buna bağlı olarak da belirsiz bir piyasaya sahip bir ürünün üretimi için hiçbir şirketin yatırım yapma riskini göze alamaması olarak açıklanmaktadır (Barder 2014).
- Türkiye İstatistik Kurumu tarafından yayınlanan Türkiye genelindeki intihar nedenlerine bakıldığında on beş yıllık süreçte, diğer verilerdeki değişkenliğin aksine geçim zorluğunun %10 gibi seviyede süreklilik gösterdiği görülmektedir (Merkezi Dağıtım Sistemi 2017).

Şekil I: Türkiye'de Yıllar İtibariyle İntihar Nedenleri (Yüzde Oran)



Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu İntihar İstatistikleri verilerinden yararlanarak oluşturulmuştur.

Bu dört farklı veri, dört farklı duruma karşılık gelmekle birlikte ilk üç verinin ortak özelliklerinin yaşamdan ölüme geçiş noktasının fayda-maliyet analizi temelli bir yapıda belirleniyor olmasıdır. Buna göre Amerika'da yapılan araştırma doğrudan doğruya toplumun sınıflı yapısı bağlamında ele alınabilecek nitelikteyken, diğer göstegeler kapitalist üretim süreci mantığının toplumun sınıfsal yapısından belirli ölçüde bağımsız olarak sermaye sahibinin kendi aleyhine de işleyebilecek bir sürece karşılık gelebileceğini göstermektedir. Nitekim toplumun sınıflı yapısının temelinin de kapitalist üretim biçiminin sermaye birikimi kaygısına dayandığı hususu göz önünde bulundurulduğunda ölüm üzerindeki belirleyici etki açığa çıkmaktadır. Ancak oluşan

bu etkinin, fayda-maliyet analizi şeklindeki süreklilik göstermeyen zamansal içeriği ile ölümü olduğu gibi yaşamı da yaşantı düzeyine indirgeyerek ele aldığı söylenebilir.

Diğer taraftan Türkiye için de yaşamdan ölüme geçişin tercih edilmesi durumu olarak karşımıza çıkan intihar gerekçeleri ele alındığında diğer üç veri ile örtüşecek şekilde ekonomi politik temeli bulunan hastalık ve geçim zorluğu ile Heidegger'in ifadesiyle diğerleri ile birlikte olma halinden kaynaklanan aile geçimsizliğinin temel nedenler olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Heidegger'de ölümün bir var oluş tarzı olarak ele alınmasına bağlı olarak ölüm insanın iradesi dışında gerçekleşmekte olup insanın kendi yaşantısına son vermesi hali kapsamında ele alınmamaktadır. Dolayısıyla intihann tecrübe niteliğinin, Heideggerci anlamda bir deneyim karşılığı bulunmamakta olup ekonomi politik sebeplerin yaşamı indirgediği yaşantı halinin ölümün tecrübe niteliği için de ortaya çıktığı söylenebilir.

Sonuç

Yaşam ve ölümün, pratik olarak farklılık göstermekle birlikte ekonomi politik açıdan ele alındığında kapitalist üretim biçimi dahilinde fayda-maliyet analizi temelindeki bir döngüye karşılık geldiği görülmektedir. Nitekim kapitalist üretim biçiminin sermaye birikimi temelli yapısı göz önünde bulundurulduğunda insana ilişkin olanın değil sermayeye ilişkin olanın gereksinimlerinin ön planda olması kaçınılmazdır. Nitekim "*dudak ruju kanser ilacından daha çok kar getiriyorsa dudak ruju üretilir, kanser ilacı üretilmez*" (Hancerlioglu 2012, 277) şeklindeki ifade de söz konusu durumu ve metin içindeki istatistiki örnekleri desteklemektedir.

Yaşam ve ölümün söz konusu ekonomi politik içeriği, beraberinde yaşam ve ölümün toplumsallık boyutunu da içermesi nedeniyle Heidegger ile Negt ve Kluge'ın değerlendirmelerinin tecrübe ile ilişkisini karşımıza çıkarmıştır. Buna göre yaşam ve ölümün ekonomi politik içeriği, Negt ve Kluge'da doğrudan doğruya, Heidegger'de ise dolaylı olarak tecrübenin deneyim ve yaşantı hallerine de sınıfsal bir nitelik kazandırmaktadır. Bu sınıfsal nitelik, yaşam için doğrudan doğruya ortaya çıkarken ölüm için dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak ölüm üzerindeki etkisini yaşam üzerindeki etkisinden daha belirgin bir biçimde göstermektedir.

Bu çerçevede yaşamın sınıfsal bölünmeler gereği ortaya çıkan heterojen toplumsallık neticesinde, bireyin içerildiği toplumsal sınıfa bağlı olarak toplum aracılığıyla otantik varlığına yönelme imkanının değişkenlik göstermesi, yaşamını tecrübe etme şeklinin de değişkenlik göstermesine neden olmaktadır. Bununla birlikte bireyin içerildiği toplumsal sınıf, etkisini ölüm pratiğinde de göstermektedir. Ancak toplumsal sınıfı da aşan doğrudan doğruya kapitalist üretim biçiminin insanı dolayısıyla da tecrübenin deneyim niteliğini göz ardı eden yapısı dahilinde birey yaşantı ile sınırlı bir ölüm pratiğine sahip olabilmektedir.

Kaynakça

Barder, Owen. Finding a Cure for Ebola. Center for Global Development, 03 10 2014.
Benjamin, Walter. Pasajlar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
Dickman, Samuel L, David U Himmelstein, ve Steffie Woolhandler. «Inequality and the health-care system in the USA.» The Lancet 389, no. 10077 (2017): 1431-1441.
Hancerlioglu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2012.
Hansen, Miriam. «Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan Tecrübesi": Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar.» Kamusal Alan içinde, yazan Meral Özbek, 141-178. İstanbul: Hil Yayın, 2015.
Heidegger, Martin. Varlık ve Zaman. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
—. Varlık ve Zaman. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
Keskin, Eda. «Varlık ve Zamandaki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi.» Cogito, no. 64 (2010): 165-180.
Merkezi Dağıtım Sistemi. 30 09 2017. https://biruni.tuik.gov.tr/medas/?kn=115&locale=tr (erişildi: 09 30, 2017).
Negt, Oskar, ve Alexandar Kluge. Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeus and Proletarian Public Sphere. USA: University of Minnesota Press, 1993.
Spencer, Ben. War on cancer is stalling because pharmaceutical firms only create drugs they know will make a profit, leading scientist claims. Daily Mail, 24 10 2014.
Yavuz, Hilal. «Atılmış Hayat Parçaları: Tanpınar'ın Huzur Roamnında Hafıza ve Mekan İlişkisi.» *Monograf Edebiyat Eleştiri Dergisi*, no. 5 (2016): 69-84.

XV. BÖLÜM
YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE DENEMELER

1. ÜÇ ÖYKÜ



Köy kahvelerinde, dengbej sohbetlerinde hep aynı şeyler merak edilir. Nasıl olmuş da her hastalığa çare bulmuş olan Lokman Hekim, ölüme çare bulamamıştı?

NACİ TEKDAL[1]

Ölümü Umarım

Lokman Hekim her hastalığın çaresini bulmuş olmasına rağmen ölüme çare bulamamıştı. Günleri ölümsüzlük iksirini bulmak için değişik bitkiler aramak ve onları incelemekle geçiyordu. Bir gün çok önem verdiği bir bitkinin kökünü çıkarmak için toprağı kazarken, açtığı çukurun altında küçük bir delik açıldı. Kazılan çukur derinleştikçe açılan delik de genişliyordu. Bir mağaraya ya da yer altı geçidine açıldığını düşündüğü deliğin etrafını geçebileceği kadar genişlettikten sonra bir ip yardımı ile aşağı indi.

İndiği yerde bir süre hareketsiz kalarak gözlerinin karanlığa alışmasını bekledi. Açtığı delikten gelmekte olan ışık, etrafındaki birtakım şeylerin karaltısını gösteriyordu. Bir süre sonra bunların her evde olabilecek eşyalara benzediğini fark etti. Yanında getirdiği meşalesini tutuşturduğunda karaltılar konusunda yanılmadığını anladı. İçinde bulunduğu yer ev eşyalarına benzer şeylerle doluydu. Fakat hiç ışık almayan ve bir çıkışı olmayan böyle bir yerde bu eşyaların ne işi olabilirdi. Duvarda asılı gibi duran kumaşa benzeyen şeye dokunduğunda kumaşın, çürümüş olduğunu fark etti. Bir çıkış yolu ararken fark ettiği zeminin düzlüğü ve duvarlann muntazamlığı, buranın bir mağara olmadığını gösteriyordu.

---

[1] Felsefe Öğretmeni

Az ötedeki yatağa benzeyen şeye yaklaştı. Üstü toz ve örümcek ağları ile kaplı şiltenin kıvrımları, altında bir insan yatıyormuş gibi kıvrılmıştı. Hekimlik merakıyla şilteyi kaldırdığında gördüğü şeye bir anlam veremedi. Eşyalar gibi çürümüş bir cesetle karşılaşacağını umarken gördüğü, sanki yeni ölmüş çok yaşlı bir adamın cesediydi. Adama yaklaştığında nefes alıp vermeye benzer bir hareket gördü. Gördüğü şey karşısında şaşkındı, fakat gördüğü hareket her defasında tekrarlanıyordu. Şaşkınlıktan titreyen elleri ile nabzına dokunduğunda nabzın attığını fark etti.

Adam hırıltıya benzer bir sesle, "Bu ışık nedir?" diye sordu. Kafasında onlarca soru ile boğuşan Lokman Hekim, yanıt verecek durumda değildi. Sessizliğini sürdürürken adam bu kez "Sen de kimsin?" diye sordu. "Ben Lokman Hekim. Peki, sen kimsin?" Adam yerinden güç belâ doğrulduktan sonra Lokman Hekim'in gözlerinin içine bakarak, "Ne zamandan beri davetsiz misafirler ev sahiplerine böylesi sorular sorabiliyorlar" dedi. Yaşlı adamın bu sorusunu Lokman Hekim, bakışlarını kaçırarak geçiştirmeye çalışırken yaşlı adam bu kez, "Evimde ne arıyorsun?" diye sordu. Lokman Hekim: "Adımdan da anlaşılacağı üzere ben bir lokmanım. Bir bitkinin kökünü çıkarırken burayı buldum. Belki işe yarar bir şeyler bulurum umuduyla buraya geldim. Daha doğrusu indim." Yaşlı adam anlatılanları şaşkınlık içinde dinliyordu. "İndim" sözcüğünü duyduğunda, içeri girmekte olan ışığa baktı. Gözlerinden karmaşık duygular içinde olduğu anlaşılıyordu. Zorlukla yattığı yerden doğrularak yatağın kenarına oturdu. Başı öne eğik, ayaklarına bakıyordu. Ayaklarını ileri geri salladı. Lokman Hekim, adamın onu düşünmediğinin farkındaydı. Yaşlı adamın aklında dolaşanlar ayaklarına eşlik ediyor geçmişten bu güne, bu günden geçmişe doğru hareket ediyordu. Uzun sayılabilecek bir süre sonunda yaşlı adam, büyük bir tedirginlik ve dikkatle ayağa kalktı. Yürümeyi yeni öğrenen çocuklar gibi ürkek ve güçsüz, içeri girmekte olan ışığa kadar giderek yukarı baktı. Gökyüzünün özlediği ya da görmeyi ümit ettiği bir şey olmadığı, çelik kadar sert ve hiçbir duygu belirtisi göstermeyen bakışlarından anlaşılıyordu. Bir süre sonra Lokman Hekim'e dönerek "Evimin damını neden yıktın?" diye sordu. İhtiyar adamı, buraya bir şekilde gelmiş akli dengesi yerinde olmayan biri olarak gören Lokman Hekim; "toprağı kazarken..." gerisini getirmesine gerek yoktu. İhtiyar adamın öfkesi arttı: "Neden damımdaki toprağı kazıyordun?" Lokman Hekim, adamın söylediklerinden bir sonuç çıkaramadığını anladı. Biraz da umursamaz bir tavırla: "Evim dediğin bu yerin üstünü kazdığımı bilmiyordum. Çünkü dışarıdan bakıldığında ev diye bir şey görünmüyor."

Yaşlı adam duyduklanna inanamıyordu. Daha önce Lokman Ekim'in avuçlarında dağılmış olan duvarda perde gibi asılı olan şeyi, elini uzatarak çekti. Perde param parça olarak dağıldığında Lokman Hekim, olduğu yerden yaşlı adamın ürperdiğini hissetti. Yaşlı adam perdenin ardındaki duvarda, gün ışığını görebileceği pencereyi boşuna aradı. Bu kez kapı olduğunu sandığı yere doğru yöneldi. Daha birkaç adım atmıştı ki çoktan beridir yürümeyi unutmuş ayaklan birbirine takılınca kapıdan içeri dolmuş toprağın üzerine düşmüştü. Bir süre toprağı avuçlar gibi düştüğü yerde kaldı sonra davetsiz misafirine dönerek oturdu. Lokman Hekim, yaşadıklarına bir

anlam veremeden olduğu yerde yaşlı adam ile aynı sessizliğe bürünmüş bekliyordu.

Lokman Hekim, "Ne kadar zamandır buradasın?" diye sordu. Yaşlı adam bir süre onu süzdükten sonra, "Tahmin edebileceğinden daha çok" dedi. "Peki, sen toprağı neden kazıyordun?"

- Bitki köklerinde ölüme tiryak arıyorum.
  Ölümsüz mü olmak istiyorsun?
  Ben bir hekimim. İnsanların ölmemesi için çare arıyorum.

Uzun bir süre sessiz kaldılar. Hiçbiri konuşmaya cesaret edemiyordu. Sanki konuştuklarında bir şeyler değişecek gibi geliyordu. Her birinin kendi geçmişinden kaynaklanan garip bir şey vardı aralarında. İki eski dost gibi, iki eski düşman gibi. Biri diğerini tamamlıyor muydu, yoksa eksiltiyor muydu? Farklı zamanlarda dünyaya gelmiş iki 'aynı' insan gibi hissediyorlardı kendilerini. Her biri neden böyle duyumsadığını bilmeden... İhtiyarın bu kadar uzun bir süre sonra birisi ile karşılaşması, hekimin ise bu kadar enteresan bir olay içinde kendini bulması; birçok şeyin değişme zamanının geldiğini gösteriyordu. Ama bu değişimin götüreceği alışkanlıklar, yükleyeceği bedel ve yaşamlarında oluşturacağı boşluk için ikisi de hazır görmüyordu kendisini. Ne olursa olsun yolundan şaşmama, yaşamını eskisi gibi sürdürme kararını peşinen verdiler.

Yaşlı adam, "İnsanlara bu kötülüğü yapma" dedi. "Hekimlik insanların sağlığı içindir. Onları ebedî kılmak için değil. Ölüm hem her şeyin doğasında var, hem de hiçbir şeyde yok." Lokman Hekim: "Sence ölüm yeterince kötü değil mi ki, insanların ölmesini kötülük saymıyorsun?" Yaşlı adam: "Ölümden daha kötü şeyler var desem, bunlar istisnadır diyeceksin. Oysa ben, ölümsüzlüğün insanlık için iyi olmadığını söylüyorum. Bu konuda söyleyecek çok sözüm var, ama sanırım hiçbiri kendi öyküm kadar çok şey anlatmayacaktır sana."

"Az önce, ne kadar zamandır burada olduğumu sormuştun. Tahmin edebileceğinden daha çok demiştim ama aslında ben de ne kadar zamandır burada olduğumu bilmiyorum. Belki anlatacağım şeylerden yola çıkarak burada geçen zamanımı hesaplayabilirsin."

"Büyük kıtlık zamanında delikanlı çağımdaydım. Gerçi o zamandan sonra da pek çok kıtlık yaşandı ama olsun... Akraba olanların bile bir lokma ekmek için birbirlerini öldürmesi, beni o kadar çok etkilemişti ki insanların maruz kaldıkları felâketlere düşman olmuştum. İlerleyen yaşımla pek çok ölüm gördüm. Bunların içinde hastalıklardan dolayı ölenler pek azdı. Çünkü insanlar, öldürmek için neden bulmakta pek maharetliydiler. Böylece asıl mücadele edeceğim şeyin ne olduğunu bulmuştum. Mücadele edeceğim şey Tanrı'nın getirdiği felaketler değil insanların öldürme isteğiydi. Fakat yaşamın ne getireceği, insanı nerelere sürükleyeceği belli olmuyor. Bir de bakmışsın ki sahip olduğun amaç, senin her türlü değerine ve varoluş gayene aykırı. İnsanların birbirlerini öldürmelerine karşı olan ben, insan öldürmeyi meslek olarak seçtim. Asker olmama mazeret olarak pek çok neden ileri sürebilirim ama hiçbiri beni haklı göstermez.

O zaman, yeni bir peygamber ortaya çıkmıştı. Bizden eski dinimizi bırakıp onun dinine geçmemizi istediğinde halkım bunu kabul etmedi. Süleyman'a karşı fazla direnemedik ve ben savaşta esir düştüm. Artık bir köleydim. Köle bilincine sahip olmayan biri için köle olmak, az önce söylediğim gibi ölümden daha kötü olan şeylerden biridir ama kurtulma ümidinden vazgeçmediğimden bu duruma tahammül edebildim. Kral Süleyman'ın, yaptırdığı sarayın inşaatında bizleri çalıştırmaya başladılar. Kral Peygamber, çalışmaları denetlemek için bir gün saray inşaatına geldi. Sırtını bir duvar köşesine yaslayarak ve uzun asasını koltuğunun altına sıkıştırarak çalışmaları izlemeye koyuldu. Gece olmasına rağmen ayakta durmaktan yorulmamıştı. O ayakta dururken bizler nasıl dinlenebilir ya da barakalarımıza çekilebilirdik. Nitekim o gece sabaha, sabahtan akşama kadar tekrar çalıştık. O, hâlâ dikilmiş duruyordu. Hiç kimse gidip bir şeyler sorma cesaretini gösteremiyor, Kral Peygamber de hiç hareket etmeden çalışmaları izliyordu. Kimsenin anlamadığını ben anlamıştım; Kral Peygamber ölmüştü. Doğal olarak öldüğü anlaşılınca büyük bir kargaşa çıkacaktı ve ben, kaçabilmek için buna hazır olmalıydım. Günlerce hiç durmadan çalıştık. Ta ki tahtakurusunun kemirdiği asa kralın ağırlığına dayanamayıp kırılıncaya kadar. Çıkan kargaşadan yararlanıp kaçmayı başardım. Günlerce dağlarda aç dolaşınca öyle bir duruma geldim ki önüme çıkan her türlü bitkinin, böceğin, sürüngenin tadına baktım. Sanırım bunlardan biri ya da birkaçı beni ölümsüz kıldı."

Lokman Hekim şaşkındı. Dinlediklerine inanması mümkün değildi fakat olayları öylesine içten ve yaşamışçasına anlatıyordu ki, olaylar hakkında sorular sorsa, daha ayrıntılı şeyler duyacağından emindi. "Daha sonra ne yaptın" diye sordu.

"Dünyanın bilinen her yerini dolaştım. Belki bilinmeyen yerlerini de... Sonra her erkeğin alev yüreğini küle çeviren şey benim de başıma geldi. Belki duygusallaştığım belki de yorulduğum için evlenmeye, yuva kurmaya, düzenli bir hayat kurup çocuk yetiştirmeye karar verdim. Sanırım o zamanlar yaşım iki yüz dolaylarındaydı ve ben çoğalmak, çoğaldığımı görmek istiyordum. Umarım yaşımı tahmin edebiliyorsundur artık?"

- Sanırım evet. Dediklerin doğru ise yani sen, Hz. Süleyman'ın döneminden isen, yaşın iki binin çok üzerinde olmalı.
- Şimdi de peygamberler var mı?
- Evet var. Onun adı Eyüp. Ama ben ölümsüzlüğü neden kötü saydığını anlamadım?
- "Gelip buraya yerleştim. Gezgin hayatım boyunca kazandığım paralarla etrafında gördüğün topraklan satın aldım. Bana sağlıklı çocuklar doğurabilecek bir kadın edindim. Daha önce de kadınlarım ve onlardan çocuklarım olmuştu fakat bu kez başkaydı. Belki de onunla yuva denilen şeyi kurduğumuz içindi bu farklılık. Sonra o yaşlanıp öldü. Ben de yeni bir kadın aldım. Bir süre sonra o da öldü. Sonra çocuklarım, sonra torunlarım, sonra onların çocukları... Soyumdan zamanla öyle kuşaklar türedi ki ne ben onlan anlayabiliyordum ne de onlar beni anlayabiliyorlardı. Konuştuğumuz dil farklılaşmış, birbirimize yabancılaşmıştık.

Bütün bir dünyaya yabancı olmak kolaydır, ama kendi etinden, kendi canından olanlara...

Şu üstümüzdeki dağın toprakları kaymaya, evlerimizi yıkmaya ya da gördüğün gibi evlerimizi gömmeye başlayınca, buradan göçüp başka bir diyara gittiler. Ne onlar bana gel dedi ne de ben, onlarla gitmek istedim. Burada yalnız kalmaktansa onlardan ayrı olarak bir yerlere gidebilirdim fakat istemedim. Kendi soyumdan gelenlere bile bu kadar yabancı iken diğer insanların içinde nasıl yaşayabilirdim? Her gün yeni bir yabancılık, her gün yeni bir acı yaşamaktansa kendi yuvamda, kendi ocağımda kül olarak kaldım."

- Ama bir insan böylesi bir yerde, hiçbir şey yapmadan nasıl kalır? Hiç mi bir şey yapmak istemez, hiç mi bir şey merak etmez, hiç mi sıkılmaz? Böylesi biri nasıl insan olur?

- İşte, demek istediğim buydu.

Belki de bulmuştur ve şimdi üzeri tozlar ve örümcek ağlarıyla kaplı bir yatakta uyuyordur.

ÖLÜMDEN KORKARIM

'Kişi' denen güzelliği öldürüp 'birey' denen ucubeyi yaratan katil, kimdi? Hangisiydi komşuluğu öldüren? "Düşene bir tekme de sen vuracaksın" diyen zalim, kimdi? Hangi bencildi "gemisini kurtaran kaptan" bilincini beynimize yerleştiren? Fikirlerini, hangi ağulardan damıtmışlardı ki kulaklarımızdan içeri bu kadar rahat süzülebildiler? Televizyon muydu kullandıkları aletin adı yoksa bangır bangır öten savaş makineleri mi? İşte kar yağıyor Ağrı'da. Kim bilir kaç çocuk, ısınabilmek için kardeşleri ile aynı yorgan altında aç yatacak?

Doğunun doğusundaydı doğduğum şehir. Sadece türkülerimiz değil tarihimiz de acıydı. Elektriksiz köy odalarının gaz lambalı uzun kış gecelerinde anlatılan öyküler, gaz lambasının is kokusuna karışarak akardı içime. Bazen anlatılan öykülerin gerilimine dayanamayan yüreğimi dinlendirmek için, başka şeyler düşünmeye çalışırdım. Ama anlatıcının mahareti beni yeniden sarmalar, yeniden öykünün içine çekerdi. Tüm gece boyunca atalarımın yaşadıkları zorlukları dinler, yorganın avuntusuna sığındığım zamanlarda ise Tanrı'dan, duyduklarımı asla yaşamamayı dilerdim.

Dedemin büyük odası diyeceğim köy evinin odasında, en çok 'muhacirlik zamanı' denilen birinci dünya savaşı yılları konuşulurdu. Açlık yüzünden artık çocuklarına bakamayacak durumda olana aileler; bir şekilde yaşar umuduyla yol kenarlarında, konaklama yerlerinde, çocuklarını terk ettikleri için o yıllara 'annelerin evlatlarını terk ettiği yıllar' da denirdi.

Annelerin evlatlarını terk ettikleri yıllar hakkında anlatılan öyküler içinde beni en çok etkileyen, dedemin başından geçen bir olaydı. Bozkıra yayılmış olan obada, herkes yiyecek ararken dedem, bir kayanın arkasında devrilmiş bir kıl çadır görür.

Altında yiyecek ya da işe yarayacak bir şeyler bulma umuduyla çadır bezini kaldırdığında, yan yana uzanmış üç adam ile karşılaşır. Adamlann birbirlerine olan benzerliklerinden kardeş olduklannı anlar. Onları incelerken, üçünün de ölmüş olduğunu düşünür fakat ortadaki kardeş ağzı kan içinde hırıldayarak ona döndüğünde gerçeği kavrar. Tüyleri diken diken olur. Kenardakiler ölmüş fakat ortadaki, yattığı yerden kardeşlerinin omzundaki eti kemirerek hayatta kalmıştır.

Savaşın ne kadar büyük bir yıkım olduğunu, daha o yaşta anlamıştım. Falanca savaş, filanca yıl, bu nedenler ve şu sonuçlar, diye birkaç cümle ile anlatılan tarih derslerini şimdi daha iyi anlıyorum. Savaş, bir karabasan olarak değil kahramanlık destanı olarak anlatılmalı ki savaşacak ya da savaş çıkaracak nesiller yetiştirilebilsin. Yeni kanlar dökülsün ki bir takım davalar kutsansın. Oysa savaş insanı, hayvandan daha aşağı bir kuyuya iter. Dibinde sonsuz derinlikte bataklık banndıran bu kuyu; düşeni emer, emdikçe daha derine, daha derine çeker. Dibe çekildikçe, sadece maddi varlığın ile değil faziletlerin, tüm iyi duygulann ve geçmişten devraldığın kültür ile eritilirsin. Bataklık ile kuyu, tüm bunlan yabancılaştırarak, yozlaştırarak, zehirli bir gaza dönüştürür ve sonra tarih dersi denen balon, bu gazı toplayarak savaştan beslenenler için bir araca, yeni nesiller için bir afyona dönüştürür.

Dedemin büyük odasından kopuşum, göç etmekle oldu. Atalanm gibi topluca ve savaştan kaçarcasına değil tek başına ve sıradan bir göçtü benimkisi. En azından başta öyle görünüyordu. On beş yaşındaydım ve birkaç aylığına başka bir şehre gidiyordum. Fakat hayatın, kimin için ne hazırladığı hiç belli olmuyor. Zira döndüğümde, otuz yaşını tamamlamıştım.

Başımı yaşlı annemin dizine koyduğumda: "Hayrola oğlum?" dedi. Gülümseyerek: "Yoksa! Hikâye mi dinlemek istiyorsun?" Atalarımın başından geçen pek çok olayı, annemden dinlemiştim. Gençliğinde gördüğü ya da büyüklerinden duyduğu hiçbir şeyi unutmayan iyi bir hafızası vardı. Dedemin büyük odası ve annem, hikâye ve aile tarihinin acı mazileri ile çocukluğumu doldurmuştu. Anlatılanlan dinlemek beni memnun eder ve dersler almamı sağlardı. Bu nedenle hikâye ya da tarih dinlemek için her fırsatta başımı annemin dizine koyardım. Annem, binlerce defa gerçekleşen bu beden dilimi unutmamıştı. "Evet" dedim.

Ninemden duyduklannı Kürtçe olarak anlatırken, sık sık Türkçe kelimeler kullandığını fark ettim. Yeteri kadar Türkçe bilmeyen anneme "İstersen Türkçe anlat" diyerek ironi yapmam, konuyu şehre taşındığımız yıllara getirdi.

Kırk sekiz yaşında şehre gelen ve Türkçe ile tanışan annemin ilk günleri hem zorluklarla, hem de kapısını çalan misafire "Kim o?" diye seslenecek yerde "Ben kimim?" demesi gibi gülünç olaylarla doludur. İşte o yıllarda annemin en büyük yardımcısı, çarşıya giden ablalarının refakatçisi, Cemile Hala olmuştu. Anneme Cemile Hala'nın nerede olduğunu sorduğumda: "Senden hemen sonra mahalleden ayrıldılar. Bir daha haber almadım ama o kadar yaşlıydı ki çoktan ölmüştür." dedi.

Cemile Hala ve torunu yaşındaki kızı, kalıntılarında oynamaya doyamadığımız harabenin arkasındaki yıkılmak üzere olan kerpiç evde yaşardı. İhtiyarlıktan dolayı

beli iyice bükülmüş, oldukça zayıf, kara denecek kadar esmer, küçücük bir suratı, o surata tamamen zıt kocaman elmacık kemikleri, omzundan itibaren olmayan tek kolu ile biz çocuklar için çirkin ve korkunç görünüşlü bir kadın olan Cemile Hala, tek kolu ile tellaklık yaparak geçinmeye çalışırdı. Sağ kolunun eksikliğinden dolayı sola, kamburundan dolayı ise öne eğik durduğu için onu yürürken görenler, düştü düşecek sanırdı. Kocaman ve şişe dipleri kadar kalın camları taşıyan gözlüğünün kulağa takılan bir tarafı kırık olduğu için o tarafı bir ip ile tülbendinin altından kulağa takılan diğer aparata bağlardı. Bu nedenle camlardan biri aşağıda diğeri ise yukarıda durduğundan gözlerine bakanlar, birini zeytin çekirdeği kadar küçük diğerini ise dana gözü kadar kocaman olarak görürlerdi. O küçücük suratının altındaki dudakları, kocaman dişsiz ağzını örtmekte kifayetsiz kaldığından ne dediği anlaşılmazdı.

Cemile Hala'nın yaşını bilmezdik tek bildiğimiz mahalledeki yaşlıların bile ona hala diye seslendiğiydi. Bu yaşı ve hali ile her gün üşenmeden üç kat merdiven çıkarak bize gelirdi. Nazar değmesin diye o kocaman ağzından sıçrayan tükürükleri yüzüme boca ederek, üç Kulhuvullah bir Elham okur, sonra dipsiz ve kör bir kuyuyu andıran ağzıyla anlımın ortasına kocaman bir öpücük kondurup, annesinin gürbüz çocuğu olan beni azat ederdi. Ben salyalar içinde banyoya koşarken annem, "Allah senden razı olsun. Dualarına güvenmezsem bu çocuğu nasıl sokağa salardım?" der, ardından Cemile Hala'nın eline biraz para tutuştururdu. Her seferinde "Bu para, benim kefem param olacak. Öldüğümde kimseye yük olmayacağım" diyen Cemile Hala, rulo haline getirdiği parayı bilmem kaçıncı eteğinin altındaki gizli bir cebe yerleştirdikten sonra giderdi. Biraz daha büyüyünce Cemile Hala'nın geldiği saatlerde evde olmamayı becerir oldum fakat nafile. Küçük bir çocuk olarak evin bulunduğu sokağın dışına çıkamadığımdan, annemin yanından ayrılan Cemile Hala arkadaşlarıma "Bana Tekdal'ın oğlunu getirin" dediğinde, kaçabileceğim ve saklanabileceğim pek bir yer olmazdı. Yakalandığımda asla pes etmez arkadaşlarıma direnirdim ama buna rağmen ne yapıp eder beni yanına götürürlerdi. Yine tek elini başımın üstüne koyup üç Kulhuvallah bir Elham okur, sıçrayan tükürükleri ile beni iyice ıslattıktan ve alnımın ortasına o dayanılmaz öpücüğünü bıraktıktan sonra ancak evine giderdi. Yıllar geçti ergenlik çağlarına gelip daha az yakalanır oldum ama bu durum değişmedi.

Kızı Ayşe ablanın, liseyi bitirdikten hemen sonra memur olmasına en çok ben sevindim. Cemile Hala'nın, artık bize gelmeyeceğini ve nazar dualarından kurtulacağımı umdum fakat olmadı. Tam aksine tellaklığı bırakan Cemile Hala, daha sık gelir oldu. Ardından Ayşe abla, kendi gibi memur olan biri ile evlendi. Bu evliliğe, en çok sevinen yine bendim ama umutlarım yine boşa çıktı.

Bir gün deprem oldu ve devlet, yıkılan evlere maddi destekte bulundu. Zarar gören evlerden biri de Cemile Hala'nın eviydi. Gerçi o evin yıkılması için deprem gerekmiyordu ama öyle denk geldi. Cemile Hala'nın damadı, bu parayı alarak ve oturdukları evin arsasını satarak, Cemile Hala'ya ait harabelerinde oynadığımız diğer evin bulunduğu parsele, iki katlı betonarme bir bina yaptı. Alt katı kiraya vererek,

Cemile Hala ile birlikte ikinci kata yerleştiler. Tüm mahalleli ve özelikle de ben, bu duruma pek sevinmiştik. Lakin tahmin ettiğiniz gibi yine umudum boş çıktı.

İlk defa Cemile Hala'yı ve üzerime dualar okurken hissettiğim şeyleri düşündüm. Dualarını para için okumadığını anladım. Para için olsaydı, annemin yanından ayrıldıktan sonra evine giderdi. Beni evde bulamadığında arkadaşlarıma "Bana Tekdal'ın oğlunu getirin" talimatını verir, ister kışın soğuğu ister yaz güneşinin kavuruculuğu olsun fark etmez; arkadaşlarım saklandığım yerde beni buluncaya, zorla yaka paça yanına götürülünceye dek beklerdi. Elini başımın üzerinde hissettiğim ana kadar direnir, kaçmaya çalışırdım. Direnmeyi bırakmamın sebebi, kurbanlık koyun gibi kaderine razı olmak değildi. Elini hissettiğimde hırçınlığım geçer, mahzunlaşır, anlaşılmaz dualarını dinlerdim. Gözleri, hiç kimseyi tanıyamayacak kadar kötüydü. Bu nedenle yüzümü hiç görememişti. Hiçbir zaman yakınında konuşmamıştım, sesimi hiç duymamıştı. Beni görmeden, beni duymadan sevmişti. Anlayamadığım dualarında şefkat vardı ve bilemediğim bir şeyin kokusu...

"Kızı Ayşe ablayı görmek isterim." dediğimde annemin, "O kızı değildi" cevabı ile şaşırdım. Nesi olduğunu sorduğumda annem, "kumasının kızı" cevabını verince şaşkınlığım bir kat daha arttı. "Cemile Hala'nın kuması mı vardı?" diye adeta inanmamış gibi sordum. Çünkü biz kocasını hiç görmemiştik ve bizim için o kadar yaşlıydı ki sanki yaşlı doğmuş biri gibi gelirdi. Ve bir kızı olduğunu sandığım halde asıl beni şaşırtan, Cemile Hala'nın bir kocasının olmasıydı. Cemile Hala'nın hem kocası hem de kumasının olması, merakımı çekti. "Cemile Hala'nın hayatını biliyor musun?" diye sorduğumda annem, "Elbette" dedi.

Bu toprak, işte buydu! Bu toprağın yarattığı insan, buydu! Bu köksüz tarihsiz şehir böyle fidanlara, böyle çınarlara yurt olmuştu. Herkesin bir hikâyesi vardı ve mutlaka birileri bu hikâyelere bir yerlerden ortak olmuştu. Nasıl olmasın ki? Doğumda, düğünde, taziyede, komşulukta, sürgünde, göçte, açlıkta, mahpuslukta, varlıkta, ortaktılar. Birinin gürbüz bir çocuğu mu var, annesinin nazarlardan esirgediği, o ana yüreğine su serpmek için elbet birileri nazar duaları okuyacak. Birinin fakir bir yuvası mı var, bütün bir mahalle incitmeden yardım edebilmek için, bir adın ardından el uzatacak. Hala diyerek, teyze diyerek, yeğen, kardeş, ana, diyerek yakınlık kuracak, ortaklık kuracak, el verecek, el alacak, kaderine ortak olacak. Bir kere dereler birlikte aktı mı söz verecek, giz verecek, öykü verecek, şiirler biri birleri ile sevişecek, ağıtlar birlikte yakılacak, muştulara birlikte gülünecek. Biri öldü mü, bildiği, gördüğü, yaşadığı, kendi ile gömülmeyecek. Sözden söze, gizden gize geçecek. Şiir olacak, destan olacak, hikâye olacak ve birçoklarına kalacak. İşte buydu, bu toprak!

"Gençlik yıllarımda yeni doğan kız çocukları için 'Allah Cemile'nin bahtını değil ama güzelliğini versin' dediklerini çok duyardım. Acaba nasıl bir güzelliği vardı, nasıl bir bahtı oldu diye çok merak ederdim. Kısmette komşusu olup ağzından dinlemek nasip oldu."

Cemile Hala'nın güzel bir kadın olma ihtimali hiç aklıma gelmediği için, şaşkınlığım ve merakım iyice kabardı.

"Cemile Hala, annelerin çocuklarını ölüme terk ettikleri yıllardan önce, yedi erkek kardeşin en küçüğü ve tek kız kardeşi imiş. Kardeşlerin yedisi de, Cemile Hala'yı sevmede ve memnun etmede birbirleri ile yarışırlarmış. Ağabeyleri ve varlıklı bir adam olan babası, onu kem gözlerden, uçan kuştan bile sakınırlarmış. Kız kardeşlerini elleri ile besler, etin en güzel yerini, yiyeceklerinin en lezzetlisini ona verirlermiş. Ve her fırsatta ahlakına, kaşına, gözüne methiyeler düzerlermiş.

Süslü gelgel'in ile gel
bakışlarımız ona kaysın ki
incitmesin gözlerimiz
gözlerini

Mavi kolyen ile gel
nazarımız ona değsin ki
o kararırken
yüzün hep nurlu kalsın

Edebini unutarak gel
ki gönlümüz sana darılıp
başkasını da seve bilsin...

Fakat sonrası savaş yılları; bir yanda Ruslar, bir yanda kara kış, bir yanda açlık ve salgın hastalıklar... Kimi kardeşini savaş alır, kimini açlık ya da hastalık. O yılların her bir dönemecinde bir yakınını kaybeder. Daha muhacirliğin başlarında iken tamamen kimsesiz kalır."

Annem anlatımına ara verip namaz kılmaya gittiğinde, dedemin büyük salonunda benzer hikâyelere ara verdiren namaz vakitlerini hatırladım. Birazdan dua için semaya kaldırılacak elleri bildiğimden, çocuk aklımla avuçlarıma bakarak düşünürdüm: Bu savaşları insanlar mı çıkarıyor? İnsan olamaz. İnsan, savaşın bunca kötülüğüne rağmen bunu yapamaz. Mutlaka şeytan yapıyor bunları. Bu şeytan, insanların içine girdiğine göre çok küçük olmalı. Onu yakalayıp şu avuçlarımın içine alsam, ölünceye dek avuçlarımı bir daha açmazdım.

"Ne düşünüyorsun?" diyen annemin sesi ile fark ettim ki kapattığım avuçlarıma bakıyorum. "Hiç" yanıtını verdim. Çocukken düşüncelerimizi paylaşmak konusunda daha cesur oluyoruz ama büyüdükçe bu cesaretimiz azalıyor. Hem konuyu değiştirmek hem de hikâyeye dönmek için: "Cemile Hala, nasıl hayatta kalabilmiş" diye sordum.

"Kırşehir taraflarında tamamen kimsesiz kalan Cemile Hala'yı, Doğubayazıtlı bir imam evlat edinir. İmamın karısının bu duruma nasıl tepki verdiğini sorduğumda uzunca bir süre sustu. Çok hazin bir noktaya dokunduğumu o zaman anladım. Hiçbir şey söylemeden gözlerinden sessiz yaşlar aktı, vedalaşmadan gitti ve uzun bir süre ziyaretime gelmedi. Sokakta karşılaştığımız bir gün davet ederek eve getirdim.

Aramızda güzel bir sohbet oldu. O konu açılmasın diye azami gayret ettiğimin farkına vardığından mutlu ayrıldı. Fakat ertesi gün gelerek konuyu bu kez kendisi açtı. İmamı ve ailesini uzun uzun, rahmet ve saygıyla yâd etti. İmamdan bahsederken öylesine bir özlem ile anlatıyordu ki babasından daha çok onu sevdiğini ve özlediğini anlayabiliyordum. Sanki üç tane Cemile vardı. Gerçek ailesi ile olan Cemile, evlat edinilen Cemile ve şimdiki Cemile. Bunlardan hangisinin daha gerçek olduğunu sorarsan, evlat edinilen Cemile derim. Çünkü bir baba özlemiyle imamdan söz eden Cemile, rahatlıkla kendinden, duygularından söz edebilen, kendine güvenen bir Cemile idi."

Nasıl ki asiler için dağ, uzak durmaktır, rasathanedir, korunmak için kale, saldırmak için burçtur, güvendir, güvenmek için inançtır, dayanaktır, gizdir. Ve böylece onlar ordularla, cihan sultanları ile mücadele ederler. İşte öyle: evlat için baba, o dağdır. Kız evlat birini 'koca' olarak görmek istediğinde, onu bir dağ gibi kocaman görmüş demektir. Bu nedenle varmak ister. Tıpkı dağa varmak gibi... Ve ona vardığında 'kocam' der. Kocası; rasadı, kalesi, burcu, güveni, inancı, gizi, sığındığı ve fethettiği dağı olur. Bu dağ, asla önceki dağ değildir. Öncekinde asi bir sığınmacı olan, ikincisinde hem sığınmacı, hem de fatihtir. Kar, dağ için her ne ise koca için karısı da o dur. Hem kusurlarının örtüsü, hem gizlerinin vâkıfı, hem uykusu, hem de sabır memesi...

İmam babasından söz ederken Cemile Hala'nın, rahatlıkla duygularından söz edebilmesinin, kendine güvenmesinin nedeni, 'dağ da' olduğu zamana dönmesindendir. Anlaşılan o ki evlendiği kişiyi, 'koca' yani 'dağ' olarak görememiş ve bu nedenle kendini güvende hissetmemiş.

"İmam ile karısı arasında geçen tartışmayı öylesine sakin, öylesine barışık anlattı ki bu anlatış biçiminden, neredeyse bir asırdan beri milyonlarca kez bu konuyu düşündüğünü ve aynı sahneyi, tekrar tekrar kafasında canlandırdığını, nihayetinde ise hiçkimseyi suçlamadan, herkese hak vererek ve herkesi affederek kabullendiğini anladım." dedi annem. Cemile Hala, o günü şöyle anlatmış:

"İmam baba ile çadırına girdiğimizde ilk gördüğüm şey Hanım'ın öfke dolu bakışlarıydı. Ne bana ne de imam babaya hoş geldin demedi. O bakışlarda, öylesine büyük bir öfke vardı ki içeri attığım ilk adımım yarım kalmıştı. Bir ayağım içeride diğer ayağım eşikte duruyordu. İçerideki ayağım kalmak için, dışarıdaki ayağım gitmek için değildi. Ne gidecek ne de kalacak halim vardı.

İmam baba bir mindere oturdu. Yaşları birbirine yakın üç çocuk birlikte oynuyorlardı. Hanım, çıra ışığının altında el değirmeni ile arpa öğütmeye başladı. Ay ışığı, kara kıl çadırın seyrek dokunmuş yerlerinden çok zayıf seçiliyordu. İçimden; şu birazcık ay ışığı da, çıranın ışığı da olmasa, her şey tamamen kararsa, doya doya karanlığa baksam, o karanlığa batsam, hiç olsam diye düşünürken fark ettim ki İmam baba, hem şefkatli hem de kızgın bir şekilde eşikteki ayağıma bakıyor. O ayağımı istemsiz olarak diğerinin yanına koyar koymaz yine istemsiz çadırın girişine

çöktüm. Hanım öğüttüğü una, biraz su ile kurutulmuş otlar katarak yoğurdu. Hamuru, her biri ancak avuç içi kadar olan altı eşit beş parçaya böldü ve dışarıda altı yanmakta olan saçta pişirmeye götürdü. Geldiğimden beri tek söz etmemiş olan Hanım, pişirdiği ekmeklerden birini hiçbir şey söylemeden kucağıma bırakarak içeri geçti. Aynı sessizlik ile diğerlerini de dağıttıktan sonra bir kenara çöküp, kendi payına düşen ekmeği yemeğe koyuldu. Arpa ekmeğini yutmakta zorlanan çocuklar, testinin yanına gidip gelmekten yorulunca yanına çöktüler. Çok açtım hatta ne kadar aç olduğumu bilmeyecek kadar açtım ama elim, ekmeğe gitmiyordu. İmam baba; "Kızım afiyet olsun" dedi ama yine de elimi süremedim. Sanırım ben yemediğim için İmam baba da ekmeğini yemedi.

Üçümüzde konuşmuyorduk. Çadırda yalnızca çocukların sesi vardı. Zaman ilerledikçe o ses de azalmaya başladı ama Hanım'ın öfkesi hiç azalmadı. Toprak zemin üzerindeki çocuklar, birinin kafası diğerinin bacağında, diğerinin bacağı ötekinin karnında, yorgunluktan birer birer uykuya daldılar. Burnundan soluyan Hanım çocukları, babalarının yanına yerleştirdikten sonra yanlarındaki toprağın üzerine kıvrılıp yattı. Yerdeki kilim, İmam baba ile çocuklara anca yettiğinden Hanım'a yer kalmamıştı. Ben de ayakuçlarına, içeri girdiğimden beri çöküp kaldığım yere uzandım.

Uykuya dalmış olduğumu sandığı için mi yoksa susmaktan bıktığı için mi bilmem: 'Sanma ki aç olan, sadece ikinizsiniz' diyen Hanım, konuşmaya başladı: 'Ben ve çocuklarım da açız. Her an bir evladımız daha yetersiz beslenmeden ölebilir. Bunu bildiğin halde, elin yetimini getirdin. Bizlerde ölürsek, bizim yetimlerimiz de doyacak mı? Onları yağmurdan, kardan, güneşten, koruyacak bir çadırları olacak mı? Onları evlat edinecek, birileri olacak mı?' Uzun bir sessizlik oldu. İmam babanın yanıtını, Hanım'dan binlerce kat daha fazla ben merak ediyordum. Fakat yanıt bir türlü gelmiyordu. Sanırım ikimizde bir yanıt alacağımızdan umudumuzu kestiğimizde imam babadan, 'O yetim değildir.' cevabı geldi. İmam baba: 'Neden burada olduğumuzu bilir misin; namus için... Bunun için mallarımızdan vazgeçtik. Bunun için mülklerimizden, ata toprağı ve ata mezarlarımızdan, vazgeçtik. Bunun için vatanımızdan vazgeçtik. Rus ordusundaki Kazaklar, namusumuzu payimal etmesin diye... Cemile ne yetim ne de öksüzdür. Cemile namustur, hepimizin namusu. Her şeyden geçerim; candan, maldan, evlattan ama namustan vazgeçmem. Bu sana son sözüm. İster bu sözüme uyarsın, ister çadır direğine kendini asar ya da uyurken boğazımı kesersin.'

Toprak olaydım... Toprak olaydım da bu sözleri duymayaydım. Toprak olaydım da bu sözlere, sebep olmayaydım. Yazık Hanım'a... hem de ne yazık! O, adı gibi hanımdı. Hanımlık, ona yakıştığı kadar kimseye yakışmamıştır. O günden sonra bağrına taş değil, kor ateş bastı da Hanım, bu konuda tek kelime etmedi.

Biliyorum; Hanım'ı bu kadar sevdiğim ve onun için bu kadar üzüldüğüm halde neden başımı alıp gitmediğimi soracaksın, çünkü ölümden korktum. Sen hiç ölümden korktun mu? Ölmekten değil, ölümden korkmanın nasıl bir şey olduğunu bilir misin? Susuyorsun... Çünkü bırak bilmeyi, ne dediğimi bile anlamıyorsun. Ve bir

de... İmam Baba'yı bırakamadım.

Karşımıza çıkan askerler ya da memurlar, 'Şurada toplanma yeri var' ya da 'Filanca şehirde erzak var' der, biz de aldığımız habere göre oradan oraya göçer, karşımıza çıkan kasabalarda dilenirdik. Dilenmeye gittiğimde Hanım, kaybolup dönmemi ister ama belli etmezdi. Cadislerde ya da cerdalarda ot toplamaya gittiğimde, başıma bir iş gelmesini ister ama his ettirmezdi. Hastalandığım da ölmemi ister ama ilgisini eksik etmezdi. Bunu başarmak her kadının harcı değildir. Hem Hanım kadar bir hanım, hem de Hanım kadar kocasını seven bir kadın, ancak bunu başara bilir."

Seksen yaşındaki annemin hafızasına hayret etmemek elimde değildi... Dinelediğim şeyler karşısında dehşete kapılmamak elimde değildi. Yaşadığım hayret ve dehşet, ölen kardeşlerinin etini yiyerek hayatta kalan adamı gördüğünde dedemin hissettiği şeyleri anlamamı sağlamıştı. Savaş, hayret ve dehşettir. Öğrendiğim şeye lanet olsun!

"Rusların çekildiğini Konya'da öğrendik. Geri dönüş yolculuğumuz aynı meşakkat ile üç yıl sürdü. Umudumuz, terk ettiğimiz evlerimizdeki buğday dolu ambarlardı. Buğday unu ile pişmiş, dumanı tüten tandır ekmekleri vardı düşlerimizde. Üzerine tereyağı gezdirilmiş bulgur pilavı, Murat'ın buzlu sularında yakalanıp tandırda buğulanmış alabalıklar, Aladağ'dan toplanan kekik ile pişmiş Zilan kebabı, Abdigor köfteleri... Döner dönmez ambarlar açılacak, yabani otların bürüdüğü tarlalar ekilecek, hasat zamanının beklendiği uzun kış gecelerinde öyküler dinlenecek, tandır başlarında çocuklar oynayacak... Bu umut ve hayallerle Serhat'a yürürken; erkeklerin dudaklarında, vatan hasretinin beyitleri vardı:

Şimdi Murat nehrinin kıyısında olsaydım
Kulaklarımı turnaların sesi ile doldursaydım
Yürüyorum Serhat senin için
Yaşıyorum Serhat senin için."

Ambarlardaki tüm buğdayları çürümüş bulduklarını, dedemin büyük odasından biliyorum. Hayatta kalma uğruna, haşladıkları yabani otların yaprakları ile öğüttükleri çalı tohumlarını karıştırarak tatsız bulamaçlar yaptılar, askeriye malı atların dışkılarındaki sindirilmemiş arpaları öğüterek, siyah arpa ekmekleri yaptılar. Yine aç kaldılar.

Annem: "Cemile Hala, muhacirlikten döndükleri zaman, evlilik yaşı geçmiş bir kızdı" diye anlatımını sürdürdü. "Tarlalar ekilmeye, savaşın yarattığı tahribatlar giderilinceye dek, İmamın yanında kaldı. Daha önce taliplisi çıktı mı bilmem ama evlenmesi için hayli zamanın geçmesi gerekti. Evlendiği kişinin yaşı kendisinden epey küçükmüş. Eşinin, kayınpederinden kalan arazilere niyet etmiş olduğunu düşünüyorum. Nitekim düğünden hemen sonra kayınpederinin tarlalarını satıp, bu para ile evimizin karşısında olan iki kerpiç evi satın alarak Ağrı'ya yerleşmişler. Çocukken harabelerinde oynamış olduğunuz evi kiraya verip, arkasındaki diğer evde kendileri oturmuşlar.

Ahmed – i Xani'nin Mem u Zin'de dediği gibi; 'Kiminin bahtı ilk günden güzel, kiminin bahtı ise ilk günden karadır'. Çocuklarının olmayışını Cemile Halanın kusuru olarak gören kocası, çok genç bir kadını, kuma olarak getirir. Fakat yeni eşi ile de hiç anlaşamazlar. Ve tartışmalarının birinde öfkesine yenilen kocası, genç karısını öldürmek için tüfeğine sarılır. Kurşun, kumasının önüne kendini siper eden Cemile Halanın kolunu koparır. Kocası ceza evinde ölürken Cemile Hala'nın kuması, bir kız çocuğu doğurur."

- Yoksa o kız, Cemile Hala'nın kızı bildiğim Ayşe abla mı?
  Evet.
- Nasıl olur...?
- Öz kızından farksızdı...
- Kuması da mı öldü?
- Kocasının ölümünden sonra başka biri ile evlenmiş. Çocuğunu da alarak gitmek istemiş fakat Cemile Hala, kocasının yadigârı olan çocuğun gitmesine razı olmamış. Bildiğin gibi tek kolu ile hamamda tellaklık yaparak ona baktı ve okutup evlendirdi.
- Peki ya sonra...?
- Karşıdaki evleri Cemile Halanın parasıyla yapan damadı ve kızı, sen gittikten sonra evleri satarak başka bir şehre taşındılar.
- Yani Cemile Hala taşındı; öyle mi?
  Hayır. Onu götürmediler.

Dedemin büyük odasında anlatılan öykülerden biride Şahmeran öyküsüdür. Danyal, en iyi şekilde kendisini konuk eden esiri olduğu Şahmeran'a yalvararak, azat edilmesi durumunda yerini hiç kimseye söylemeyeceğine dair yeminler eder ve serbest bırakması halinde kendisine yapılan iyiliklerin altında kalmayacağını söyler. Binlerce yıl boyunca insanlardan saklanan Şahmeran, "Bilir misin insan, ne demektir?" diye Danyal'a sorar. Hayır, cevabını aldığında şöyle der, "İnsan, unutan demektir. En çok da kendine yapılan iyiliği unutur. Çünkü büyük bir nefis sahibidir. Bu nefis, minnettar bir yaşama tahammül etmez/edemez. Yapılan iyiliği unutturur ki rahat etsin ve günü geldiğinde zorlanmadan ihanet edebilsin... İhanet edeceğini bildiğim halde gitmene izin veriyorum çünkü hain bir dost, mutsuz bir konuktan iyidir."

Mülk Cemile Hala'nın olduğuna göre evlatlığı ve damadı, konuğu sayılır. Binaenaleyh konuklar mutsuz olmalılar ki gittiler. Cemile Hala Şahmeran gibi muktedir olsaydı damadı ve kızı, tıpkı Danyal gibi gittikten sora ihanet ederlerdi ama Cemile Hala çaresiz olduğu için daha giderken ihanet ettiler.

Cemile Halanın ne yaptığını, nereye gittiğini, anneme sorduğumda; "ilk günlerde hiçbir yere gitmek istemedi" yanıtını verdi. "Hiç birimizin evinde kalmayı kabul etmedi. Tüm ısrarlarımıza rağmen eski evinin bahçesinden bir adım bile uzaklaşmayı kabul etmedi. Günlerce 'Ne olur şuraya bir mezar kazın. Tek kolum ile bu sert toprağı kazamıyorum, siz kazın ve beni oraya gömün. Diri olarak gömün ki bir mezarım

olduğundan emin olayım' diye yalvardı. Tüm mahalleli olarak onu ne bahçeden çıkara bildik ne de bu yalvarışlarını sustura bildik.

Birkaç gün sonra tesadüfen mi, kaderden mi, yoksa birinin haber vermesinden mi bilmem; kendisini evlat edinmiş olan imamın torunun oğlu geldi. Durumu görünce Doğubayazıt 'da ki evine götürmek istedi. Bunu kabul etmek istemeyen Cemile Hala'ya saatlerce yalvardı ama yine de başaramadı. Ertesi gün yine geldi ve Cemile Hala'ya sarılarak, defalarca derin derin koklayarak dedi ki 'İmam dedemi hiç görmediğim halde kokusunu senden ala biliyorum. Ancak bir yadigâr, kokusunu hiç yitirmez. Büyük dedemin yadigârısın, onun hatırına gel. Bu koku, onun nesli olan bizlerde yok. Ne olur bu kokuyu, o ocağa yeniden getir. Bu kokunun, o ocağın ve o atanın, hatırı için gel.' Cemile Hala, bu sözler üzerine gitti."

Annem; "Vakit geç oldu. Şimdi bırakalım Cemile Hala'yı ki o mezarında, bizde yatağımızda uyuya bilelim" diyerek sözünü tamamladı. Haklıydı. Ben bindörtyüz kilometrelik yoldan, o ise seksen yıllık bir ömürden gelmişti. İkimizde yorgunduk. Deliksiz bir uykuya daldık.

Sonraki günlerin akşamlarında balkonda sigara içerken gözlerim ayı takip ederek Muş Ovasından Malazgirt Ovasına, Karayazı Derelerinden Palandöken Dağlarına, Erzurum Yaylalarına akıyor, oradan batıya hep batıya, Ankara'ya, Eskişehir-Bursa üzerinden İstanbul'a, hatta Avrupa'ya, Amerika'ya geçiyordu. Ayı takip ederek batıya hep batıya... Oysa atalarım, güneşi takip ederek doğuya hep doğuya yönelmişti. Gözlerimi aşağıya indirdiğimde ise çocukluğumda harabelerinde oynadığımız Cemile Hala'nın eski evi üzerine iliştirilmiş ucube beton kitlesini görüyordum.

Üçüncü günün sabahı dış kapının gürültülü bir şekilde çalınmasıyla uyandığım halde yatağımdan kalkmaya üşendim. Fakat kapıyı çalan bir türlü vazgeçmiyordu. Annem kapıya bakmadığına göre nafile namazlarından birini kılıyor olmalıydı. Kapıyı açtığımda genç ve telaşlı biri; "Yaşlı bir kadın size gelmek istiyor" dedi. Annemin yaşlı ve yardıma muhtaç ziyaretçileri çok olurdu. Bu nedenle, sakin ve umursamaz bir tavırla "Gelsin" dedim. Genç yüzümü bir süre inceledikten sonra "Tekdal'ın evi burası değil mi?" diye sordu. "Evet. Sorun nedir?" diye sorduğumda; "Yok bir şey" diyerek arkasını döndü ve merdivenleri üçer beşer atlayarak aşağı indi. Anneme, gerçekten de vakti olmadığı halde namaz kılıyordu. Kahvaltıyı hazırlarken kapı tekrar çalındı. Yine aynı gençti ve yanında kimse yoktu. Bir süre ne diyeceğini düşündükten sonra, "Tekdal'ın oğlu musunuz?" diye sordu. "Evet" dedim. "Biraz aşağı gelir misiniz?"

Aşağı indiğimde merdiven boşluğuna toplanmış mahalleli birkaç kadının, merdivende duran bohça gibi bir şeye baktıklarını gördüm. Yanlarına vardığımda kadınlar, "İşte Tekdal'ın oğlu, geldi" dediler. Bu söz üzerine bohça sandığım şey, aniden hareketlenince şaşırdım. Meğer insanmış... Ayağa kalkınca tüylerim ürperdi. Cemile Hala!

Hiçbir hatır ya da selamlaşma cümlesi kurmadan tek kolunu kaldırdığında niyetini anladım. Merdivenin üçüncü basamağında olduğu halde kaldırdığı sağlam elini, başımın üzerine koyabilmesi için yine de eğilmem gerekti. Tahmin ettiğim gibi üzerime üç Kulhuvallah bir Elham okuyup, anlımın ortasına öptükten sonra "Maşallah büyümüşsün... Nasılsın?" diye sorabildi. Hala tek sapı kırık gözlüğü kullanıyordu. Yine kırık tarafa bağladığı ipi, kafasının arkasından dolandırarak sağlam sapa bağlamış olduğundan, gözlük camlarından biri aşağıda diğeri ise yukarıda duruyordu. Bu nedenle tıpkı çocukluğumdaki gibi gözlerinden birini kocaman diğeri ise minicik görüyordum. Boyu biraz daha kısalmış, biraz daha kamburlaşmış ama aynı dualar ve salyalar ile işte bu bizim Cemile Hala idi.

Çocukluğumdan çıka gelmiş bir çizgi film karakteri ile karşılaşmış kadar mutlu ve şaşkındım ki beni evden çağıran gencin sürekli konuştuğunun anca farkına vardım. Baştan anlatır mısın diye rica ettiğimde; "Ağabey ben taksiciyim. Nasıl oldu bilmiyorum, bir şeye çarptığımı fark ettiğim. Baktım ki bu kadın yerde yatıyor. Hemen hastaneye götürdüm. İyice muayyene ettiler ve bir şey yok dediler. Evine götürmek istedim, 'Benim evim yok.' dedi. Kimde kalıyorsun seni oraya götüreyim dedim, 'kaldığım bir yer yok' dedi. Seni akrabalarına götüreyim dedim; 'Hiç akrabam yok' dedi. O halde nereye gidiyordun, seni oraya bırakayım deyince; 'Beni Tekdal'ın evine götür' dedi. Aldım getirdim. Ağabey vallahi benim bir suçum yok nasıl çarptım bende bilmiyorum."

"Tanrı var ise kader yok ise tesadüf... Fakat seni bağışlayacak olan ben değilim ve sanırım Cemile Hala şikâyetçi değil. Bu durumda sen gidebilirsin" dediğimde taksici, gitmek yerine şaşkın bir şekilde baka kaldı. Cemile Hala'nın koluna girip eve doğru çıkarken taksici gencin, yanındakilere nereli olduğumu sorduğunu duydum. Aldığı cevap karşısında şaşırmış olmalı ki kadınlardan biri: "O, hepimizden daha fazla Ağrı'lı" deme gereği duydu. Yaşına rağmen rahatlıkla yukarı tırmanan Cemile Hala'ya eşlik ederken komşu kadının kurduğu cümle üzerine şunu düşündüm: Herkesten fazla Ağrı'lı olmak, aynı zamanda herkesten fazla ağrılı olmayı getiriyordu. Bu ses benzerliği; ancak bir Ağrı'lı için anlam ifade eder. Öyle ya! Tüm dünyada, ceza maksadı ile kurulmuş bir başka şehir daha var mı?

Annemle karşılıklı çaylarını içerken Cemile Hala, son onbeş yılını anlatıyordu. Ona çok iyi bakmışlar. Orada kaldığı yıllar boyunca çok rahatmış. Fakat yanında kaldığı ailenin tüm fertleri, geçirdikleri bir trafik kazasında vefat etmişler. Tekrar kimsesiz ve yuvasız kalınca, bundan böyle annemin yanında kalmak için Doğubayazıt'tan buraya gelmiş.

Olanları öylesine soğukkanlı, öylesine doğal anlatıyordu ki sanki başkasından duyduğu bir hikâyeyi aktarıyor gibiydi. Sanki o insanları hiç tanımamış, yıllarca evlerinde kalmamış, onlarla hiçbir yakınlığı olmamış gibiydi. Çünkü cümlelerinde ve davranışlarında üzüntü belirtisi görmedim. Hayatı boyunca o kadar çok ölüm, acı ve trajedi yaşamıştı ki artık bu tür şeyleri kanıksamıştı. Ve tabi yaşının da bu hali üzerinde etkisi büyüktü. Çünkü yaşlanan insanlar çocuklaşmakla kalmaz, onlardan

çok daha fazla bencilleşirler.

Bir türlü yardımcı elaman sorunun çözemediğimiz annem, evinde yalnız kalıyordu. Çok şükür henüz kendiişlerini yapabiliyordu ama kendisine muhtaç biriyle olması mümkün değildi. Nitekim annem, "Cemile Hala seksen yaşındayım. Genç değilim ki sana bakabileyim. Artık birilerinin, bana bakması gerekiyor ama evde ne bir gelinim ne de bir kızım var." Dediğinde Cemile Hala şu cevabı verdi; "Sende bakmazsan bana kim bakar? Herkes ya öldü ya da gitti; hani eski komşularımız, senden başka kimim var?"

İki haklı ve yaşlı kadını dinliyordum. Gerek bunun rahatsızlığı ve gerekse çözümsüz gibi görünen Cemile Halanın kötü durumu, konuyu değiştirme isteği uyandırdı. Cemile Halaya; "İmam Baba ile nasıl tanıştınız" diye sordum. Uzun bir süre düşündü. Hatırlamaya çalışıyor gibi bir hali vardı ama sonradan anladım ki yaptığı şey, hatırlamaya çalışmak değil anlatmak istemeyeceği şeyleri diğerlerinden ayıklamaktı. Buna rağmen, istemediği halde anlatmak zorunda kaldığı şeyler oldu. Bu konuları anlattığı ya da hatırladığı zamanlarda başını öne eğiyor, kamburluğundan dolayı tamamen çöküyordu. O anlarda ağladığını düşünüyor ve başını kaldırdığında yanaklarının gözyaşları ile ıslanmış olacağını bekliyordum fakat her defasında yanıldım. Bunun nedenini şimdi biliyorum: gözyaşlarını içine akıtıyordu.

"Yusuf'um o kadar güzeldi ki anlatamam. Bu yaşıma kadar onun kadar güzel bir erkek görmedim." Gözyaşlarının içine aktığı ilk an bu cümlenin bitimi ile başladı ve dakikalarca sürdü. Ardından yavaşça başını kaldırarak anlatmaya devam etti. "Öylesine hoş bir heybeti vardı ki o heybet başkasında olsa ürkütücü olurdu ama ona öylesine yakışıyor ve öylesine müşfik bir duruş yaratıyordu ki baktığı her kişiyi yoğun bir sevgi ile kuşatıyordu. Allah ona hem bir peygamberin adını vermişti hem de heybetini.

Herkese çok sevdiğini hissettirse de biliyorum ki onun kalbinde bir tek ben vardım. Sırdaşı, arkadaşı, annesi, babası, evladı, yareni, bendim. Ben onun her şeyi o ise benim dermanımdı.

İyi hallerinin çokluğundan mı zekâsı biraz azdı yoksa zekâsının mı azlığından güzel halleri bu kadar çoktu bilmiyorum. Belki de ona bu kadar bonkör davranan, her türlü güzellikten bolca veren Allah'ım, ona bir kusur ekleyerek tek kusursuzu, yani onu, hepimizin rabbini, unutmamamızı sağladı. Nitekim: onun kerim işlerinin bir neticesi olarak uyuyan Yusuf'umu izlediğim gecelerde hep Rabbim ile konuşur, onu anlamak isterdim. Bu kadar güzel olan, neden böyleydi? Böyle olan, neden bu kadar güzeldi? Ve en önemlisi; bu kadar sevdiğim, bakmaya doyamadığım, yakınındayken kendimi yaratanın huzurunda hissettiğim birinin kardeşi olmayı, nasıl hak ettiğimdi?

Boyu, gücü ve kuvveti yerindeydi Yusuf'umun ama muhacirliğe karar verdiğimizde en çok ona bir şey olacağından, nazarlara geleceğinden korktum ama içlerinde en çok yaşayan o oldu. İkimiz cerdaların, cersaların yetimleriydik. Soğuk ha-

valarda çadırı müsait olanların yanında gecelerken, sıcak günlerde akreplere ve yılanlara aldırmaz, yıldızları yorganımız, bedenlerimizi yastığımız yapardık. Dedim ya o benim dermanımdı. Yaşadığımız ve yaşamakta olduğumuz sıkıntılar onun yanında anlamını yitirir, mazinin acı anıları gibi olurdu. Onun yanında mutlu olmamak, huzuru hissetmemek olanaksızdı.

Yusuf'um saftı. Anne ve babamın onca telkini hatta cezalandırmalarına rağmen toprak yerdi. Hele kil gördü mü dayanamazdı... Bu durumu kimsesiz kaldığımızda da devam etti. Yememesi için yalvarır, ağabeyim olmasına rağmen kızardım ama kendini tutamazdı." Burada yine durdu. Neredeyse tamamen çöktü. Kafası neredeyse dizlerine değecek kadar eğildi. Bu kez o kadar uzun süre gözyaşlarını içine akıttı ki o küçük bedeninin tamamen yaşla dolduğunu hissetim. Bedeni gözyaşları ile tıka basa dolduktan sonra devam etti. "Dediğim gibi Yusuf'um saftı. Meyilli bir cadis toprağında yağmur sularının açtığı derin kanallardan birinde kil bulan Yusuf'um, bana görünmemek için kanala girerek kil yemiş. Karnını tıka basa doldurduğu halde kendine engel olamıyor, yemeğe devam ederken bir yandan da kendi kendine;

'Cemile'me söylesinler
Yusuf'un, karnına toprak doldurdu desinler.
Öyle çok yedi ki
Neredeyse toprak oldu desinler.'

Oralarda genjeliks toplayan kadınlar, Yusuf'umun bu sözlerini duyup kanala bakıyor ve halini görüyorlar. Yanıma gelerek gördükleri ve duyduklarını alaysı bir biçimde anlattılar. O kadar çok öfkelendim ki oraya nasıl vardığımı bilmiyorum. Sanki annem ve babam gibi davranmaya mecburmuşum gibi hissetim, tıpkı onlar gibi Yusuf'umu patakladım. Yusuf'um, o koca Yusuf'um tek söz etmedi, bana engel olmadı, dövmekten yorgun takatsiz kalıp yanına serildiğimde bile hıncımı tam almış değildim." Kafasını dizlerine değdirecek kadar eğildi. Acıdan secdeye kapanmış gibiydi. Omuzlarından tutup kaldırmak, anlatmasına engel olmak istiyor fakat yapamıyordum. Acısı, o muazzam acısı, o kadar büyüktü ki o küçücük bedeninden taşıp bizleri felce uğratmış, kıpırdatmıyordu. Gözlerimi dikmiş acısını izlerken, kendimde aynı acı içinde kavruluyordum. "Ahhh oğul! Şu sakat koluma baktığımda o günü hatırlıyorum, keşke bu sakat kolum o günden olmayaydı." Yine başına eğerek uzun bir süre sessiz kaldı.

"Dedim ya! Allah'ım ona; Hz. Yusuf'un adını, heybetini, güzelliğini ve iyiliğini vermişti. Onun, Hz. Yusuf'tan sadece terk edileceği kuyusu eksikti. O kuyuyu kazıp, kendi ellerim ile onu kuyusuna (mezarına) yerleştirdiğim gün, İmam Baba ile karşılaştık.

Sormak istediğim daha pek çok şey olmasına rağmen, onu daha fazla üzmemek için soramadım. Konuyu değiştirmek için o sordu: "Neden evlenmiyorsun?" Cevap verecek, o konuda konuşacak durum da değildim. Zaten o da bir cevap almak için

sormamıştı. Hiçbir zaman gözlerim, seni görecek kadar iyi olmadı. Çocuklar içinde kimsenin sana dalaşmaya cesaret etmediklerini biliyorum. Kime vursan, tek yumrukta yere serdiğini biliyorum. Mahalledeki kadınların, 'Bu çocuğun eli çok ağır, kesin dul kadın alacak' demelerinden bunu biliyorum. Dul biri ile mi evlenirsin yoksa bekâr biri ile mi bilmem ama kesinlikle kendinden büyük biri ile evlenme, aranızda yaş farkı da az olmasın." Böylece konu kendiliğinden kocasına gelmiş oldu. Sormak istediğim şeylerden biride buydu. Neden, diye sorduğumda: "Siz erkekler çocuk ruhlu oluyorsunuz ve kadın ruhundan anlamanız için uzun bir zaman gerekiyor" dedi. Böylece nasıl bir evlilik yaşamış olduğunu, sormadan öğrenmiş oldum.

Cemile Halanın sorununu çözmem gerekiyordu, onları baş başa bırakarak ayrıldım. Ağrı'da huzur evi var mıydı bilmiyordum ama birinci seçenek olarak aklımda huzurevi vardı. İkinci seçenek ise ücret ödeyerek, bir ailenin yanına yerleştirmek... Birilerinden, huzurevi olduğunu öğrenerek oraya gittim. Yetkili kişilerin ilgileri ve hemen o gün almak istemeleri, beni şaşırttı. İçim rahat bir şekilde eve döndüm. Hem Cemile Hala'nın sorununu çözmüştüm hem de dilediğim zaman gidip onu görebilecektim. İkindi saatlerinde Cemile Hala'yı, huzurevindeki odasına yerleştirdik.

Ertesi sabah gürültü ile çalınan kapının sesi ile uyandım. Yoğun bir şekilde çaldığına göre annem, yine nafile namazlarından birini kılıyor olmalıydı. Kapıyı açmaya giderken annemi namaz kılarken gördüğümde yanılmadığımı anladım. Kapıyı çalan komşu çocuklarından biriydi ve bazı adamlar ile polislerin beni çağırdıklarını söylüyordu. Aşağı indiğimde polislerden, kıyafetlerinden devlet memuru olduğu anlaşılan kişilerden ve yine mahalleli kadınlarından oluşan bir kalabalık gördüm. Yanlarına vardığımda kadınlar, "işte Tekdal'ın oğlu geldi" dediklerinde, ortalarında duran şeyin hareket etmesi ile şaşırdım çünkü cansız bir şeyin etrafında toplandıklarını düşünmüştüm. Oysa o şey kanlı, canlı ve o an da huzurevinde olması gereken Cemile Hala idi.

Bu okuma yazma bilmeyen insanlar, bin yıllık devlet geleneğini yine de iyi biliyorlardı. Birinin söylediği gibi devlet; devdi, güçlüydü, ezebilirdi, onlar ise sadece birer kuldu. Devlet namına sadece polisi, jandarmayı tanırlardı. Kışlayı, karakolu ve mahkemeyi bilirlerdi ve onlar, devletler arasındaki ayırımları bilmezlerdi. Onlar için devlet, devletti. Cemile Hala'nın hafızası o kadar yerindeydi ki 1960'lı yıllarda komünist devletler hakkında yapılan bir ajitasyonu, bu devletlerin artık işe yaramayacak durumdaki yaşlıların etinden sabun yaptığı uydurmasını, hala unutmamıştı. Ve İlk kez kışla, karakol ve mahkeme, dışında bir devlet kurumu ile karşılaşan ve devletin ona yardım edeceğine bir türlü inanamayan Cemile Hala, devletin ona verdiği odada yatarken üşüyünce ve gözleri de iyi göremediğinden, etinden sabun yapılmak için bir buzluğa kapatıldığını sanmış ve her nasıl başardıysa oradan kaçmış.

Devletin kolları onu kapımızın önünde yakalayıp geri götürmek istediklerinde yalvarıp, ağlayarak gitmek istememiş. Polislerin yardımına mahalleli yetişmiş fakat onlarda kaldığı yerin bir buzdolabı olmadığına ve orada kalmasının onun için iyi olacağına, ikna edememişler. Duyduklarına inanmayan, ellerinden de kurtulamayan

Cemile Hala; "Tekdal'ın oğlu, git der ise giderim" demiş.

Bütün bunları kendi ağzından dinlediğimde ne diyeceğimi bilemedim. Komşu kadınlardan patavatsız biri Cemile Hala'ya, "Bu halinle ölmekten mi korkuyorsun?" diye sordu. Cemile Hala: "Ölümden korkulmaz mı? Elbette ölümden korkarım."

Ondan geriye elinizdeki bu metin, bir mezar ve takıldığı gözlerden birini minicik diğerini ise kocaman gösteren, savaşlara bakarken kullandığım tek sapı sağlam gözlük kaldı.

ÖLÜM İSE HEMEN

"Hüma kuşu olup tüm efsaneleri izledim. Satir olup flüt çaldım. Gulyabani olup ayaklardan kan emdim. Şahmeran olup bedenimi düşmanıma yedirdim. Yelbegan olup dolunaydan kopardığım ısırık ile onu hilale dönüştürdüm. Sfenks olup güneşi selamladım. Sentor olup savaşlara katıldım. Peri olup kuytulara sığındım. Kendini yakan Anka olup kendimi yumurtladım. Dev oldum, Pegasus oldum, Pazuzu oldum, kiklop, kamos, itbarak, elf, tekboynuz, oldum. O kadar çok okudum, o kadar çok dinledim ki adeta her biri oldum.

Tüm efsanelerin artık unutulmuş ya da yok olmuş bir gerçeği fısıldadığını fark ettiğim gün, abu hayat suyunu aramaya koyuldum. Çünkü ne Azmıç'dan, ne Bunyip'ten, ne de Hidra'dan korktum, ölümden korktuğum kadar. Ölümsüzlük arzum, yaşam gayem değil yaşamım oldu. Ruhumu, bu amaca sattım ve Golem oldum. Golem: canlı fakat ruhsuz, akıl sahibi ama aptal. Ne seher yelinin yüzümü yalayışını hissetim ne de suyun serinliğini. Ne fark ettiğim ve sevdiğim bir lezzet oldu ne de içimi acıtan bir acı. Ne yeşilin güzelliğini gördüm, ne de denizin kokusunu duydum. Yaşadığım her an etrafımdan gölgesiz, anlamsız ve izsiz sıyrılıp gitti.

Şimdi çöl ortasında yerden onlarca metre yüksekte bir kaya bloğunun üstünde durmuş, tüm hayatım boyunca aradığım abu hayat ve sonsuz bilgi pınarlarına bakıyorum. Kayanın iki oyuğundan çıkan iki küçük pınar, tamda anlatıldığı gibi uçuruma varmadan birleşerek boşluğa akıyorlar. Tıpkı kâinatın kendisi gibi bir yanda üreyerek ebedi olmaya yeltenen canlılar, diğer yanda ise insanlığın bilgi dağarcığına eklenerek ölümsüzleşen bilgiler. Bilgi ve hayat, birlikte bir uçurumun boşluğuna akıyorlar. Yüzlerce, binlerce, belki dünya kurulduğundan beri birleşerek aynı boşluğa doluyorlar fakat onu çevreleyen çöl hala boş, hala kuru. Abu hayat ve sonsuz bilgi pınarlarına rağmen çöl, yaşantılarıma rağmen ben gibi gölgesiz, anlamsız ve izsiz...

Daha yukarı çıkıp pınarları görmeden, henüz yukarıdan akan suyun sesini dinlerken, aradığım pınarları bulduğumu anlamıştım. Çünkü bu küçük çağlayandan gelen sesler, daha önce yüzlerce kere dinlediğim çağlayanlar gibi suyun çağıltısı değildi. Her ses, son derece anlaşılır biçimde ya bir olayın ya da bir olgunun sesiydi: İyinin, bir çiçeğin tomurcuklanmasının, bir ölünün, bir kelebeğin, bir nefretin, nefretin, bir kıskançlığın, kıskançlığın, bir kazanın, bir buluşun, bir ayaklanışın, ayaklanmanın, bir umudun, umudun ve sayılamayacak kadar çok şeyin, her şeyin sesiydi. Sesleri dinlediğim günler boyunca adeta aklımla hepsini içtim. Ve nihayetinde vect

halinde kayaya sanki uçarak, sanki akarak çıktım. Vecde gelişim, Golem halimin kilden bedenini çatlatmıştı. Çatlaklardan kanlı, canlı ve kendini has rengi ile insan bedenimin görünmesine rağmen hala bir Golem' im."

Kim olduğumu ve onu anladığımı bilmeden benimle konuşuyordu. Aslında konuşmuyor, kendine kızan insanlara has bir davranış olarak sesli düşünüyordu. Birden sustu. Çok uzak bir maziye daldığını anlıyordum. Saatlerce konuşmadan, dalgın bir biçimde pınarları izledi. Ardından son derece sakin adımlarla uçuruma yöneldi. Gözlerinin ne ufka ne de çevreye hiç yönelmeyip sadece uçurumun dibine bakmasından atlamayı düşündüğünü anladım. Tüm hayatını ölümsüz olma uğruna harcayan bir adamın, tamda amacına ulaştığı bir anda ölümü düşünmesi içimi acıttı ama atlamayacağını tahmin ediyordum. Nitekim uzun bir süre uçurumun dibine baktıktan sonra sırtını pınarlara dönüp ellerini kavuşturarak olduğu yere bacaklarını uzatarak oturdu. Karşıdan ve birazda yukarıdan bakan biri, her iki pınan sırtına akar gibi görürdü. Sonsuz bilgi ve ebedi yaşam olanağının bükmüş olduğu sırtı, her geçen dakika biraz daha kamburunu büyütüyordu. Kamburu büyüdü büyüdü ve sonunda taşıyamayacağı kadar ağırlaştığında sağ tarafına dönerek cenin pozisyonunda uzandı ve uykuya daldı. Bende uyudum.

"Biliyorum" demesi ile uyandım. "Tek tercih hakkım var sadece birinden içebilirim. Aslında hakkım yok tek şansım var o da bilgi... Sonsuza dek yaşamak bir Golemi insanlaştırmaz ya da bir insanı, insan olarak bırakmaz."

Ve eğilip sonsuz bilgi pınarından kana kana içti. İlk defa pınarlardan içen birini görmek beni ölesiye heyecanlandırmıştı. Gözlerimi ondan ayırmadan sürekli hareket ediyor, olduğum yerde sıçrıyor, etrafında dolanıyor, heyecan dolu sesler çıkarıyordum. Ve sonunda gülümseyen, muradına ermiş olmanın büyük ferahlığını çehresine yayan bir yüz ile doğruldu. Böylesine sevinç dolu bir yüzü seyre doyum olmazdı; seyre koyuldum. Fakat vakit geçtikçe yanaklarındaki kasların gerildiğini, yüzünün karardığını gördüm. Ve sonunda az önceki neşeli gözleri, endişeli ve korku dolu insanların gözleri gibi durmadan sağa sola hareket etmeye başladı. Önce ellerini kaldırıp bir süre onları inceledi ve sonra elleri ile kaybettiği şeyi panik halinde ceplerinde arayan insanlar gibi vücudunu yoklamaya başladı. Halinden, her yoklamasının boşa gitmiş olduğunu anlıyordum. Boş bir çuval gibi olduğu yere çöktükten sonra nefret dolu bakışlarla pınarlara dönüp "yoksa yalan mıydınız" dedi. "Yoksa! Yoksa sadece bir masal mıydınız?"

Zaman geçtikçe pınarlardan ayırmadığı gözlerindeki nefretin yerini müthiş bir keder aldı. Gözlerinde öylesine büyük ve derin bir keder vardı ki iki kara delik gibi etraftaki ışığı emiyor adeta içinde bulunduğumuz ortamı karartıyordu. Bu yeisten bende payıma düşeni ziyadesi ile alıyordum çünkü birkaç saat önce onu kamburlaştıran yük, şimdi benim eziyordu. Buna rağmen gözlerimi gözlerinden ayırmadan onu izlemeye devam ettim.

Ve sonunda iki pınarın birleşerek aktığı yere bakan gözleri kıpırdadı. Ufak bir

kıpırdama, adeta aynı yerdeki başka bir şeyi fark edip ona odaklanan gözlerin yaptığı gibi küçücük bir hareket. Emin olmak için dikkatlice baktığı yeri tararken, tamda "bu bulgur tanesi buraya nasıl gelmiş?" dediği sırada, yüklendiği bulgur tanesini yuvasına götürmeye çalışan karıncayı gördüm. Ona doğru bakmadığım halde beynine yıldırım çarmış gibi irkilmesi ile birlikte bende irkildim ve yine onunla aynı anda anladım; sonsuz bilgi pınarı masal değil gerçekti. Sadece sormak gerekiyordu.

"...nasıl gelmiş?" dediğinde o bulgur tanesini çöl ortasındaki o kayalığa tüylerinin arasında farkında olmadan taşıyan kuşu bilmişti. İşte irkilmesinin nedeni buydu... Sonra o bulgurun parçası olduğu buğday tanesini, sonra o buğday tanesinin koptuğu başağı, o başağın tohumunu, o tohumu besleyen toprağı, sulayan yağmuru, eken çiftçiyi bilmişti. Çiftçinin ve ailesinin yaşamını, atalarını, atalarının yaşadığı acıları, geçmişte yaşanan acıları... Bunları ara sıra kurduğu "suladı, balta, besledi, kan, doğdu, hastalandı, öldü, aç kaldı" gibi kurduğu cümlelerden ve geçmişin Tiranlarının adını anmasından anlıyordum. Giderek bu geçmiş kipli sözcüklerinin yerini "Gelecek, patlayacak, savaş çıkaracak, kıyım olacak" gibi gelecek sözcükleri aldı. Geçmişin bataklığından kendini kurtarmak için geleceğe dair sorular sorduğunu, geleceği bildiğini anlıyordum. "Sormamalıyım" diye bağırdı. Her soru cevabı olan bilgiyi getiriyor ve her bilgi, yeni bir soruyu çağrıştırıyordu. Bu cendereden kurtulmak için "sormamalıyım" diye ikinci kez bağırdı fakat çıldıran insanların düşüncelerine hâkim olmak için yaptığı gibi kafasını ellerinin arasına alıp sıkması, sorularını durduramadığını gösteriyordu. Kafası ellerinin arasındayken bir kez daha "sormamalıyım" diye avazı çıktığı kadar bağırdı. Ardından koşar adımlarla kaya duvarına varıp kafasını parçalamak istercesine duvara vurdu. Sonra bir kez daha, bir kez daha, bir kez daha... Kanlar içinde yere yuvarlandığında bile kafasını ellerinin mengenesinde sıkıyor, yerde debelenip duruyordu. Kudurmuş bir insan, aynı anda hem bedensel hem de ruhsal acıların içindeki biri gibi kıvranıyor, tıslıyor, haykırıyordu.

Sonunda büyük bir güç ile doğruldu. Onu doğrultan, ayağa kaldıran görünmez gücün ihtişamını hissedebiliyordum. "Ölüm" dediğini duydum. Ardından tereddütsüz, asker adımlarının rap rapları gibi güçlü adımlarla uçuruma doğru yürüdüğünde uçarak yanına vardım. Bir an bile beklemeden kendini uçurumun boşluğuna bıraktı; birlikte aşağıya akıyorduk...

Son hızla ölüme yaklaşırken, bir an sonra kendisini bekleyen mutlak ölümü bildiği halde son sözü, "ölüm nedir?" oldu.

Ben kim miyim? Ben her iki pınara da asla yeltenmeyecek kadar bilge, bilgeler bilgesi Simurg.

BÖLÜM YAZARLARININ KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

A. Fügen BERKAY

1945 yılında babasının görev yaptığı Gelibolu'da dünyaya geldi. İlköğrenimini İzmir'de, orta ve yükseköğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1967 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı yıl aynı fakültede Sosyoloji Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. İstanbul Üniversitesi'nde doçent olarak kariyerini sürdürürken kendi isteği ile 1984 yılında İnönü Üniversitesi'ne atandı. 1989 yılında profesörlüğe yükseldi. 1996'da Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ne atandı. Bu üç üniversitede çok değişik idari görevlerde bulundu. 2012 yılında yaş sınırı nedeniyle emekli oldu. Genel Sosyoloji ve Uygulamalı Sosyoloji alanlarında kitap ve makaleleri olan Dr. Berkay, yurt içi ve dışında çeşitli mesleki kuruluşlara üyedir. Halen çalışmalarını konferans, sempozyum, yurt içi ve yurt dışı akademik faaliyetler bağlamında sürdürmekte ve Bursa'da yaşamaktadır.

Ali Han BABUÇÇU

Kasım 1989'da Kahramanmaraş'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu şehirde tamamladı. Yükseköğrenime başladığı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2013 yılında mezun oldu. Aynı yıl, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı ve 2016 yılında "Presokratiklerden Platon'a Logos Kavramı" adlı teziyle mezun oldu. Hâlâ Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam etmekte ve aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Aysun GÜR

Uludağ Üniversitesi Sosyoloji bölümü mezunudur. Uludağ Üniversitesi'nde, "Aristoteles Geleneğine Bağlı Bilim Anlayışının Modern Bilim Anlayışına Geçiş Sürecinde Uğradığı Dönüşümler", isimli teziyle yüksek lisansını, "Heidegger'in Yazgı Anlayışı Üzerine Bir Yorumlama", isimli teziyle de doktorasını tamamlamıştır. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır.

Ayşe Gül ÇIVGIN

1977 Kastamonu doğumludur. Lisans eğitimini, Uludağ Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tamamlamış, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünden "Takiyettin Menğüşoğlu'nun İnsan Anlayışının Günümüzdeki Yeri ve Önemi" başlıklı çalışmasıyla Yüksek Lisans, "Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi" adlı teziyle Doktora derecesini almıştır. 2004-2015 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmış, halen Bartın Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir. Çalışma alanları arasında Felsefe tarihi, modern felsefe, epistemoloji, insan felsefesi bulunmaktadır.

Bekir PARLAK

1965 yılında Samsun'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Samsun'da tamamladı. 1987 yılında Kamu Yönetimi Lisans eğitimini bitirdi. 1990'da Kamu Yönetimi Yüksek Lisans, 1998'de Kamu Yönetimi Doktora derecelerini aldı. Yine Kamu Yönetimi alanında 1998'de Yardımcı Doçent, 2003'de Doçent ve 2008'de Profesör oldu. Parlak 1985'de Devlet İstatistik Enstitüsü'nde araştırmacı, 1988–1995 yıllarında İçişleri Bakanlığı'nda uzman yrd., uzman ve müdür, 1992-93'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde akademik danışman, 1995–2000 yıllarında Cumhuriyet Üniversitesi'nde öğretim üyesi ve bölüm başkan yrd. olarak görev yaptı. Kasım 2000'den itibaren Uludağ Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta, Yönetim Bilimleri Anabilim Dalında görev yapmaktadır. Bu bölümde Bölüm Başkanlığı ve Anabilim Dalı Başkanlığı görevlerinde bulundu.

Yayınlanmış 40'a yakın kitabı ve kitap bölümü, bir sözlüğü (Kamu Yönetimi Sözlüğü) ve 50'ye yakın makalesinin yanı sıra, yurt içi ve dışında 65'in üzerinde bilimsel toplantı katılımı ve bildiri sunumu gerçekleştirmiş bulunmaktadır. Kamu Yönetimi, Yerel Yönetimler, Yönetim Bilimi, Kamu Personel Yönetimi, Türk Yönetim Tarihi, İdari Reform, Kamu Yönetiminde Denetim ve Ombudsmanlık, Kamu Yönetimi Kuramları, Avrupa Birliği'ne Yönetsel Uyum, Karşılaştırmalı Siyasal ve Yönetsel Yapılar, Modern Yönetim Teknikleri, Yönetişim ve E-devlet, Yerel Politikalar, Kent Yönetimi ve Kentleşme, Kentsel Dönüşüm, Kentsel Yaşam Kalitesi, Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci, Büyükşehir Belediyeleri ve 6360 sayılı Yasa ile Araştırma Yöntemleri konularında lisans ve lisans üstü düzeylerde dersler vermekte, bilimsel araştırma, projeler ve çalışmalar yürütmektedir. Halen BAP kayıtlı iki projesi mevcuttur. Parlak, İngilizce ve Fransızca bilmektedir.

Cengiz İskender ÖZKAN

Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlayan Özkan 2003 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında "Aristoteles'in ve Neo-Pozitivizmin Bilim Anlayışları ve Doğa Tasarımları Üzerine Bir İnceleme" başlıklı teziyle Yüksek Lisans derecesini, 2010 yılında da "19.Yüzyıl Tarih Felsefelerinde 'Akıl' ve 'İlerleme' Arasında Kurulan İlişki: Hegel-Marx-Comte" başlıkı teziyle Doktora derecesini almıştır. 2002'den 2010 yılına kadar Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde Araştırma

Görevlisi olarak çalışıp aynı üniversitede 2010'da öğretim üyesi olarak Yardımcı Doçent kadrosuna atanan Özkan 2012'den beri Öğretim Üyesi olarak Adnan Menderes Üniversitesinde çalışmaktadır. 2017 itibariyle Doçentlik ünvanını alan Özkan Bilim Felsefesi, Epistemoloji ve Eskiçağ Felsefesi konularında çeşitli yayınları mevcuttur.

Çiğdem YILDIZDÖKEN

İlk, orta ve lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı ve 2008 yılında mezun oldu. Yine 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Klasik Filoloji Eski Yunan Dili Ve Edebiyatı bölümünde başladığı öğrenimini 2010 yılında bitirdi. 2008 yılında İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi'nde tezsiz yüksek lisansını 'Polis'te Eğitim' teziyle 2009 yılında tamamlayıp, 2009 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü tezli yüksek lisans programına başlayıp 'Platon'da Demokratia Kavramı' başlıklı yazdığı teziyle 2011 yılında teziyle yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü kürsüsünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başlayıp, 2013 yılında Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne doktora eğitimi almak için görevlendirildi. 2017 yılında 'Heidegger'de Varlığın Zamansal Serimlenişi' başlığında yazdığı teziyle doktorasını tamamlayıp Kastamonu üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne Araştırma Görevlisi olarak geri döndü. Halen Kastamonu üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde Araş. Gör. Dr. olarak çalışmalarını yürütmektedir.

Duygu DİNÇER

1984'te İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık (2006) ve İngilizce Öğretmenliği (2006), yüksek lisans eğitimini Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Ulusal ve Uluslararası Güvenlik Stratejileri (2009); Hacettepe ve Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi (2013) Sosyal Psikoloji programlarında tamamladı. Doktora derecesini Marmara Üniversitesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık (2017) programından aldı. YÖK Yüksek Lisans Araştırma Bursu (2011) ile University of Leuven'nde (Belçika), TÜBİTAK Doktora Sırası Araştırma Bursu (2015) ile University of California, Berkeley'de misafir araştırmacı olarak görev yaptı. Halen İbn Haldun Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

Elif NUYAN

1976 yılında Bursa'da doğmuştur. Lisans be yüksek lisans öğrenimini Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Tamamlamış olup, doktora öğrenimi Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, "Eisenstein ve Tarkovsky'de Sinema Sanatı ve Felsefe" adlı doktora tez çalışmasıyla tamamlamıştır. 2010 yılından beri Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yardımcı doçent doktor olarak çalışmaktadır.

Emin ATASOY

1969 yılında Bulgaristan'da doğdu. 1993'te Uludağ Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi'nin Coğrafya Eğitimi Anabilim Dalı'ndan mezun oldu. 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü'nde Beşeri ve İktisadi Coğrafya Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 2005 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora öğrenimini tamamladı. Polonya, Bulgaristan, Belarus ve Kazakistan'da davetli öğretim üyesi olarak çalıştı. 2010 yılında doçent ve 2015 yılında da profesör oldu. Akademik yaşamı boyunca Rusya, Belarus, Makedonya, Bulgaristan, Slovakya, Küba, Litvanya, Romanya, Endonezya, Filipinler, Tataristan, Polonya, Kazakistan, Sırbistan ve Karadağ Cumhuriyetinde 20'den fazla uluslararası kongreye katılarak bilimsel sunular yapan Atasoy, 20'den fazla kitap ve kitap bölümü, 50'den fazla makalesi ve 15'ten fazla SSCI indeksli dergilerde yayınları bulunmaktadır. Yazarın bilimsel ilgi alanları içinde ülkeler coğrafyası ve kültür coğrafya, siyasi coğrafya ve nüfus coğrafyası, coğrafya eğitimi ve sosyal bilgiler eğitimi yer almaktadır. Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği A.B.D.'da öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Enver ORMAN

İlk ve Orta öğrenimini Kayseri'de, Lisans eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Yüksek Lisansını Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Doktorasını İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde tamamladı. Dil öğrenmek için Almanya'da bulundu. Hegel'in Mutlak İdealizmi adlı bir kitabı bulunan yazarın, Hegel Felsefesi ve Hegelci diyalektik üzerine yayınlanmış makaleleri ve çevirileri bulunmaktadır. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Esra DOĞAN

1982 yılında Eskişehir'de doğmuştur. Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Bölümünde, yüksek lisans öğrenimini University of Essex Economics Bölümünde tamamlamıştır. Doktora öğrenimi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmekte olup "Maliye ve Zaman" başlıklı doktora tez çalışmasını hazırlamaktadır. Türk Eximbank'ta proje kredileri alanında uzman yardımcısı ve uzman olarak çalışmış olup 2013 yılından beri Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Maliye Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Eylül ŞENYÜREK

1993 yılında Adana'da doğdu. İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okudu. Lisans eğitimini Yeditepe Üniversitesi'nde Psikoloji (2011-2015) ve Antropoloji bölümlerinde (2013-2016) tamamladı. Antropoloji bölümünü birincilikle bitirdi. "Eski Köye Yeni Adet:

Ayşekadın ve Fatmakadın Köylerinde Ayhali" adlı lisans tezi çalışmasında, menstruasyon ve menopozun kültürel boyutlannı inceledi. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesi'nde Sosyal Antropoloji bölümünde yapmakta ve yüksek lisans tezi üzerine çalışmaktadır. Geçiş dönemleri, ergenlik, menstruasyon ve menopoz üzerine çalışmalannı sürdürmektedir.

Fırat İLİM

1984 Van doğumlu. 2007 yılında Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2009 yılından 2016 yılına kadar Mardin Artuklu Üniversitesi'nde çalışarak üniversitenin bazı bölümlerinin kuruluş faaliyetlerinde görev aldı. 2011-2012 yılları arasında Freie Universitaet Berlin'de konuk araştırmacı olarak bulundu. 2015 yılında "Mikhail Bakhtin'de Diyaloji Kuramı ve Karşı-Kültür Olarak Karnaval" başlıklı teziyle Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecesini aldı. 2017 yılında Aynntı Yayınları tarafından basılan "Bahtin: Diyaloji, Karnaval ve Politika" isimli kitabın yazan. Estetik, Dil Felsefesi ve Popüler Kültür alanlarında çalışmalarına devam ediyor. Halen Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor.

Gülay Özdemir AKGÜNDÜZ

1977 Malatya doğan Dr. Gülay Özdemir Akgündüz, ilk ve orta öğrenimini Malatya'da tamamladı. Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünden 2002 yılında mezun oldu. Yüksek Lisansımı Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında, "Kant Ahlakında Saygı Kavramı" adlı tezle 2006 yılında tamamladı. Ankara Üniversitesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında, "Sartre'ın Özgürlük Etiğinin Oluşumu" adlı tezle doktorasını 2013 yılında aldı. Çalışma alanları; İlk Çağ felsefesi, mitoloji, çağdaş felsefe ve yaşam felsefisidir. Halen Bingöl Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Gökhan GÜRDAL

1982 yılında Trabzonda doğdu. Muğla Üniversite'sinde Felsefe lisansını tamamladı. Yüksek lisansını Uludağ Üniversitesi'nde Søren Kierkegaard'da Tekil Birey anlayışı üzerine yaptı. Doktora çalışmalanna katkı sağlamak üzere TÜBİTAK'ın desteğiyle Uppsala Üniversitesi'nde altı ay ziyaretçi araştırmacı olarak çalıştı. Varoluşçu sinema ve Ingmar Bergman üzerine doktora tezini hazırlamaktadır.

Kerime ÜSTÜNOVA

1955 Erzurum doğumlu. 1977 yılında Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun oldu. On üç yıl Milli Eğitim Bakanlığı emrinde edebiyat öğretmenliği yaptıktan sonra 1990 yılında Uludağ Üniversitesi Balıkesir Necatibey Eğitim Fakültesindeki öğretim görevliliğiyle yükseköğretime geçti. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümündeki görevine 1992'de başladı.

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1993'te yüksek lisansını 1996'da doktorasını verdi. 1998'de yardımcı doçent, 2004'te doçent, 2010'da profesör oldu. Halen Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Mehmet Fatih ELMAS

İlk, orta ve lise eğitimini Şanlıurfa'da tamamladı. 2004 yılında Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü kazandı ve 2009 yılında mezun oldu. Aynı yıl Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans öğrenimine başladı, fakat 2010 yılında Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı aracılığıyla Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başlaması üzerine öğrenimini yarıda bırakıp, yüksek lisans öğrenimini görmek üzere yeniden Uludağ Üniversitesi'ne dönüş yaptı ve 2013 yılında "Spinoza'nın Töz Merkezli Metafiziği Temelinde Conatus Kuramı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. Halen Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Mustafa BOZBUĞA

Mustafa Bozbuğa (MD, PhD), İÜ İstanbul Tıp Fakültesi'ni bitirmiş ve aynı fakültenin Nöroşirürji (Beyin ve Sinir Cerrahisi) Kliniği'nde ihtisas yaparak "Nöroşirürji Uzmanı" olmuştur. Dr. Bozbuğa, ihtisası sırasında 1988 ve 1989 yıllarında Zürih Üniversite Hastanesi Nöroşirürji Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. M. Gazi Yaşargil'in yanında klinikte ve mikronöroşirürji laboratuvarında çalışma olanağını kazanmış ve "Mikronöroşirürji Eğitimi" almıştır. Uzmanlığı sırasında ise, 1993 – 1994 yıllarında George Washington Üniversitesi Tıp Fakültesi Nöroşirürji Anabilim Dalı, Washington, DC, ABD'de, Prof. Dr. L. N. Sekhar ve sonrasında da Osaka City Üniversitesi Tıp Fakültesi Nöroşirürji Anabilim Dalı, Osaka, Japonya'da, Prof. Dr. Akira Hakuba'nın yanında "uluslararası fellowship" programını tamamlamıştır (Haziran 1994 – Ekim 1994). Dr. Bozbuğa, 1999 tarihinde "Nöroşirürji Doçenti" olmuş, 2007 yılında "Profesör" kadrosu onaylanmıştır. Dr. Bozbuğa ayrıca, "Anatomi" alanında İÜ İstanbul Tıp Fakültesi Anatomi Anabilim Dalı'nda "Anatomi Doktora Eğitimi" yaparak bu alanda "PhD" unvanını elde etmiştir (1998 - 17 Eylül 2004); 15 Ocak 2001'de, Kartal Eğitim ve Araştırma Hastanesi'nde 2. Beyin ve Sinir Cerrahisi Kliniği'nin "Kurucu Klinik Şefliğine" atanmıştır. Ayrıca, felsefe lisansı sonrasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde felsefe doktorasını (tez hazırlama aşamasında) sürdürmektedir. Felsefe alanında daha çok "tıp felsefesi" ve "insan felsefesi"ne odaklanmıştır.

Özgül EKİNCİ

1989 yılında, Mersin'de doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Mersin'de tamamladı. Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümünden 2008-2012 yılları arasında lisans derecesi,

2012-2014 yılları arasında Sistematik Felsefe ve Mantık Ana Bilim dalında Master derecesi aldı. Yüksek Lisansını "Lyotard'da Bilginin Meşruluğu Sorunu" başlıklı tez çalışmasıyla tamamladı. 2013 yılından bu yana, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. 2014 yılında başladığı Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümündeki doktorasına devam etmektedir. Çağdaş Fransız Felsefesi, Epistemoloji, Estetik ve Politika Arasındaki İlişki, Postmodernizm ve Modernizm Arasındaki İlişki, Kapitalist Sistem ve Sosyal Dönüşüm, Kapitalist Sistem ve Eşitliğin İmkanı gibi konular çalışma alanlarını oluşturmaktadır. Bu alanlarda yayınlanmış kitap bölümü, makale ve bildirileri bulunmaktadır.

Özgür AKTOK

1977 İstanbul doğumlu olan Özgür Aktok, ortaokul ve liseyi Cağaloğlu Anadolu Lisesi'nde okurken, aynı zamanda konservatuvarda yan zamanlı klasik piyano eğitimi görmüş, piyano ve kompozisyon üzerine çalışmalar yapmıştır. 1995'te Yıldız Teknik Üniversitesi mimarlık bölümüne devam ettikten sonra üniversite sınavına tekrar girerek 1997'de Boğaziçi Üniversitesi felsefe bölümüne girmiştir. 2002'de lisans eğitimini bitirdikten sonra, aynı bölümde yüksek lisans eğitimine başlamış, 2003 ile 2006 arasında araştırma görevlisi olarak bölümde çalışmıştır. 2005'de, An Ontological Analysis of the Ought: Towards and Ethics of Being (Gereklilik Kipinin Ontolojik bir Analizi: Bir Varlık Etiğine Doğru) başlıklı yüksek lisans tezini savunmuştur. 2006'da Boğaziçi'nde doktora çalışmalarına başlayan Aktok, aynı yıl Erfurt Üniversitesi'nde araştırma yapmak amacıyla bulunuş, daha sonra 2006'dan itibaren Türkiye Bilimler Akademisi'nden aldığı doktora bursu kapsamında Köln Üniversitesi ile Boğaziçi Üniversitesi'nin yaptığı cotutelle anlaşması bağlamında, çift danışmanlı doktora çalışmalarına her iki üniversitede devam etmiştir. 2007 ile 2008 arasında DAAD bursu ile bir yıl Köln'de bulunduktan sonra, 2008 ile 2012 arasında TÜBA bursu ile aralıklı olarak kısmen Köln'de, kısmen İstanbul'da sürdürdüğü iki taraflı doktora çalışmalarını, 2012'de Ontoparadigms: A Destruction of Social Constuctionism in the Context of Heidegger's Conception of Truth (Ontoparadigmalar: Sosyal İnşacılığın Heidegger'in Doğruluk Kavramı Bağlamında Bir Sökümü) başlıklı tezini savunarak Boğaziçi Üniversitesi ve Köln Üniversitesi'nden cotutelle doktora derecesi alarak tamamlamıştır. Aktok, 2014 yılından beri İzmir Katip Çelebi Üniversitesi felsefe bölümünde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

Reyhan PÜTÜN

Dr. Reyhan PÜTÜN 1952 yılında Eskişehir'de doğdu. Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesini bitirdi. 1985 yılında Beyin ve Sinir Cerrahisi Uzmanı oldu. 1988-1991 yılları arasında Osmangazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Nöroşirürji Ana Bilim Dalında öğretim üyeliği yaptı. 1992-1996 yılları arasında Eskişehir-Bilecik Tabip Odası Başkanlığında bulundu. Çalıştığı Eskişehir Devlet Hastanesinden 2014 yılında emekli oldu. Aynı zamanda Anadolu Üniversitesi AÖF Felsefe Bölümü mezunudur. Çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazdı. "Felsefece" ve "Zordur İnsan Olmak" adlı iki kitabı vardır. Halen bölgesel bir gazetede köşe yazıları yazmaktadır.

Seda AKTAŞ

1985 yılında İstanbul'da doğan Seda Aktaş, Yeditepe Üniversitesi Psikoloji lisansını tamamladıktan sonra İstanbul Bilgi Üniversitesi Klinik Psikoloji Yüksek lisans programından "A Discussion on the Meaning of Imam Ali in Alevi Culture" başlıklı projesini bitirerek mezun oldu. 2014 yılında başladığı Yeditepe Üniversitesi Sosyal Antropoloji Doktora Programında, Psikolojik Antropoloji ve Rüyalar temalı tez çalışmasına devam etmektedir. İlgi ve çalışma alanlarını psikanaliz, kültürel psikoloji, antropoloji, mitoloji ve müzik oluşturmaktadır. 2016 yılından beri Açık Radyo'da Woman to Woman isimli, değişimin öncü kadınlarına yer veren, bir radyo programını hazırlayıp sunmaktadır. 2013 yılından bu yana, özel bir merkezde, yetişkinlerle bireysel psikoterapi görüşmelerine devam etmekte olup Sosyal Politikalar, Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği'nde (SPoD) gönüllü psikoterapist olarak çalışmaktadır.

Seda ÖZSOY

Ankara'da doğan Seda Özsoy, lisans öğrenimini Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İşletme Bölümünde tamamladıktan sonra 2005 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümünde yüksek lisans programına başlamıştır. "Su ve Yaşam: Suyun Toplumsal Önemi" başlıklı tez çalışmasının ardından, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında "Kütleçekimi ve Görünmeyen El Kavramlaştırmaları Arasındaki Bağlantı Üzerine Bir Araştırma" adlı doktora tezini tamamlamıştır. Bilim tarihi ve felsefesi alanlarında çalışan yazar, Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

Serdal TÜMKAYA

1982 senesinde İskenderun'da doğdu. 2000 yılında Bilkent Üniversitesi fizik bölümüne başladı. 2004'te bu bölümü bırakıp aynı üniversitenin felsefe bölümüne girdi. 2011'de "Jerry Fodor'un modülarite tezinin eleştirel bir tahlili" başlıklı bitirme tezi ile lisans eğitimimi tamamlayıp ODTÜ Felsefe Bölümünde yüksek lisans eğitimime başladı. 2014 yılında "Kültürel bir Nörofelsefe Mümkün mü?" başlıklı yüksek lisans tezimi sundu ve hemen ardından yine aynı bölümde doktora araştırmalarıma başladı. Şu anda beş yıldır bu bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Metafelsefe konusunda tez araştırmalarıma devam ediyor. Bugüne kadar ODTÜ Lisans, Lisansüstü ve Metafelsefe kongrelerinin düzenlenmesinde önemli bir rol oynadı. Şu anda ise Türkiye Felsefe Ansiklopedisinin kurucusu ve baş editörü olarak görev yapmaktadır. Uzmanlık alanlarım zihin felsefesi ve metafelsefedir.

Sinan KILIÇ

1978 yılında Malatya'da doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Malatya'da tamamladı. Lisans eğitimini Mersin Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 2002 yılında, yüksek lisans eğitimini Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe

Anabilim Dalı'nda 2006 yılında, doktora eğitimini Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda 2012 yılında tamamladı. 2016 Yılında Avustralya New South Wales Üniversitesinde post doktora kapsamında fark ontolojisi üzerine araştırma çalışmalarında bulundu. Çalışma alanları, fark ve çokluk ontolojisidir. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır

Tayfun TORUN

1982 Aydın doğumluyum. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimimi Uludağ Üniversitesi Fen-Edb. Fak. Felsefe Bölümü'nde tamamladım. 2006 yılında aynı bölümde araştırma görevlisi olarak başladığım görevimi halen sürdürmekte ve Eleştirel Teori, 20. Yüzyıl felsefesi, İnsan Hakları, Cinsiyet Çalışmaları alanlarında araştırmalarıma devam etmekteyim.

Tuncay SAYGIN

Lisans eğitimini Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'ünde; yüksek lisansını Althusser, Yapı ve Yapısal Marxism başlıklı çalışmasıyla; doktorasını ise Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu başlıklı çalışmasıyla Muğla Üniversitesi (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)'nde tamamladı. Doktora tezi çalışmasının bir yıllık periyodunu TÜBİTAK bursuyla Boston College'da yürüttü. Halen Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak, Fenomenoloji geleneği başta olmak üzere Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi, Marksizm, Türk Düşünce Hayatı alanlarında çalışmalarına devam etmektedir.

Yasemin AKIŞ

1983'te İzmir Bornova'da doğdu. Lisans eğitimini Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe bölümünde tamamladı. Varoluşçuluk çalışmalarına "Albert Camus ve J.P. Sartre'da Saçma'nın Karşılaştırılması" isimli yüksek lisans tezi ile başladı. Çalışmalarını "Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı" üzerine doktora tezi ile sürdürdü. Bu kapsamda 2010-2011 yılları arasında Southern Illinois Üniversitesi (ABD)'nde araştırmacı olarak bulundu. Doktorasını tamamladığı 2014 yılında, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library bursiyeri olarak Northfield, Minnesota (USA)'ya davet edildi. Kierkegaard ve Varoluşçuluk üzerine çok sayıda yayını bulunan yazar, şu anda Villanova Üniversitesi(ABD), Teoloji ve Din Bilimleri bölümünde öğretim üyesi olarak ders vermektedir.

Zeynep BERKE ÇETİN

1982 yılında İstanbul'da doğdu. Ortaöğretimini Alman Lisesi'nde tamamlayarak 2001 yılında Abitur diploması aldı. Lisans eğitimini 2006 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. 2011 yılında Uludağ Üniversitesi'nde Yüksek Lisans eğitimi görmeye, 2013 yılında aynı kurumda Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Yüksek Lisans derecesini 2014 yılında "Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve

Ölümsüzlük Anlayışları" başlıklı teziyle aldı. Halen "Çağdaş Zihin Felsefesinde Deneyimin Öznel Niteliğinin İndirgenmesi Sorunu: Nagel ve Dennett" başlıklı Doktora tezini hazırlamakta ve Zihin Felsefesi alanında araştırmalarını sürdürmektedir.

Yaşam ve Ölüm Felsefesi

Editör: **A. Kadir Çüçen**

Bu çalışma, insanın var olma amacını ve yaşamında varlık olarak kendisini var etmesinde sonluluğunun/ölümlülüğünün rolü ve işlevini temele alarak, hem tarihsel süreçte felsefedeki, dolayısıyla filozoflardaki karşılığını ortaya koymakta hem de farklı disiplinlere göre açıklamaktadır. Bu bakımdan, ölüm karşısında insanın yaşama tutunma ve kendisini varlık olarak ortaya koyma serüveninin felsefi açıklamasını yapmayı amaçlamaktadır.

Bölümler, insanın sonlu olmasının gerçekliği karşısında var olma serüvenini betimleme, anlama, yorumlama ve öneride bulunmayı içeren bir yöntemle kaleme alınmıştır. Kısaca fenomenolojik, varoluşçu ve hermeneutik bir anlayışla *yaşam* ve *ölüm* olgusu irdelenmiştir. Böylece, bu çalışmada insan varlığının sonlu ama kendini var etme sürecinin fenomenolojisi açığa çıkartılmaya çalışılmıştır.

Disiplinlerarası bir çalışma olan "Yaşam ve Ölüm Felsefesi", böylece ülkemizde bir ilke de imza atmış oluyor. Felsefecilerin *yaşam* ve *ölüm* olgusuna bakışının yanı sıra psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyaset, sanat, edebiyat ve ekonomi gibi alanların *yaşam* ve *ölüm*ü irdelemeleri, konunun zenginliğine ve anlam çevrenine işaret etmektedir.



ISBN 978-605-9922-67-8

9 786059 922678

SENTEZYAYINCILIK
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
http://www.sentezdagitim.com.tr
e-mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr